

Del indio al mestizo: discursos raciales en la disputa por la identidad nacional mexicana durante los siglos XIX y XX

Josué Sánchez Hernández*

josue.saher@gmail.com

ORCID ID: 0009-0002-7779-5596

*From Indian to mestizo: Racial
discourses in the dispute over Mexican
national identity in the nineteenth and
twentieth centuries*

Resumen:

Este artículo examina la dimensión política de las teorías del mestizaje en México y su papel en la construcción de proyectos nacionales entre los siglos XIX y XX. Desde un análisis histórico-discursivo, con apoyo puntual en la historia conceptual, se estudian las continuidades y rupturas en la configuración ideológica del mestizaje, del 'problema indígena' y de las categorías de raza, patria y nación. Para ello, se analizan textos de Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio y José Vasconcelos. El artículo sostiene que el

mestizaje no operó solo como una narrativa integradora, sino como un dispositivo político de homogeneización cultural y racial. Asimismo, muestra que las teorías raciales decimonónicas tuvieron continuidad en las políticas indigenistas pos-revolucionarias, aunque bajo registros científicos, culturales e institucionales distintos. En conjunto, el estudio subraya la persistencia de una matriz colonial en los discursos sobre identidad nacional y problematiza la exclusión indígena dentro del nacionalismo mexicano.

Palabras clave: construcción nacional, discurso racial, Estado-nación, historia conceptual, identidad nacional, indigenismo, mestizaje, nacionalismo, racismo.

Abstract:

This article examines the political dimension of mestizaje theories in Mexico and

their role in the construction of national projects between the nineteenth and

* Universidad Nacional Autónoma de México. Av. Universidad 3000, 04510, Ciudad de México

twentieth centuries. Through a historical-discursive analysis, with selective support from conceptual history, it studies continuities and ruptures in the ideological configuration of mestizaje, the “indigenous problem”, and the categories of race, homeland, and nation. To this end, it analyzes texts by Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Andrés Molina Enriquez, Manuel Gamio, and José Vasconcelos. The article argues that mestizaje operated not only as an integra-

Keywords: conceptual history, indigenism, mestizaje, nation-building, nation-state, nationalism, racial discourse, racism.

tive narrative, but also as a political device of cultural and racial homogenization. It also shows that nineteenth-century racial theories continued to shape post-revolutionary indigenist policies, although through distinct scientific, cultural, and institutional registers. Overall, the study highlights the persistence of a colonial matrix in discourses on national identity and problematizes indigenous exclusion within Mexican nationalism.

Introducción

Las nociones de mestizaje y ‘el problema indígena’ han ocupado un lugar central en la historia intelectual y política de México desde la Independencia hasta el siglo xx. La búsqueda de una identidad nacional, en un país marcado por la heterogeneidad cultural y étnica, llevó a intelectuales y políticos decimonónicos y posrevolucionarios a ensayar múltiples respuestas sobre cómo integrar – o suprimir – la diversidad indígena en un proyecto de modernidad (Krotz, 1998, p. 165; Sanz, 2010a, p. 86). En este marco, las categorías de raza, nación y patria no solo describieron una realidad social, sino que operaron como instrumentos conceptuales que orientaron proyectos políticos concretos. Asimismo, las categorías de indio, criollo y mestizo se convirtieron en ejes de clasificación racial que delimitaron el acceso a la ciudadanía, la pertenencia a la patria y la participación en el Estado (Mijangos y López, 2011, pp. 43–44).

El análisis de estas aproximaciones en torno a sujetos políticos permite entenderlas como discursos que intervenían activamente en la construcción de la nación. Por un lado, la discusión decimonónica estuvo profundamente vinculada a corrientes como el positivismo, el evolucionismo y el darwinismo social, que generaron un escenario seudocientífico para legitimar jerarquías raciales y proyectos de homogeneización cultural (González, 2016, pp. 303–306). Por el otro, los años posteriores a la Revolución mexicana marcaron un cambio decisivo al institucionalizar un mestizaje de carácter científico y cultural que buscaba incorporar a los pueblos indígenas al tejido nacional (Fábregas, 2021, pp. 53–55; Villoro, 1950, pp. 9–13). El hispanismo, desde el siglo xix y hasta mediados del

siguiente, constituiría una visión contraria a las anteriores, y vería en la herencia española la verdadera raíz de lo mexicano y en el mestizaje una misión universal destinada a culminar en la “raza cósmica” vasconceliana.

Las cuestiones anteriores han sido objeto de una profunda revisión crítica que atraviesa distintas décadas y cuyo concepto medular fue el indigenismo. Durante los años setenta, la antropología mexicana cuestionó el concepto al señalarlo como una política de integración que, bajo una retórica inclusiva, reproducía relaciones de dominación. Autores como Bonfil Batalla (1970, pp. 45–59) vieron en el indigenismo un dispositivo estatal orientado a la subordinación cultural de los pueblos indígenas, mientras que Nolasco (1970, pp. 70–75) subrayó su carácter instrumental como forma de administración de la diversidad en función del proyecto nacional.

Estas críticas evidenciaron que la antropología aplicada, que se encuentra en la matriz epistemológica del indigenismo a partir de las consideraciones de Manuel Gamio, había operado como un saber al servicio del Estado, más que como una disciplina autónoma. No obstante, esta misma línea crítica fue matizada por Aguirre Beltrán, quien señaló que el indigenismo oficial no buscó la aniquilación cultural de los valores indios, sino su supervivencia en la configuración de la heterogeneidad cultural de la nación (Sanz, 2010b, p. 4).

En paralelo a las consideraciones anteriores, la historiografía mexicana continuó problematizando las narrativas nacionalistas posrevolucionarias que habían presentado al mestizaje y al indigenismo como expresiones armónicas de la nación. En este contexto, el intercambio publicado bajo el título “Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica”, de M. A. Bartolomé y S. S. Robinson, junto con la crítica de J. Lafaye incluida en la misma discusión, llamó la atención sobre las investigaciones que a menudo pasan por alto la comprensión del modelo sociopolítico indígena en su dimensión sincrónica, que considera su estructura cultural *per se*, al aplicarle un esquema diacrónico. Esto resultó, en consecuencia, primero, en la tendencia a homologar a los pueblos indígenas dentro de un concepto evolucionista unilineal y, segundo, en su errónea calificación como pueblos “atrasados” o “precapitalistas” respecto de un proyecto occidental de nación (Bartolomé et al., 1971, pp. 293–97).

Estudios posteriores han mostrado que la identidad nacional mexicana no fue el resultado de un proceso natural de integración, sino una construcción histórica contingente y conflictiva, atravesada por disputas ideológicas y mecanismos de exclusión (Pérez, 2003, pp. 291–92). En esta línea, trabajos como los de Urias Horcasitas y López Caballero han insis-

tido en el carácter problemático de las categorías mediante las cuales el Estado y las élites intelectuales imaginaron la nación. Urías Horcasitas (2007, pp. 17–24) demostró que las teorías raciales, el positivismo y los discursos eugenésicos desempeñaron un papel central en la configuración del nacionalismo mexicano, dotando de legitimidad científica a proyectos de homogeneización cultural y racial. Por su parte, López Caballero (2018, pp. xxix-xxxii) cuestiona la aparente naturalidad de la categoría “indígena” al señalar que esta designa una construcción histórica producida por distintos “regímenes nacionales de alteridad”; es decir, por formas específicas mediante las cuales el Estado-nación clasificó, administró y representó a las poblaciones consideradas autóctonas. Desde esta perspectiva, la figura del ‘indio’ o ‘indígena’ expresa una categoría relacional y política cuyo significado cambió de acuerdo con las necesidades de integración, control y definición del ‘nosotros’ nacional.

Más recientemente, desde la década de 1990 hasta la actualidad, en diversos artículos se ha criticado la persistencia de la mestizofilia como ideología dominante. Navarrete (2016, pp. 112–18) y López Beltrán (2011, pp. 89–95), por ejemplo, han señalado que el mestizaje funcionó como un dispositivo de borramiento de las diferencias raciales, al tiempo que reprodujo formas específicas de racismo en cuya base se encuentra el sistema patriarcal. En esta misma línea, Segato (2010, pp. 20–28) ha propuesto releer el mestizaje como una narrativa que encubre jerarquías históricas y relaciones de poder.

Un aspecto fundamental de esta crítica contemporánea también se ha enfocado en las poblaciones afrodescendientes, las cuales han sido sistemáticamente excluidas del relato nacional. Las investigaciones de Velázquez e Iturralde (2016, pp. 235–36) han recogido los principales enfoques de estudio sobre afrodescendientes y destacan aquel donde el mestizaje estableció relaciones de intercambio sincrético entre criollos, poblaciones negras e indígenas. El resultado, en suma, fue la integración o disolución de elementos de origen africano, tanto físicos como culturales. Esta postura, sin embargo, recibe su crítica de parte de investigadores estadounidenses que defienden la idea de los afrodescendientes como grupo homogéneo y diferenciado de españoles e indígenas. Asimismo, en una línea de estudio parecida, Masferrer (2021, pp. 188–91) investiga el modo en que la educación básica en México ha representado de una manera superficial la historia de los grupos afrodescendientes, ya sea desde los libros de texto o en las bases pedagógicas proporcionadas a los docentes sobre los pueblos afromexicanos.

Desde el punto de vista teórico, la presente investigación se apoya, principalmente, en un análisis histórico discursivo y, en menor medida,

en observaciones que provienen de la historia conceptual, particularmente en la línea desarrollada por Zermeño (2017, pp. 31–38), quien propone comprender los conceptos como formaciones históricas móviles cuya significación depende de los contextos políticos, sociales y lingüísticos en los que son enunciados. De la combinación de ambas perspectivas, conceptos como raza, mestizaje, patria y nación pueden entenderse como piezas de un lenguaje político que condensan experiencias, expectativas y disputas en torno a la organización de la vida colectiva. En este sentido, más que describir ideas sobre el indio, criollos o mestizos, este trabajo busca examinar los discursos que históricamente hicieron posible que ciertas nociones sobre raza y nación adquirieran legitimidad y se convirtieran en principios organizadores del discurso estatal posrevolucionario.

A partir de este enfoque, el presente trabajo busca dialogar con las interpretaciones existentes y contribuir a la comprensión de cómo las teorías del mestizaje y las concepciones sobre la nación en México han sido, desde el siglo XIX, parte de una disputa ideológica más amplia. Este recorrido permite, primero, reconstruir los fundamentos intelectuales del indigenismo como política de Estado y, segundo, problematizar sus efectos en la configuración de la identidad nacional y en la persistencia de desigualdades raciales en el México contemporáneo.

A partir de la lectura de los textos de Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio y José Vasconcelos se propone un análisis sobre un corpus esencial que, si bien ha sido estudiado a profundidad por investigadores como Zermeño y Basave, resulta necesario volver a él en la medida en que no se le ha confrontado lo suficiente como lo que conforma: la columna que sostiene un proyecto de modernización nacional plagado de ideas y mecanismos de exclusión que han permeado hasta nuestros días.

En suma, volver sobre la cifra de autores que abarca desde Pimentel hasta Vasconcelos da cuenta de una perspectiva que, a pesar de que hoy ya posee una serie de herramientas teóricas para ser dilucidada (Zermeño, 2008), no está demás presentarla como las dos caras de una misma moneda: su anverso constituye los antecedentes y continuidades del indigenismo a partir del siglo XIX e inicios del XX; su reverso, el canon oficialista del racismo en nuestro país.

El siglo XIX y el proyecto de una nación

El cisma entre el siglo XIX y el XX puede rastrearse a partir del estallido de la Revolución mexicana. El movimiento armado marca un antes y un después en torno a los ciclos reconocibles sobre el desarrollo del proble-

ma indígena: el primero es el periodo preinstitucional del indigenismo, el cual inicia con las medidas tutelares y legislaciones sobre los indios ideadas desde la Invasión española hasta el inicio de la Revolución; el segundo es el periodo institucional, que comienza durante los años posteriores al conflicto armado y se consolida hasta 1940, cuando el indigenismo se incorpora como política de Estado en México durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007, p. 196).

Si bien es cierto que podemos rastrear las teorías y propuestas sobre el problema indígena desde el siglo XVI, fue hasta el XIX – tras la guerra de Independencia – cuando el tema irrumpió en el ámbito público de la mano de políticos e intelectuales. Esto se debe a que la nueva república carecía de una cultura propia y homogénea, el nivel de educación era muy bajo y la población, en su mayoría, se encontraba incomunicada. En consecuencia, la idea de “nacionalidad” estaba reservada para las élites (Basave, 1992, p. 15), las cuales esgrimieron sus posturas a partir de la creación de dos grupos: los conservadores, como Lucas Alamán, que añoraban con nostalgia el antiguo régimen colonial, argumentando que México no se veía sometido a la inestabilidad económica y política que trajo el conflicto emancipatorio; y los liberales, comprometidos con una búsqueda de carácter nacionalista que intentaban definir su identidad desvinculada de su pasado español (Basave, 1992, p. 15). Para lograr la unidad nacional paradójicamente se recurrió a dividir a la población entre indios, mestizos y criollos, y cada conjunto fue sometido a una taxonomía física y moral que permitía establecer relaciones ineludibles entre las ‘razas’ y su potencial para integrarse en el nuevo proyecto de nación.

En el imaginario de los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX, la creciente discusión en torno a la identidad nacional toma un viraje eurocéntrico, en el sentido de que las sociedades europeas se convirtieron en modelos, si se quería lograr la modernización del país. Así, los intelectuales establecieron una correlación entre la aparente homogeneidad racial de los países europeos y el grado de desarrollo industrial que estos habían alcanzado. En resumen, si se buscaba modernizar al recién emancipado pueblo mexicano entonces tenía que hacerse labor de ingeniería social y, en pocas palabras, eugenésica.

En este contexto, la figura del mestizo aparece como la única con el potencial para redimir las diferencias entre criollos e indios y, al mismo tiempo, contribuir a un proyecto unificador de la nación. Ya hacia 1850, en medio del inicio de la guerra de castas en Yucatán, se levanta la voz de dos intelectuales que delatan los primeros pasos hacia un pensamiento mestizófilo: el primero es el doctor Mora, quien en 1849 envía, desde su

misión diplomática en Londres, un consejo al Gobierno. Este consiste en que, si se desea que las guerras de castas cesen o se conviertan en empresas imposibles, es necesario fusionar todas las razas de la República en una sola. El segundo intelectual que promueve la misma línea de pensamiento es Gabino Barreda, quien en 1870 crea una reforma académica en donde señala su interés en borrar las distinciones de razas y orígenes entre los mexicanos, lo cual permitirá educarlos en un solo lugar y de una misma manera. Para Barreda, además, la homogeneización de su escuela también creará lazos de fraternidad y promoverá nuevos enlaces de familias (Basave, 1992, p. 25).

Una breve revisión sobre las teorías del mestizaje en México puede dar cuenta de cómo estas eran, en realidad, una vía hacia la supresión de los indígenas, quienes aparecían ante la mirada de intelectuales y políticos como un obstáculo hacia la modernización del país.

Los mestizos, auténticos mexicanos del futuro

Durante la segunda mitad del siglo XIX, Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio y Justo Sierra aportaron diversas teorías en torno al problema indígena con un énfasis común. Mediante la publicación de obras en donde mostraron sus ideas sobre los conceptos de raza, nación, patria y mestizaje, cada uno de estos intelectuales y políticos expuso argumentos sobre cómo los indígenas deberían “modificar” su raza y cultura para formar parte del entramado social de la nueva nación independiente.

En *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México, y medios de remediarla* (1864/1903), Francisco Pimentel sostiene que los indígenas no deben ser civilizados, pues una vez que esto suceda aspirarían al poder con la intención de derrocar a los criollos u oprimir a los suyos: “Por estas razones el Sr. Alamán decía en sus conversaciones, ‘que sería peligroso poner a los indios en estado de entender los periódicos’” (Pimentel, 1864/1903, p. 144). Si de verdad se quiere remediar el problema de la raza indígena, lo más viable es transformarla mediante la inmigración europea.

Pimentel propone terminar con la idea de raza en México, pero no en un sentido que apunte hacia la igualdad jurídica, sino homogeneizando étnicamente a la población mediante un proceso de aculturación. De acuerdo con este planteamiento, los mestizos resultantes de la combinación del elemento indio y el blanco europeo serán una raza de transición. Asimismo, los blancos europeos, además de mezclarse con los indios, se mezclarán a su vez con los mestizos existentes, lo que dará como resultado “una generación de blancos superior en número” (Pimentel,

1864/1903, p. 145). En apariencia, la propuesta de Pimentel (1864/1903) se limita a promover la unión de la diversidad fenotípica del país, aunque en el fondo sus ideas consisten en la obliteración del indio y su cultura mediante su asimilación en una sola raza dominante:

en ninguna manera se debe considerar la raza indígena de México de una manera *absoluta* sino *relativa*; no se le debe ver como aislada, sino como parte de una nación, y, en consecuencia, ligados sus intereses a los del país a que pertenece. *El querer remediar a los indios tiene por objeto evitar los males que su situación ocasiona a México*. Si en un país habitado por diversas razas se quiere mejorar una de ellas exclusivamente, sin relación con las demás, vendríamos a parar a la destrucción de las otras o, por lo menos, a su esclavitud. (p. 147)

Lo imprescindible para remediar el problema indígena, de acuerdo con Pimentel (1864/1903), es fraguar una sola raza que responda positivamente a los intereses de la nación. Así, se evitan los probables obstáculos que suponía la articulación de la diversidad cultural de los indios en un sistema pretendidamente igualitario. Además, se utiliza a los mestizos como bisagras que darán lugar a un México compuesto en su mayoría por una raza superior, la blanca:

y suponiendo que los blancos y los indios no se mezclen, esto no sería un mal para el país, porque habiendo una gran población blanca los indios no podrían competir con ella, y acabarían naturalmente sin violencia ni sufrimiento alguno. (p. 266)

Casi 20 años después de que Pimentel expusiera sus ideas respecto de los indios, Vicente Riva Palacio publica el tomo II de *México a través de los siglos* (1882) y entre sus páginas asegura que el problema indígena está directamente relacionado con el problema de la nacionalidad. Para respaldar su afirmación recurre a los axiomas de la filosofía zoológica y a las doctrinas de la joven antropología, y lo primero que hace es mostrar su desaprobación en torno al hecho de que ni la unión en lengua, raza ni religión – presupuestos nacionalistas esgrimidos por el imperialismo europeo – definen una nacionalidad por sí solos; asimismo, cree que la historia o memoria compartida de un pueblo tampoco es suficiente para definir a una nación (Riva Palacio, 1882, p. 471). El General, en suma, no desecha ninguno de los elementos mencionados, sino que considera necesaria la combinación de todos ellos para definir una nacionalidad. Sin embargo, también es cierto que la directriz de su razonamiento se vuelve

menos diversa en tanto que sí le otorga a la raza un peso preponderante. Esto se puede apreciar cuando hace observaciones sobre las castas que habitaban el México del siglo xvi:

todas estas castas eran como arroyos que nacidos de lejanas fuentes se mezclaban y se subdividían para venir en fuerza de repetidos cruzamientos a reunirse y confundirse, olvidándose hasta la memoria de sus orígenes en un solo cauce y en una nueva raza para formar la nacionalidad mexicana. (p. 472)

La nacionalidad mexicana que propone Riva Palacio (1882) es una mezcla de castas cuya condición para legitimar su existencia consiste en diferenciarse de las razas que la precedieron. En los siglos posteriores a la Invasión española, esta mezcla de castas anuncia su nueva potestad y filiación nacional en la medida en que se erige como la raza de los “mexicanos modernos” que cuentan ya con “caracteres propios” y que “llegarán a formar, con el transcurso de uno o dos siglos, el verdadero mexicano, el mexicano del porvenir, tan diverso del español y del indio, como el italiano del alemán” (p. 472).

Riva Palacio observa diferencias físicas entre cada una de las razas que habitan México y, en un claro despliegue de argumentos evolucionistas, pondera la falta de vello en los indios puros y su perfecta dentadura, entre otros aspectos de su fisonomía, como rasgos de superioridad física frente a los blancos. Aunado al reconocimiento de otras ventajas físicas de los indígenas frente a los blancos, también hace énfasis en que el estado social y político de las razas o castas a las que pertenecía cada individuo determinaba su papel en la sociedad. Por esta razón, la sociedad del siglo xvi perfiló el estatuto del indio como un elemento:

vencido, maltratado, teniendo que temerlo todo de los conquistadores, sin más esperanza de redención en el mundo que el milagro de que tanto les hablaban los misioneros cristianos, fue desde entonces taciturno, melancólico, sombrío, reservado en el secreto hasta sufrir los tormentos y la muerte antes que hacer una revelación y profundamente desconfiado y supersticioso. (p. 480)

Riva Palacio (1882) continúa estableciendo paralelismos entre la condición social de las razas y el papel que juegan al determinar el comportamiento de sus individuos y, enseguida de los indios, menciona a los negros: esclavos y con un conocimiento de otras sociedades que los conservaba hipócritas, rencorosos y dispuestos a sublevarse. Después caracteriza a los

españoles, cuyo comportamiento desde la Colonia se mostraba orgulloso, altivo, déspota, racista y con una conciencia de superioridad fundada en su posición de conquistadores. Y, por último, hace un comentario sobre las castas, en especial aquella formada por mestizos de español e india, quienes comprendieron que:

solamente a fuerza de astucia podrían abrirse paso en aquella sociedad compuesta de dos razas [indios y blancos] antagonistas por naturaleza, y cada una de las cuales veía en los mestizos, no a una parte de su sangre, sino el representante de la parte contraria ... Por eso los mestizos fueron audaces, intrigantes y poco a propósito para guardar los secretos de gobierno, pues aquellos secretos eran los de sus enemigos; en la inquietud del estado miraban la división de los españoles y la esperanza de libertad; por eso adquirieron un carácter turbulento en materias políticas y no dejaron de pensar nunca en independerse [*sic*] de la metrópoli. Los criollos, hijos de español y española, pero nacidos en la Colonia, se homogenizaban enteramente con los mestizos y esto pudo notarse desde la conspiración de los hijos del marqués del Valle y de los Ávilas. (p. 481)

Riva Palacio propone, en suma, una interpretación étnica de la historia de México (Basave, 1992, p. 32). Ni criollos ni indios podrían ser mexicanos porque cada uno apunta hacia una paternidad de la patria que deriva en conflicto con la otra: los criollos representan el pasado español; los indios encarnan la herencia prehispánica. La figura del mestizo, al ser el resultado de la mezcla de ambas razas, es la única dotada de legitimidad para portar la nacionalidad del nuevo país independiente. Mientras que para Pimentel el indio se beneficia del criollo o blanco por su herencia europea, para Riva Palacio es el blanco quien se beneficia del indio por la superioridad evolutiva de este. Estos criterios raciales derivan en un darwinismo social, cuyo resultado patente, de acuerdo con las observaciones del General, es la correlación entre el mestizo y la mexicanidad.

De cualquier modo, el indio, una vez más, quedaba relegado a ser un elemento transitorio en la conformación de un Estado nacional homogéneo, estatuto al que las personas de ascendencia africana ni siquiera aspiraban.

Justo Sierra también contribuye al corro de posibles soluciones en torno al problema indígena, aunque desde una perspectiva que difiere de las ideas sobre inmigración de Pimentel y que suscribe en mayor medida la correlación entre raza y nacionalidad que propuso Riva Palacio. Al inicio de su ensayo, "México social y político", Sierra (1889/1957) señala que los principales problemas de los indígenas son su educación y alimentación.

Asimismo, los define como un sector de la población cuya pasividad es evidente en lo que toca a transformaciones sociales:

El indígena se alimenta con maíz, chile y algunas frutas; bebe cuando puede y cuanto puede ... Con esta alimentación puede el indio ser un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de civilización. Copia y se asimila la cultura ambiente (ya los primeros misioneros admiraban su aptitud para imitar), mas no procura mejorarla: el pueblo terrígena [sic] es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie. (p. 296)

Sierra, al igual que sus precursores, pondera lo benéfico o perjudicial de los indios en función de sus aportaciones al proyecto modernizador del país que surgió tras la lucha de emancipación. Si bien desde la Colonia los indígenas fueron tutelados por la Iglesia y segregados por leyes especiales que anularon su participación política, tras la Independencia y el liberalismo su esfera de acción se mantuvo igual de inerte desde el momento en que el nuevo régimen desarticuló sus antiguas formas comunitarias sin darles una verdadera alternativa de integración.

Para truncar la opresión sobre los pueblos indígenas, Sierra (1889/1957) propone transformarlos dándoles “más carne y menos chile” y, al mismo tiempo, haciéndolos partícipes de los “resultados útiles de la ciencia”. Alimentación y educación son los dos ejes que se añadirán a la propuesta de aculturación que ve el mestizaje de los indios con la raza blanca como medio para incorporar a los primeros a la nación. Así, se formarán familias mestizas con el fin de que, en un tiempo “no muy lejano ... el mexicano (en el sentido social de la palabra) formará casi la totalidad de los habitantes” (p. 297).

Los criterios raciales de Sierra (1889/1957), como se puede apreciar, son los mismos que los del General: ser mexicano equivale a ser mestizo, sujeto político que lleva la consigna de conformar una nueva nación gracias a su herencia racial. Sierra, al caracterizar a los indios como elementos inoperantes del cambio y a los criollos como una clase parasitaria, elige al mestizo como el crisol de los mejores aspectos de las dos razas. Por supuesto, considera a los “negros puros” de las costas, pero reconoce que este “elemento exótico” no supera la incidencia de la raza blanca en el proceso de mestizaje. Sierra enseguida hace una revisión histórica de México y asegura que los mestizos siempre han representado, desde la lucha de emancipación y hasta el momento en que publica su texto en 1889, un factor de progreso. Asimismo, propone que la Iglesia debe ser la institución encargada de redimir a las clases rurales mediante la remoción

de la idolatría en el indio, hábito que, junto con su mala alimentación y nula educación, contribuye a su hundimiento en el panorama social del país.

Sierra, de clara raigambre positivista, se alinea con el oficialismo porfiriano para evaluar el papel social del indio y descartarlo, una vez más, como un elemento cuya existencia solo está justificada por su potencial de desaparecer transformándose en mestizo, la figura clave hacia la modernidad.

Patriotas vs hispanistas: ¿quién era el legítimo padre de la nación?

A finales del siglo XIX, los debates en torno a la patria y la raza no se circunscribieron a proponer la figura del mestizo como la única capaz de homogeneizar la diversidad étnica, moral y política de México, sino que se ampliaron agregando los cuestionamientos en torno a la legítima paternidad de la nación. Desde los años 30 existía una visión conservadora sobre el origen del país, según la cual su fundación “espiritual” inició con la llegada de los españoles (Falcón, 1996, pp. 17–18). La postura contraria atribuía los orígenes de México a nuestro pasado prehispánico. Y una última postura, identificada como “patriotismo liberal”, ubicaba la génesis de la patria desde el inicio del movimiento insurgente liderado por Hidalgo (Granados, 2002, pp. 280–313).

En 1898, la vigencia en el debate público de las dos primeras posturas mencionadas cobró forma a través de una serie de publicaciones en el *Correo Español*. F. G. Cosmes, intelectual porfirista, publicó tres artículos donde, a partir de la pregunta, “¿Terminó definitivamente la misión de España en América?”, exaltó nociones de:

“nacionalidad”, “patria”, “raza”, “civilización” y “progreso”, con las cuales se pretendía destacar, por un lado, el legado y la presencia cultural de España en México. Y, por el otro, subrayar el hecho que, ante todo, México era una nación formada y forjada por los valores de la cultura occidental, pero más específicamente los valores hispánicos, y que en nada debía su formación social al mundo precolombino. (Granados, 2002, p. 277)

El caso de Cosmes es síntoma de una carrera que se desarrolla en paralelo: por un lado, el darwinismo social había permeado las teorías y opiniones de Riva Palacio y Sierra, intelectuales liberales que, a través de criterios étnicos, pretendían dilucidar cuál era el sector de la población que mejor representaba la unidad de ideales del nuevo país; por otro lado, intelectuales conservadores, como Cosmes, actualizaron la discu-

sión hispanista que había surgido después del conflicto emancipatorio y, a través de una retórica proibérica, pugnaron por el reconocimiento de España como la “Madre patria” que había traído la civilización a México y a sus antiguas colonias en América. Tanto liberales como conservadores reclamaban para sí la legítima herencia de la dirección política del país: los primeros estaban convencidos de que tal empresa solo sería posible si apostaban por un futuro que contenía potencialmente a la raza cuyas virtudes prometían domeñarlo; los segundos, tenían la convicción de que ceñirse al pasado garantizaba la vuelta al poder de una raza cuyo dominio había sido interrumpido por la guerra de Independencia.

La visión tripartita de México basada en el reconocimiento de indios, criollos y mestizos como actores sociales en disputa ocultaba, a su vez, que detrás de la taxonomía física y moral de cada grupo había un hábito racista que pretendía dictar quién era un auténtico representante de los sentimientos de la patria. Para los conservadores esa patria no existía de manera autónoma, sino apenas como una filial espiritual de España; para los liberales, cualquier noción de patria era un proyecto aún por consolidar.

En 1909, a tan solo una década de que Cosmes hiciera aún más evidente la corriente hispanista en México, Andrés Molina Enríquez publica *Los grandes problemas nacionales*. La base teórica del libro se sustenta en la tensión que existe entre los conceptos de raza y patria. Ambos se han empleado como sinónimos en el lenguaje coloquial, aunque cada uno refiere una idea distinta. La raza se puede entender como una comunidad definida por un tipo morfológico; es decir, por los rasgos materiales y físicos que comparte; la patria, en cambio, es una comunidad definida por sus vínculos morales y políticos (Molina, 1909/2016, pp. 446–47).

De acuerdo con el planteamiento de Molina (1909/2016, pp. 446–55), una patria puede ser una raza, un pueblo, una sociedad o un estado; pero cada uno de estos elementos *per se* no puede conformar una patria. Para que esto suceda, cada unidad componente debe estar organizada bajo una “unidad de ideal”. Esta unidad de ideal comprende la unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de desarrollo evolutivo, de deseos, de propósitos y de aspiraciones. La población de México, en la medida en que ha sido formada por distintos agregados humanos en condiciones diversas, no cuenta con una unidad de ideal. Asimismo, los diferentes elementos humanos que integran la población han sido caracterizados como “razas”. Y a cada una de ellas corresponde una descripción general de sus ideales y tipos físicos con el fin de establecer una distinción entre indígenas, criollos y mestizos. En esta clasificación, los negros no son tomados en cuenta por ser “insignificantes” en número (Molina, 1909/2016, p. 459).

Cada raza es distinta en función de lo que representa la unidad de ideal que comparte. Los indígenas, debido a la diversidad de sus lenguas, costumbres y orígenes, solo poseen como punto de unión, primero, la religión católica que les ha sido impuesta y, segundo, el sentimiento de sumisión a sus superiores. Cada grupo indígena carece de orientación exterior en función de formar una patria especial y autónoma. Con la intención de subrayar esta lealtad vinculada a un sentimiento de comunidad infranqueable, Molina (1909/2016) afirma que “los indios no serán jamás deliberadamente traidores a la patria en beneficio de una patria extranjera” (p. 461).

Los criollos aparecen entonces como la antítesis de los indígenas en tanto que, lejos de compartir un sentimiento de arraigo por la sociedad mexicana, su pensamiento y costumbres denotan una preferencia por lo europeo. Asimismo, muestran repugnancia hacia indígenas y mestizos porque estos se niegan a hacer de México un remedo de nación europea. Su verdadera filiación política fue revelada por su apoyo a la Intervención Francesa (Molina, 1909/2016, p. 467).

Los mestizos, por último, conforman un elemento étnico que comparte la unidad de origen, religión, tipo, lengua, deseos, propósitos y aspiraciones, lo cual resulta en un inconfundible y sólido “amor patrio”. Para legitimar los vínculos políticos y morales que unifican a este grupo, Molina (1909/2016) crea una genealogía de héroes mestizos y menciona que “Morelos ni Guerrero, ni Gómez Farías, ni Ocampo, desesperaron jamás de la patria y pensaron en someterla a una nación extranjera. Juárez que representó al elemento mestizo, no lo hizo tampoco. Tampoco lo ha hecho el señor general Díaz” (p. 479).

Para Molina (1909/2016, p. 482), indígenas y mestizos comparten el sentimiento de lealtad que les impide traicionar a sus comunidades y, por lo tanto, ambos conforman la auténtica población mexicana. El indio, sin embargo, al solo constituir la raíz biológica del mestizo y encontrarse en un estado de atraso respecto de la vida nacional, es considerado poco apto para constituir una raza dominante. Si se quiere sentar las bases para un futuro benéfico del país, el mestizo es quien debe continuar como grupo étnico preponderante y clase directora de la población. Esto permitirá la consumación de tres resultados: primero, elevar el censo de la población sin recurrir a la inmigración – propuesta que desecha las medidas de aculturación que proponía Pimentel –, segundo, que esa población se convierta en una nacionalidad – corolario que Molina comparte con Riva Palacio y Sierra –, y tercero, que esa nacionalidad fije su noción de patriotismo.

El último resultado es la prolongación de las observaciones de Molina (1909/2016) sobre el hecho de que la patria debe ser conformada por los vínculos políticos y morales que unifican los sentimientos, aspiraciones y deseos de una raza. Para él, ni existe la idea de un México forjado por los pueblos indígenas antes de la Colonia, ni los españoles pueden arrogarse la paternidad de un país al que siempre han despreciado. Quien queda es el mestizo, el auténtico mexicano y perfecto representante del patriotismo liberal que confirma como hechos simultáneos el nacimiento de la patria y la lucha de Independencia.

Después de la Revolución: del mestizo al mestizaje y una última batalla mística

Al año siguiente de que Molina publica *Los grandes problemas nacionales*, estalla la Revolución mexicana. Hasta entonces, las teorías, disertaciones y propuestas en torno al problema indígena preconizadas desde el siglo XVI hasta el XIX no habían logrado operar un cambio sobre las condiciones de opresión impuestas a los indios. Lo mismo sucedía con las nociones de patria, nación y raza que, si bien habían permeado el discurso público y las plumas de políticos liberales y conservadores desde mediados del siglo XIX, hasta antes de 1910 no habían adquirido un carácter institucional dentro del proyecto modernizador del país. La tónica que hasta entonces había dirimido las cuestiones en torno a los indios había sido la aculturación: el indio debía desaparecer mediante una síntesis étnica que conjugara su potencial racial con el de los criollos. La figura del mestizo, entonces, se convirtió en la vía para deshacerse de los indios mediante su asimilación.

Al finalizar la Revolución, el indigenismo entra en su época institucional y muchas de las ideas que se habían gestado durante su fase previa, en especial aquellas expuestas durante el siglo anterior, se perfilan al fin como políticas de Estado. La piedra de toque para que esto sucediera se encuentra en *Forjando patria*, de Manuel Gamio, publicado apenas un año antes de que se firmara la Constitución de 1917.

Gamio, alumno de Franz Boas e influido por su teoría del relativismo cultural, propuso la idea de que, en México, desde la Invasión española hasta el momento en que publica su obra, existen diversos grupos indígenas cuyos integrantes comparten el vínculo común del idioma, la raza y la cultura. Esto hace de cada grupo una “pequeña patria” que deriva en la práctica de “nacionalismos locales”.

Para Gamio (1916), México carece de una patria consolidada. Esta debe ser un sentimiento de unidad surgido de la fusión racial y cultural

de indígenas, mestizos y criollos. La armonización de estos elementos conforma una “nacionalidad definida e integrada” cuyos criterios a seguir son:

1° Unidad étnica en la mayoría de la población, es decir, que sus individuos pertenezcan a la misma raza o a tipos étnicos muy cercanos entre sí. 2° Esa mayoría posee y usa un idioma común, sin perjuicio de poder contar con otros idiomas o dialectos secundarios. 3° Los diversos elementos, clases o grupos sociales ostentan manifestaciones culturales del mismo carácter esencial por más que difieran en aspecto e intensidad de acuerdo con las especiales condiciones económicas y de desarrollo físico e intelectual de dichos grupos. En otros términos, con variación en cuanto a forma, la mayoría de la población tiene iguales ideas, sentimientos y expresiones del concepto estético, del moral, del religioso y del político. (pp. 10–11)

Gamio (1916) secunda a Molina en cuanto a la necesidad de la homogeneización política y moral de los grupos humanos que habitan un territorio en función de crear un vínculo inmaterial compartido entre ellos. Este elemento puede ser entendido como:

el recuerdo del pasado, con todas sus glorias y todas sus lágrimas ... una reliquia: la tradición nacional, ese pedestal arcaico donde se yergue la Patria, vive palpitante y vigorosa en hombres, mujeres y niños, en sabios e ignaros, en los hijos de la gleba y en los petimetres refinados, en los altos cultores del Arte y en pobrecillos rapsodas de aldea. Y esa tradición hace el milagro de transmutarse en mil aspectos conservando siempre su unidad y su carácter típico. (p. 11)

Patria y nacionalidad son conceptos cercanos en las propuestas de Molina y Gamio. Ambos, incluso, consideran que la incorporación del indio a la vida nacional debe ser una medida ineludible si se quiere consolidar la patria. Sin embargo, una diferencia cualitativa los distingue: mientras para Molina el indio solo puede integrarse a la vida nacional diluyéndose en la figura del mestizo, para Gamio el indio debe integrarse mediante la fusión evolutiva y no artificial de sus manifestaciones genuinas con aquellas de la raza predominante. Para que esta fusión sea efectiva también debe restituirse a los indígenas, mediante la Revolución, las tierras que les fueron arrebatadas y asegurar su posesión sobre las que ocupan, garantizar su desarrollo físico, económico e intelectual con las mismas condiciones favorables que gozó la raza invasora y, por último, mantener

su cultura original sin aniquilarla con la brusca imposición de culturas ajenas (Gamio, 1916, pp. 313–14).

Gamio, a diferencia de sus precursores, desecha el prejuicio de la superioridad cultural, intelectual o física de una raza sobre otra y, además, propone el uso de la antropología como herramienta científica que permitirá conocer a la población para quien gobierna el Estado posrevolucionario.

El conjunto de estas medidas permitió a Gamio ponderar un proceso de mestizaje de carácter científico, cultural y evolutivo. Este reconoce y busca articular la diversidad de los grupos indígenas en un proyecto de nación en contra de la concepción decimonónica del indio como grupo humano rezagado en todos los ámbitos sociales y económicos, y cuya única vía de integración a la vida nacional consistía en difuminar su raza y tradiciones en la figura del mestizo.

Hasta aquí, el hálito del patriotismo liberal decimonónico ejerce su influencia al convertirse en el nacionalismo que impulsa las ideas de *Forjando patria*. No obstante, su antítesis, el hispanismo, también se actualiza en los años posteriores a la Revolución de la mano de José Vasconcelos.

Tras renunciar a la Secretaría de Educación Pública, Vasconcelos se convierte en candidato a la gubernatura de Oaxaca en 1924 y, una vez que pierde la elección, decide exiliarse en Madrid. En 1925, desde la capital de España publica *La raza cósmica*, uno de los libros que mejor concentra sus ideas en torno al debate sobre nacionalismo, raza y patria.

En su libro, Vasconcelos (1925/1948, pp. 15–16) expone una teoría universal de las razas, cuya existencia es justificada por la misión que cumple cada una en la Historia. La primera raza fue la atlántida o roja, que prosperó y decayó en América. A partir de entonces, los atlantes se dispersaron por el mundo para injertarse en otras estirpes y, de este modo, llegaron a Egipto y a la India. Una vez que se instalan en Grecia fundan la civilización occidental o europea, la cual se expande por las playas de América para recivilizar y repoblar el continente. Esta interpretación de la Historia sirve como base para que Vasconcelos reconozca la existencia de “cuatro etapas” o “cuatro troncos” representados por el “negro, el indio, el mogol [*sic*] y el blanco”. Si, como dijimos, cada raza cumple una misión, la misión trascendental de los blancos, representados por castellanos y británicos o, si se quiere, latinos y sajones, fue la de iniciar un nuevo periodo en la Historia mediante la conquista del hemisferio nuevo.

La pugna de latinidad contra sajonismo es lo que, de acuerdo con Vasconcelos (1925/1948, pp. 17–18), define su época en la medida en que el conflicto entre ambos surgió en Europa y se ha prolongado hasta instalarse en América. Él propone que los habitantes del Nuevo Mundo, al ser producto de la labor civilizatoria de España y el mestizaje que promovió,

deben sentirse unidos en el concepto de “América hispánica” y, por lo tanto, enorgullecerse y defender su herencia latina. En este sentido, las soberanas naciones americanas no son otra cosa que “repúblicas ibéricas”, las cuales, al reclamar su independencia frente a la Corona española, solo afirmaron distintos nacionalismos que representan una derrota contra los sajones en la lucha por la posesión del continente.

Vasconcelos (1925/1948, p. 19) no reconoce las luchas emancipatorias de las antiguas colonias españolas como la génesis de sus patrias. Señala, en cambio, que “nuestro patriotismo” debe remontarse a su fuente hispánica, al grado de que los pueblos de América deben sentir como propias la derrota de la Armada Invencible y la de Trafalgar.

Es evidente que esta visión hispanista sobre el origen de la patria está en sintonía con aquella que preconizaba Cosmes y, si se quiere remontar aún más en el tiempo, con el pensamiento conservador de Lucas Alamán.

En *La raza cósmica*, el patriotismo no debe sustentarse en un sentimiento de unidad moral o política, tal como lo proponía Molina o Gamio, sino conforme al “alto interés de la raza”. De este modo, en vez de que los habitantes de América se unan en la cultura y tradiciones de cada nación a la que pertenecen, se identificarán con la misión trascendental latina, que obedece:

al designio de constituir [en América] la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia ... Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a su misión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo (Vasconcelos, 1925/1948, p. 27).

La quinta raza, fin último de la misión étnica y continental de los pueblos de América, será resultado de la mezcla de las otras cuatro razas que habitan el mundo. Sin embargo, el mestizaje mediante el cual se plantea esta síntesis está imbuido de un proceso de aculturación en donde los caracteres del blanco predominarán sobre los del negro, el indio y el mogol (Vasconcelos, 1925/1948, p. 36).

Vasconcelos denuncia el darwinismo y su interpretación social como el instrumento cientificista que los ingleses utilizaron para arrogarse la preponderancia sobre las demás razas. En *La raza cósmica*, el darwinismo cambia de signo y pasa de lo social a lo místico al considerar las cualidades espirituales de cada raza como uno de los criterios para su selección evolutiva: “El mestizo y el indio, aun el negro, superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales” (Vasconcelos,

1925/1948, p. 46). Este darwinismo místico será regido, al mismo tiempo, por un criterio estético (Jerade, 2015, pp. 268, 273), el cual dejará al gusto por lo bello la selección de las cualidades que se desee hacer predominantes en las distintas generaciones que conduzcan a la quinta raza:

Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas, y los mejores especímenes irán ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico ... El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación (Vasconcelos, 1925/1948, p. 46).

El hispanismo que Vasconcelos profesa en *La raza cósmica* busca dotar a los pueblos de América de una misión trascendental unida, racial y espiritualmente, en el reconocimiento de España como la Madre patria. Los nacionalismos, entendidos como regionalismos, son la principal traba para que la “América de origen hispánico” cumpla con la misión universal de crear la igualdad entre sus habitantes mediante el exterminio de sus diferencias étnicas, las cuales, a los ojos de Vasconcelos, son correlatos de virtudes y vicios morales, físicos y espirituales.

La revista *Timón* y su impronta contra las políticas posrevolucionarias

Resulta elocuente que el posicionamiento hispanista de Vasconcelos en torno al mestizaje y las nociones de raza y patria solo se acentúa con el paso de los años. Tras su derrota en las elecciones presidenciales extraordinarias de 1929 ante el candidato oficial Pascual Ortiz Rubio, Vasconcelos inició un exilio que lo llevó por Latinoamérica, Europa y Estados Unidos, travesía durante la cual publicó *¿Qué es la Revolución?* (1937), antología de artículos que constituyen una abierta crítica contra el Estado posrevolucionario, y *¿Qué es el comunismo?* (1936), otra antología en la que expone su progresiva adhesión al bando nacionalista de la guerra civil española.

Una vez que Vasconcelos regresa a México en 1940, Arthur Dietrich, agregado de prensa en nuestro país y exjefe de la Gestapo en España (Gojman, 1998, p. 122), se pone en contacto con él para ofrecerle la tarea

de dirigir la revista *Timón*. Vasconcelos aceptó y fungió como director durante las 17 entregas que se publicaron semanalmente entre marzo y junio de ese mismo año, hasta que Lázaro Cárdenas canceló la revista.

La composición material de *Timón* la acercaba mucho a la apariencia inocua de las revistas que por esa época se encontraban en boga en Estados Unidos: formato tabloide, portada a colores y hasta 52 páginas impresas en offset con tres tipografías distintas (Aguilar, 2007, p. 151). Sin embargo, su contenido – mayormente compuesto por artículos y notas en donde se defendía la hispanidad y los posicionamientos a favor de los regímenes de Hitler, Mussolini y Franco – la delataba como una revista de corte filofascista.

El 27 de abril de 1940, en el número 10 de *Timón*, Vasconcelos publicó el artículo “Indigenismo político”, una crítica contra las políticas públicas expuestas durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano para remediar el rezago de los indios. Solo al inicio, en clara confrontación con las propuestas de Sierra, Vasconcelos (1940) señala la imposibilidad de educar a las masas, sin importar que estas sean “de población mixta, o de población homogénea” (p. 7). Derivado de la observación anterior, reformula el resquemor político que Pimentel y Lucas Alamán experimentaban al hablar de indígenas “civilizados”. La diferencia estriba en que a Vasconcelos no le preocupa que los indios educados se rebelen contra el régimen, sino que, tras una revolución, la facción “impreparada”, representada por ellos, gane el poder con el único fin de “destruir”.

Más adelante, Vasconcelos (1940) desestima las necesidades estructurales de los pueblos indígenas frente a las más perentorias necesidades de esa “leve capa de sangre española o semiespañola que constituye nuestra clase media de ciudad y campo” (p. 7). Asimismo, denuncia como “imaginaria” la opresión sistemática sobre los indios y los equipara en vulnerabilidad a los criollos:

Pues a propósito de esta tan pregonada explotación del indio, cabe aclarar que no existe hoy en México clase acomodada que se dedique a explotar indios o criollos, como no sea la clase de los políticos y los líderes. Lo cierto es que nadie explota al indio con preferencia de otro sector de la población. (p. 7)

Por último, Vasconcelos (1940) vuelve sobre el tema de la educación y señala que el desamparo y la ignorancia de los indios aumentaron desde que la Iglesia perdió el derecho de educar: “y con ello interrumpimos la labor gloriosa de tres siglos de coloniaje que logró ella sí, la incorporación del indio a lo mexicano, es decir, a lo español mismo” (p. 7).

Al señalar que “lo mexicano” es “lo español”, Vasconcelos subraya el hispanismo como el elemento proteico de la identidad nacional e implica, al mismo tiempo, que la legítima patria de los habitantes del país no es una idea independiente y soberana, sino un trasunto de España. En suma, Vasconcelos, prolongando el pensamiento conservador de Alamán, Cosmes y demás hispanistas decimonónicos, reaviva el debate sobre la paternidad de la nación. Por si quedaran dudas respecto de la filiación política del maestro de la juventud de América, un año después, en 1941, publica el libro *Hernán Cortés: creador de la nacionalidad*.

Si el Primer Congreso Indigenista Interamericano señala la consolidación de la etapa institucional del indigenismo, el artículo de Vasconcelos también representa un hito, pues revela que el hispanismo y el pensamiento conservador sobrevivieron al siglo XIX y tomaron forma de crítica contra las políticas públicas del Estado posrevolucionario. En suma, donde la reacción aún veía a indios rezagados e irremediabilmente sumidos en la miseria, el indigenismo de la primera mitad del siglo XX vio a una clase oprimida lista para su emancipación.

Conclusiones

El recorrido por las teorías del mestizaje en México, desde el siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, nos permite apreciar que la cuestión indígena no fue un asunto periférico, sino el núcleo mismo de las disputas sobre la construcción de la identidad nacional. México, en la mirada de los intelectuales de este periodo, solo podía ser imaginado mediante un manejo político de la diversidad: ya fuera mediante la asimilación racial y cultural del indio; al cuestionar la legitimidad histórica de los criollos como grupo dirigente; o exaltando al mestizo al subrayar su papel de actor social predestinado a encarnar la idea de patria. De este modo, las categorías raciales devinieron en instrumentos de clasificación al servicio de proyectos nacionales contrapuestos.

Las soluciones en torno al papel de la diversidad étnica en el recién emancipado país derivaron de la influencia de corrientes de pensamiento europeas. El positivismo y el darwinismo social alimentaron la idea de que la homogeneidad racial era condición del progreso. Y en un eco de esta postura, el liberalismo propuso al mestizo como el grupo humano predominante en la población, cuyos intereses políticos presentaban mayor uniformidad y, por lo tanto, servían mejor al proyecto de conformar la identidad de la nación. En este contexto, Pimentel imaginó al indio como un obstáculo a superar, Riva Palacio le otorgó el pasaporte de la legítima mexicanidad mediante su mezcla con los criollos y Justo Sierra

lo describió como un pueblo pasivo, destinado a integrarse solo mediante el mestizaje y su educación. Las dos últimas propuestas consolidaron el vínculo entre “ser mexicano” y “ser mestizo”, desplazando tanto a indígenas como a blancos de la narrativa central de la nación.

La Revolución mexicana introdujo un giro al abrir paso a un indigenismo institucional que, aunque paternalista, buscó incorporar a los indígenas en la vida nacional. Gamio propuso un mestizaje cultural y científico que reconocía la diversidad y la necesidad de políticas sociales para garantizar condiciones equitativas de desarrollo. Vasconcelos, en contraste, resignificó el mestizaje en clave mística e hispanista. Así, reunió a las antiguas colonias españolas del continente bajo la designación de “América hispánica” y les atribuyó una misión trascendental en consonancia con los designios de su herencia latina, cuya figura matriz y espiritual era España. La tensión entre estas propuestas revela que la nación mexicana se pensó no solo hacia adentro – como integración de sus propios pueblos – sino también hacia afuera, como parte de un proyecto continental.

Al final, lo que emerge de este panorama es la constatación de que la identidad nacional mexicana se construyó, en buena medida, a partir de la exclusión, idealización o transformación del indio, de la negación del criollo y de la centralidad otorgada al mestizo. El mestizaje funcionó como narrativa de cohesión y política de Estado, aunque también devino en mecanismo de silenciamiento y asimilación. Reconocer esta historia crítica no implica negar los procesos que dieron forma a la nación, sino entender que detrás de la exaltación del mestizo y de la idea de patria se esconden conflictos no resueltos sobre el lugar de quienes se identifican como indígenas y sus comunidades. La reflexión sobre estas tensiones aún representa un punto indispensable para comprender tanto los orígenes del México moderno como los retos actuales en torno a la diversidad cultural y étnica del país.

Lista de referencias

Fuentes primarias

- Gamio, M. (1916). *Forjando patria: pro nacionalismo*. Librería de Porrúa Hermanos.
- Molina Enríquez, A. (1909/2016). *Los grandes problemas nacionales*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Pimentel, F. (1903). Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México, y medios de remediarla. *Obras completas de D. Francisco Pimentel* (Tomo III). Tipografía Económica. (Trabajo original publicado en 1864).

- Riva Palacio, V. (1882). *México a través de los siglos* (Tomo II). Ballescá y Compañía Editores.
- Sierra, J. (1957). México social y político. *Evolución política del pueblo mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 1889).
- Vasconcelos, J. (1940). Indigenismo político. *Timón*, 1(10), 7.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. Editora Espasa-Calpe Mexicana. (Trabajo original publicado en 1925).

Literatura secundaria

- Aguilar, H. O. (2007). Ese olvidado nazi mexicano de nombre José Vasconcelos. *Istor*, 8(30), 148–57.
- Bartolomé, M. A., Robinson, S. S. y Lafaye, J. (1971). Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica. *Journal de la Société des Américanistes*, 60, 291–98.
- Basave, A. (1992). *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En A. Warman, M. Nolasco, G. Bonfil Batalla, M. Olivera y E. Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 39–65). Nuestro Tiempo.
- Fábregas Puig, A. (2021). *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. El Colegio de México.
- Falcón, R. (1996). *Las rasgaduras de la descolonización: españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*. El Colegio de México.
- Gojman Goldberg, A. (1998). *La acción revolucionaria mexicanista: los camisas doradas, 1934–1940* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Athenea Digital de la Facultad de Filosofía y Letras.
- González Salinas, O. F. (2016). La utopía de forjar una sola raza para la nación: mestizaje, indigenismo e hispanofilia en el México posrevolucionario. *Historia y Memoria*, 13, 301–30. <https://doi.org/10.19053/20275137.5207>
- Granados, A. (2002). *Los debates sobre España: el hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX* [Tesis doctoral no publicada, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio de El Colegio de México.
- Jerade, M. (2015). Antisemitismo en Vasconcelos: antiamericanismo, nacionalismo y misticismo estético. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 31(2), 248–86. doi:10.1525/mex.2015.31.2.248

- Korsbaek, L. y Sámano-Rentería, M. A. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), 195–224.
- Krotz, E. (1998). El indigenismo en México. En D. Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura* (pp. 163–78). Editorial Trotta.
- López Beltrán, C. (2011). *Genes (&) mestizos: genómica y raza en la biomedicina mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México; Ficticia Editorial.
- López Caballero, P. (2018). Introducción. En P. López Caballero y C. Giudicelli (Eds.), *Regímenes de alteridad: Estados-nación y alteridades indígenas en América Latina, 1810-1950* (pp. xxvii–xxxviii). Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes.
- Masferrer León, C. V. (2021). La memoria del racismo y las pedagogías del olvido en México. En J. Tipa, S. Velasco Cruz y U. Nuño Gutiérrez (Eds.), *Expresiones contemporáneas del racismo en México: cuerpos, medios y comunicación* (pp. 187–206). Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara.
- Mijangos Díaz, E. y López Torres, A. (2011). El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionario. *Signos Históricos*, 13(25), 42–67.
- Navarrete Linares, F. (2016). *México racista: una denuncia*. Grijalbo.
- Nolasco, M. (1970). La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo. En A. Warman, M. Nolasco, G. Bonfil Batalla, M. Olivera, y E. Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 66–93). Nuestro Tiempo.
- Pérez Vejo, T. (2003). La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico. *Historia Mexicana*, 53(2), 275–311.
- Sanz Jara, E. (2010a). Continuidades en el discurso intelectual y político mexicano sobre los indígenas, siglos XIX y XX. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 51, 83–118. <https://doi.org/10.35830/treh.vi51.1085>
- Sanz Jara, E. (2010b). La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas (1968–1994). *Documentos de Trabajo del Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos*, 12, 1–21.
- Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 2(3), 11–44.
- Urías Horcasitas, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México, 1920–1950*. Tusquets Editores México.
- Velázquez, M. E. e Iturralde, G. (2016). Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento. *Anales de Antropología*, 50(2), 232–46. <https://doi.org/10.1016/j.antro.2016.05.002>

- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México.
- Zermeño Padilla, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Memoria y Sociedad*, 12(24), 79–95.
- Zermeño Padilla, G. (2017). *Historias conceptuales*. El Colegio de México.