

A temporalidade da Nação. México, indigenismo e revolução. 1910-1940.¹

Rafael Antonio Rodrigues

*Bacharel e Licenciado em História e
mestrando do Programa de Pós-
Graduação de História da Universidade
de Brasília (UNB).*

*“Somos, por primera vez en nuestra historia,
contemporáneos de todos los hombres”*

Octavio Paz. El laberinto de la soledad.

*“Una nación se constituye no solamente por un pasado
que pasivamente la determina, sino por la validez de un
proyecto histórico capaz de mover las voluntades
dispersas y dar unidad y transcendencia al esfuerzo
solitario”.*

José Ortega y Gasset. Citado por Oc. Paz.

El Laberinto de la soledad.

¹ Artigo realizado como conclusão da disciplina Teoria e Metodologia da História, ofertada por Thiago Gil e Tereza Kirschner no segundo semestre de 2012 pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (Unb).

Introdução

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 (VILLOORO, 1996:213).

Com o estopim da revolução de 1910 no México, as culturas indígenas por fim emergiram ao palco da história mexicana como personagens centrais e fundamentais da mesma. Não havia mais como negligenciá-las e omitir sua presença na história. Uma vez essas realidades postas como categorias pertencentes ao tempo presente e não mais apenas como fetiche histórico, tratava-se de compreendê-las enquanto fenômeno atual que se impunha ao homem da revolução.

A emergência da questão indígena plasmada pelo contexto revolucionário recolocava 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, a civilização ocidental e a mesoamericana (BATALLA, 2009). O choque de civilizações evidenciado pela Conquista produziu um profundo mal estar histórico, que fez reviver na consciência mexicana revolucionária a prévia posta pelo político-jornalista Héctor Pérez Martínez quando diz que “el conflicto entre Cuauhtémoc y Hernán Cortes vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer”.²

Neste artigo, queremos problematizar as maneiras pelas quais esta antiguidade indígena mexicana é resignificada e reelaborada dentro de um novo arcabouço conceitual, que tenta forjar, por sua vez, uma nova temporalidade para a nação. Neste sentido, os múltiplos tempos que permeavam a história mexicana, característico em função de seu complexo mosaico de culturas autóctones, serão submetidos a uma narrativa histórica que eliminará suas fraturas e tensões para alinhá-los a uma

² MARTÍNEZ, Héctor Pérez. Cuauhtémoc: vida y muerte de una cultura. México: Espasa Calpe, 1948. Pág. 219.

historicidade unívoca e total. Desta forma, tempos historicamente dissonantes e díspares entre si, deflagrados ao longo da experiência mexicana, serão esvaziados de seus conteúdos e ritmos diferenciados para serem vinculados às premissas de um regime de historicidade tal como cunhado pela modernidade do Estado-Nação.

A emergência da questão nacional posta pelo regime revolucionário, que se apodera do poder em 1920 e que se reivindica o legítimo herdeiro da história e revolução mexicana,³ será categórica em afirmar um novo tempo para a nação, um tempo no qual, todos aqueles reivindicados como partes integrantes da mesma, partilhem da experiência de vivenciar um tempo comum, unívoco, aquilo que Benedict Anderson, apropriando-se de Walter Benjamin, chamou de “o tempo vazio e homogêneo da nação” (ANDERSON, 2008).

Para tal, nos chama a atenção, a relevância e o papel fundamental que o nascente discurso antropológico e indigenista mexicano desempenharam no *constructo* deste novo *locus nacional*. A nova *intelligentsia* mexicana não hesitará em projetar à alteridade índia, um princípio de igualdade que possibilite a edificação da ideia de um Eu Coletivo. Como já demonstrara a experiência de nação e modernidade no velho mundo, que adveio com a revolução francesa e estadunidense, a nação deveria ser formada por um todo coeso e uniforme, que não aceita o fragmentário, o disperso, o descontínuo (VILLORO, 1996).

Da seguinte maneira, a antropologia aparece como uma peça chave na medida em que se constituirá em um discurso especializado no México, capaz de converter este ente até então estranho à nação (os índios), em um estratagema central da mesma, o amago de seu fundamento histórico. Não à toa que, em 1917, já próximo ao cessar fogo das pugnas em conflito aberto na revolução, é criado, junto à *Secretaria de Agricultura y Fomento*, a *Dirección de antropologia*, órgão que fará das culturas aborígenes, objeto de estudo clássico desta disciplina, uma matéria de interesse também do Estado.

³ Em 1920, após uma década de guerra civil, a facção do estado de Sonora – situado ao noroeste do México, fronteira com os EUA – liderado por Álvaro Obregón e Plutarco Elias Calles – os dois presidentes mexicanos da década de 20 – conseguem por um fim (parcial) ao conflito armado e dotar novamente o país de certa estabilidade política/social. Por isso, ao nos referimos ao grupo de Sonora, estamos referindo-nos ao grupo que triunfou e se apoderou do Estado em 1920, e que lhe coube fundar o novo regime revolucionário, o qual é aqui objeto de nossas reflexões.

Por detrás de tal empreendimento estava Don Manuel Gamio, o antropólogo que dará à antropologia e à prática indigenista mexicana o status de ciência, esta nova autoridade discursiva que havia recentemente ocupado o lugar da igreja na explicação e fundamentação do mundo aborígine no México. Junto àquele que fora seu tutor na universidade de Columbia em Nova York, o antropólogo alemão radicado nos EUA, Franz Boas, eles serão parte do grupo que fundará, em 1911, a *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana* na Cidade do México, instituição então de maior prestígio acerca das culturas índias mexicanas.

Como diretor da *Escuela* desde 1917, Manuel Gamio – convencido de que o problema de pobreza e marginalidade indígena era de natureza social, e não cultural – chefou um grande projeto antropológico/arqueológico sobre o Valle de Teotihuacán, que resultou em uma obra canônica para a antropologia e a arqueologia americanas, assim como para áreas afins: *La población del Valle de Teotihuacán*, 1922 (FLORESCANO, 2005). No entanto, após haver deixado o cargo de *Inspector General de Monumentos Arqueológicos* da *Secretaria de Educación Pública*, um ano antes de assumir a nova *Dirección de Antropología*, Gamio nos havia deixado, além de um enorme número de artigos, ensaios e estudos acerca das populações indígenas de seu país, um outro livro que ganhou grande destaque entre os meios acadêmicos e intelectuais da época, e que ocupa aqui o cerne de nossa inquietação. Trata-se do *Forjando Pátria*, publicado primeiramente em 1916, e reeditado inúmeras vezes até os dias atuais.

Ora, o prestígio que gozou o livro em sua época não é ocasional. A necessidade de se criar uma ordenação de códigos e significados às culturas indígenas, em sintonia com o novo imaginário nacional que os caudilhos de sonora queriam fundar, se colocava à ordem do dia. Assim como da necessidade de se 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).

A antropologia, assim como várias outras manifestações de caráter político-cultural, como as artes plásticas (Muralismo), a literatura, o cinema, a música, a

historiografia, etc. será incubada de forjar o novo rosto nacional e, subsequentemente, fundar esta nova temporalidade para a nação, que o Estado almejava para si. Nesta perspectiva, o livro de Gamio aparece como um dispositivo teórico ideal, respaldado pela ciência, no sentido de cumprir com tal demanda.

O livro nos mostra como o saber antropológico pode ser uma excelente técnica e ferramenta na conversão dos caracteres indígenas em um novo protótipo 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.⁴

As noções de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”, criadas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck, nos servirão de auxílio para problematizar as formas como nosso autor (Manuel Gamio), e os circuitos intelectuais hegemônicos nos quais ele estava inserido, entende os novos tempos turbulentos provocados pela revolução. Na medida em que se baixavam as armas e se procurava deter o fluxo caótico das balas, urgia-se que o sangue derramado fosse legitimado e dotado de um sentido que elevasse a revolução a uma nova idade dourada da história mexicana.

Um Novo tempo para a nação

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

⁴ Aqui nos valem das considerações feitas por Michel Foucault acerca das relações entre a produção de saberes e às redes e mecanismos de poder. Poder aqui deve ser entendido 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 sócio/cultural, 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 (Foucault, 1975). Sobre as relações entre Antropologia (Indigenismo) e poder no Brasil ver: Souza, Antonio Carlos Lima. 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.

A revolução mexicana – e ao falar de revolução nos referimos ao projeto hegemônico e Gaminiano de nação – produz uma grande ruptura com as antigas maneiras de se ver e entender o passado indígena pré-hispânico. Se, à época do Porfiriato, este passado era uma idade mítica e fundacional da Pátria e nação mexicana, ele residia, porém, em uma época soterrada, inacessível, superada pelo desenrolar unilinear da consigna positivista que o regime porfiriano tornou sua: Ordem e Progresso.⁵ Como vimos justo no início do texto, com a revolução, esta antiguidade indígena deixa de estar enterrada nos porões de um tempo morto e ausente para converter-se em uma realidade viva, comunicante, participe do tempo presente (VILLORO, 1996).

A grande questão trazida à tona pelo levante revolucionário foi a de se compreender a questão indígena como um problema contemporâneo, algo que não se podia confinar mais aos confins da história. À diferença das outras rebeliões que explodiram ao longo da história mexicana, a figura indígena não podia mais ser negligenciada e colocada para as margens das fronteiras da nação.

O imaginário criado a tona pela revolução fazia do índio o seu novo protagonista, aquele que guardava em si os segredos e a áurea da então chamada mexicanidade. Manuel Gamio fará da *raza indígena* o grande propósito do projeto nacional da revolução. Segundo nosso autor, todos os demais projetos de nação anteriores à

⁵ A expressão Porfiriato designa o período entre os anos de 1876 e 1911 em que Porfirio Díaz controlou a presidência do país. O Caudilho governou o México pelo mandato de seis eleições presidenciais consecutivas, com a breve interrupção de seu compadre Manuel Gonzáles que governou o México entre 1880 e 1884, formando um total de 30 anos no poder. Seu governo foi caracterizado como uma ditadura recheada por eleições fraudulentas, corrupção, um excessivo poder executivo em detrimento dos poderes legislativo e judiciário e um personalismo marcado por uma rede de poder na qual se revezavam aqueles que eram amigos do presidente. Seu regime é considerado também como aquele 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 se ocupava de escoar as produções de prata e cobre do interior do país 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, Daniel Cosío. *Historia Moderna de México*. El Porfiriato: vida política interior, primera parte. México: DF, Hermes, 1970.

revolução fracassaram, pois eles eram incapazes de compreender a “essência contida” da alma mexicana.

Como diz o próprio Gamio:

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 (2006:6).

Ao se valorar este passado indígena enquanto tempo presente, um novo espaço de experiência se abria ao homem da revolução. Este tempo passado feito presente, possibilitava, enfim, ao mexicano reconciliar-se consigo mesmo, positivando suas tradições como temporalidades contemporâneas à cultura e ao pensamento universal. Ou como coloca Octavio Paz, a revolução é 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.” (PAZ, 2009:198-199).

Não obstante, se o tempo passado era uma *inmersión de México en su propio ser* (Idem), convidando o mexicano a encontrar-se consigo mesmo em um movimento de retorno à esta antiguidade, o futuro não era para menos. Uma vez feito as pazes com seu passado indígena, a nação mexicana podia novamente retomar sua marcha, interrompida pela revolução, rumo ao sonho de uma modernidade ocidental. Ora, o flerte com a ideia de um futuro promissório e grandioso, a Belle Époque, o ápice da cultura e civilização ocidental, nunca deixara de ser o grande norte referencial para a ideia de nação e história mexicana.⁶ Com a revolução, este horizonte de expectativas ganha apenas uma outra feição, a de uma modernidade capitalista *a la mexicana*, isto é, uma modernidade povoada de rostos indígenas e camponeses, fiel à *alma del Pueblo*.

O grande dilema da revolução é dar uma solução ao embate e à confrontação destes dois gigantes históricos, tempo passado e tempo futuro. A nação precisava criar uma síntese que conseguisse reunir estas duas experiências históricas em uma mesma

⁶ 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.

trama e narrativa nacional, congruente, coesa e total. Don Manuel Gamio dará uma resposta bem simples e concisa. Para o nosso autor, o grande empecilho que impede do México de realizar-se enquanto um ente total – leia-se nação mexicana – é o fato do país estar fragmentado em uma multidão de grupos étnicos-raciais-culturais heterogêneos e ignorantes entre si. A ponte que poderá reunir estes distintos espaços e temporalidades em um novo tempo para a nação será aquela possibilitada pela imagem do *mestizo*.

O *mestizo* será o lugar de encontro, um tempo-espaço no qual as dissonâncias políticas-culturais serão esfaceladas em prol da necessidade de se forjar um Eu coletivo, uno e indivisível, para a nação. O *mestizo* será a camisa de força na qual toda a pluralidade étnica-cultural deverá ceder à ideia de uma unidade e homogeneidade nacional (SEGATO, 2007), àquilo que Homi Bhabha chamou de Muitos como UM (BHABHA, 2010). Este *mestizo* será ainda a concretização do *Nuevo Hombre* mexicano; um modelo identitário/racial ideal, que reuniria em si os fatores raciais e históricos condicionantes para o aparecimento daquilo que seria a raça melhorada, a mais apta e evoluída dentre todas as demais até então existentes na história.⁷

Na realidade, a figura indígena no projeto de Manuel Gamio, figura apenas como um ente passageiro na história, porque o *grupo de sangre mezclada*, quem Gamio coloca como a classe média pensante do país, é “la cultura nacional, la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo etnicamente homogénea, la sienta y comprenda” (GAMIO, 2006:98). Ainda que o antropólogo mexicano esteja embebido na tradição antropológica do relativismo cultural, daquele que fora seu grande mestre, o já citado Franz Boas, o primeiro, apesar de se esforçar em mostrar que ambas civilizações possuem *iguales aptitudes intelectuales* de desenvolvimento, dirá que o índio:

⁷ A ideia de um “Novo Homem” mexicano será 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, *la raza cósmica*, seria o que ele denomina 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, seria a mais avançada e capacitada intelectual e espiritualmente. Ver VASCONCELOS, José. “La raza cósmica” In: *José Vasconcelos. Obras completas*, vol. I, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1967.

(...) 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. (Idem:95).

Isto é, se os aborígenes deixavam de ser apenas passado para se tornarem presente, eles perdiam sua historicidade, seu sentido próprio e singular de ser e estar na história. Se a revolução logra situar o indígena à ordem do dia, este deslocamento não se dá sem o preconceito de que às culturas indígenas lhes faltavam história, ou melhor, historicidade. Para Gamio, o desafio da revolução é fazer com que essas culturas aborígenes, conduzidas corretamente pela antropologia, consigam saltar seus 400 anos de atraso, e assim, acompanhar a corrida rumo às tentações do progresso ocidental.⁸

A preocupação e a novidade que a obra de Gamio nos traz é a de que as populações indígenas devem ser submetidas a uma análise sistemática e científica – antropologia – que possa produzir conhecimentos estratégicos sobre as mesmas, de modo a facilitar o seu ingresso na civilização ocidental. A respeito disso Gamio nos diz:

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 (Idem:25).

Desta maneira, a antropologia deve operar de modo a construir uma inteligibilidade legítima acerca de seu objeto de estudo, de tal forma que se torne possível conhecer as causas de seu atraso histórico, assim como os caminhos mais adequados para inseri-las na civilização branca, ocidental. Ora, conhecer estas sociedades indígenas se faz tão necessário porque, ao compor a maioria da população,

⁸ A respeito desta a-historicidade indígena, a crítica da historiadora Itzel Rodríguez é aqui crucial. Para a autora, uma vez inserido dentro dos cânones deste tempo “vazio e homogêneo”, as culturas indígenas perdiam 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. Tal preposição, está ostentada numa ideia de um Ser mexicano para além da história, uma “meta-mexicanidade” (Itzel Rodríguez, 2009).

75% segundo Gamio (2006:7), tirá-las de sua condição de atraso histórico é na verdade tirar a condição de atraso do próprio mexicano. Isto porque, como vimos, para Gamio, em sintonia com o nacionalismo revolucionário do Regime de Sonora, o indígena é entendido como parte integrante da massa mexicana.

Desta forma, a solução da mestiçagem é aquela única capaz de fazer com que os indígenas não desapareçam completamente, pois, como coloca Agustín Basave, “(...) más que su desaparición (Indígenas), Gamio quiere su reencarnación en mestizos” (2011:126). Basave agregará ainda que:

Contrapuntualmente romántico y pragmático, Gamio llega por último a la conclusión de que el indiano abolenjo 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 (Idem:126).

De tal maneira, 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 local (indígena, pagã e mexicana), tempo futuro e tempo passado (VILLORO, 2009). Ainda que com Gamio o indígena contemporâneo deixe de ser um lastro e um peso morto para ser compreendido e valorizado enquanto uma experiência histórica/cultural diferenciada, sua especificidade identitária deve ser abandonada para que este possa libertar-se de sua condição de isolamento, pobreza e miséria e, assim, somar-se ao desenvolvimento de uma cultura autenticamente nacional e, deste modo, vincular-se aos avanços da chamada história universal.

Dessa maneira, se, dentro dos parâmetros postos pelo indigenismo moderno, o indígena deveria incorporar-se ao mundo ocidental através não mais de uma imposição violenta, mas sim através de um diálogo que levaria em conta as contribuições de ambas matrizes civilizacionais, claro está que os que estabelecem as regras do jogo acerca do procedimento de tal diálogo e intercâmbio racial/cultural são sempre os não índios profissionais – isto é, indigenistas – que assumem para si os interesses daquilo que se constituía então em seu “objeto” de estudo: as sociedades indígenas.

Desse mesmo modo, dentro desse “diálogo” e promoção dessa cultura e “raça sincrética”, na qual deveria prevalecer aquilo que haveria de melhor em cada universo

cultural, caberia a esses mesmos profissionais selecionar aquilo que se enquadraria como positivo e aproveitável nessas sociedades e aquilo que, por sua vez, seria desprezível e descartável. Trata-se, assim, de solidificar uma política de domínio cultural que anule o poder de decisão dos próprios índios a um sistema de controle alheio às suas comunidades (BATALLA, 2009).

Assim sendo, o indigenismo moderno mexicano e seu subsequente projeto de mestiçagem constituem-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 (indigenismo moderno), estas 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 de suas particularidades e metamorfoseadas em uma nova massa uniforme e coesa (*mestiza*), que propiciaria a tão sonhada e cobiçada unidade mexicana, para que, enfim, México pudesse constituir-se em um “autêntico” Estado-nação.

Conclusão

Já dizia Octavio Paz, citando 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 (PAZ, 2009:191). Ora, o tempo para a nação reivindicado pelo Estado-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 europeia e estadunidense, 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, essa pretensão de igualdade histórica/política/cultural.

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), deverá ser borrado da história da nação. Isto porque a nação precisa da sensação de simultaneidade, da co-vivência do tempo “vazio e homogêneo” de Benedict Anderson, no qual todos se percebam como partícipes de um tempo comum, coeso, não fraturado. Um tempo no qual, passado, presente, futuro estejam alinhados em uma única narrativa e trama histórica, de modo a expulsar para as margens da nação, todo regime de historicidade que não seja concomitante à temporalidade que se ergue triunfante com a revolução.

Desta forma, quisemos evidenciar o papel que a intelectualidade revolucionária, mais propriamente a antropologia de Manuel Gamio, desempenhou na elucubração deste novo *locus nacional*, possibilitando ao Estado revolucionário, o prestígio e legitimidade que este precisava para deter o fluxo caótico do período das balas e se constituir como a *nueva religión política mexicana* (LARA, 2010). Por conseguinte, as relações entre antropologia e Estado, entre saber e poder (FOCAULT, 1975), vão fazer do discurso antropológico e da ciência, o único lugar legítimo e possível para se confabular uma imagem de Verdade e Veracidade acerca das populações aborígenes. Mais do que isso, a antropologia dirá quem são elas e que função elas desempenham no *constructo nacional*.

Logicamente, esta nova temporalidade estava longe de gozar da autêntica homogeneidade tão requerida. Como nos alerta o cientista político indiano, Partha Chatterjee, a nação pertence, antes de tudo, a um tempo denso, descontínuo, heterogêneo. O tempo “vazio e homogêneo” de Anderson existe apenas enquanto abstração de uma falsa totalidade. O tempo das populações reais, dos distintos grupos étnicos/políticos/culturais, se apropria do discurso nacional de formas as mais díspares imaginadas, atualizando-o conforme seus códigos culturais prévios à emergência da modernidade nacional, sem deixar de vivenciar e experienciar as suas peculiares formas de ser e estar na história (CHARTTEJEE, 2007).

No entanto, se o tempo desta modernidade nacional não é homogêneo, ele é sim hegemônico. E daí resulta necessário entendê-lo como fruto de relações assimétricas de poder, que se disputam por detrás das redes que edificam o imaginário nacional (VILLORO, 2002). De tal forma, a temporalidade da nação revolucionária, que se quer participe desta suposta marcha inexorável rumo ao progresso e à modernidade capitalista, é nada menos do que o projeto de uma pequena elite, que é, por sua vez, capaz de se apoderar de novas técnicas e instrumentos de poder que a coloque em uma posição privilegiada sobre os demais grupos sócio-culturais (Idem).

Como vimos, a solução *mestiza* colocada por 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 era uma realidade a realizar-se não no tempo exato da revolução, mas sim em um tempo que poderíamos chamar de pós-revolucionário, um tempo que residia no futuro, não no presente. A grande crítica de nosso antropólogo está voltada para o seu tempo, porque, como vimos, a nação não pertence a este tempo fragmentado e descontínuo, de populações étnica e culturalmente heterogêneas. A respeito disto Gamio nos diz:

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. (Op. cit.:18)

Assim, para o homem contemporâneo à revolução, a realização plena da nação existe somente enquanto expectativa que se projeta ao futuro, revelando os caminhos que deverão ser seguidos para se consumir tal projeto nacional. Desta forma, é desenhado um sentido de historicidade previamente definido, tal e como aponta o horizonte de expectativas que se vislumbra à época. Para alcançá-lo é preciso ajustar-se aos cânones daquilo que materialmente encarna as premissas desse futuro e regime de

historicidade. A concepção histórica da *Geschichte*, tal como trabalhado por Koselleck (2006), impõe-se como a marcha triunfal da história, aquela que abarca todas as sociedades, todas as agrupações humanas, ao redor do planeta terra, em um único sentido de historicidade.

Cabe ao Estado revolucionário, e aos intelectuais que trabalham para dar-lhe 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 é, 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, cada vez mais, da corrida rumo ao banquete da civilização. Seguramente, a nação mexicana não queria ficar de fora desta grande e portentosa festa, na qual: “(los mexicanos) por primera vez en nuestra historia, (somos) contemporáneos de todos los hombres” (PAZ, 2009:252).

Bibliografia:

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

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.

Bhabha, Homi K. O local da Cultura In: *Disseminação, O tempo, a Narrativa e as margens da nação moderna*. Belo Horizonte. UFMG, 2010.

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

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

De La Cueva, Alicia Azuela. Palacio, Guillermo. (coordinadores). Mortellaro, Itzel A. Rodriguez. 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*. 1º ed. México: DF; El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2009. Págs. 137-152.

Focault, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.

_____. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1975.

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.

_____. *Memoria Mexicana*. México: Taurus, 2008.

_____. *Imágenes de la patria*. México: DF, Taurus, 2005.

Gamio, Manuel M. *Forjando patria*. México: Porrúa Hnos, 1916.

Lara, José Luis Trueba. El tiempo de la nueva religión política In: *La vida y la muerte en tiempos de la revolución*. México, DF, Taurus, 2010.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Passado. 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.

Martínez, Héctor Pérez. *Cuauhtémoc: vida y muerte de una cultura*. México: Espasa Calpe, 1948.

Marzal, Manuel M. El indigenismo moderno en México In: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad; pról. de Alejandro Rossi. Cuarta Ed. México: FCE, 2009.

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

Souza, Antonio Carlos Lima. 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.

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

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, pág. 26.

_____. Tercer momento. Lo indígena manifestado por la acción y el amor. Precursores del indigenismo actual In: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3º Ed. México: FCE, COLMEX, El Colegio Nacional, 1996. Págs. 209-284.