

El indio, la antropología y la muerte del Hombre. Una ontología “mexicana” del presente

The Indian, anthropology and the death of Man. A “Mexican” ontology of the present

[Artículo de dossier]

Julio Andrés Camarillo Quesada**

Fecha de entrega: 02 de abril de 2024

Fecha de evaluación: 27 de abril de 2024

Fecha de aprobación: 04 de junio de 2024

Citar como:

Camarillo Quesada, J. A. (2024). El indio, la antropología y la muerte del Hombre. Una ontología latinoamericana del presente. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 227–257. <https://doi.org/10.15332/25005375.9808>



Resumen

Con el objetivo de esbozar una ontología del presente, este artículo sigue las transformaciones de la antropología en México en busca de sus condiciones políticas y epistémicas de enunciación. El gobierno mexicano del siglo XIX dedicó múltiples esfuerzos poblar correctamente el territorio, es decir, con una población sana, educada y civilizada. A principios del siglo XX, las políticas indigenistas promovieron *la aculturación de los pueblos indígenas*, pero esta aculturación fue luego denunciada como *etnocida* por una nueva generación de antropólogos, defensores del indigenismo autogestivo y, más tarde, de la valorización de las identidades como capital humano por la metodología neoliberal. El evolucionismo científico dio paso a un paradigma comunicacional, fundamento epistémico de muchas políticas contemporáneas. Es la encarnación misma del tema foucaltiano de la muerte del Hombre como forma de saber, y la ilustración de una nueva episteme.

** Université Paris Cité. Correo electrónico: camarilloquesada@gmail.com

Palabras clave: biopolítica, indigenismo, muerte del hombre, episteme, poder, comunicación, identidad.

Abstract

With the aim of outlining an ontology of the present, this article follows the transformations of anthropology in Mexico in search of its political and epistemic conditions of enunciation. The Mexican government of the 19th century dedicated multiple efforts to correctly populate the territory, that is, with a healthy, educated and civilized population. At the beginning of the 20th century, indigenist policies promoted the *acculturation of indigenous peoples*, but this acculturation was later denounced as *ethnocidal* by a new generation of anthropologists, defenders of self-managed indigenism and, later, of the valorization of identities as human capital by neoliberal methodology. Scientific evolutionism gave way to a communication paradigm, the epistemic foundation of many contemporary policies. It is the very embodiment of the Foucauldian theme of the death of Man as a way of knowing, and the illustration of a new episteme.

Key words : biopolitics, indigenism, death of man, episteme, power, communication, identity.

Introducción: Hacia una ontología latinoamericana del presente después de la muerte del Hombre

Michel Foucault habla de *ontología del presente*, en su comentario homónimo a *¿Qué es la ilustración?* de Emmanuel Kant (Foucault, 1996; Kant, 2012). Foucault nos dice que ahí se manifiesta una pregunta nueva en la filosofía, una indagación sobre lo que significa existir en el momento presente. Kant se preguntaba entonces ¿qué es esto que estamos viviendo y llamamos Ilustración? Y con ello empieza una pregunta que nosotros repetimos, para nuestra propia época, con el fin de comprenderla y comprendernos a nosotros mismos. ¿Qué es esto que estamos viviendo? Al echar una mirada a nuestro alrededor podemos preguntarnos igualmente: ¿qué época es ésta, la nuestra? ¿A partir de cuándo empezamos a ser de otro modo, empezamos a ser lo que somos?

El mismo Michel Foucault nos ofrece una pista en *Las palabras y las cosas*. Recordémoslo, esa “arqueología del saber” describe las capas de discurso que se suceden en el tiempo sucesivamente; es por ello que para Jean-Paul Sartre consideró que se trataba más bien de una “geología” del saber (Sartre, 1966, p. 93). La primera “capa” que Foucault menciona, brevemente, es la *episteme* “renacentista” de las Semejanzas, la cual supone una naturaleza entrelazada por signos secretos que son develados gracias a una interpretación atenta a las similitudes. Le sigue la *episteme* “neoclásica” de la Representación, que supone una correspondencia perfecta entre el mundo y la razón, al grado que su ambición enciclopédica es el ordenamiento y clasificación de todos los objetos del mundo: *mathesis universalis* y *taxinomia*. Esta aventura ve su fin con la *episteme* “moderna”, que recorta la extensión de lo cognoscible a la dimensión de su sujeto de conocimiento, que es el Hombre, el cual le da su nombre a esta forma de saber. Al presupuesto de la edad clásica anterior que asume una razón ilimitada viene a sustituírsele una *analítica de la finitud*, inseparable del surgimiento del hombre como forma del saber.

Desde ese presente parte Michel Foucault para hacer su investigación a través de tres ejes: el hombre que trabaja, el hombre que vive y el hombre que habla. Estos definen los campos respectivos de la economía política, de la biología y de la filología, disciplinas propias de la *episteme* del Hombre. Foucault evita deshistorizar estas disciplinas: durante la *episteme* de la representación, no había economía política, sino un “análisis de las riquezas”; no había biología, sino “historia natural”; no había filología, sino “gramática general”. En otras palabras, era el dominio de la Representación, pues el Hombre *aún* no figuraba. Sus “empiricidades” no eran ni el trabajo, ni la vida, ni el lenguaje. Ahora bien, ¿es sensato decir que actualmente el Hombre *todavía* figura?

Nada garantiza que el Hombre sea la forma última y definitiva del saber. Es más, existen indicios para considerar que las reglas de construcción de nuestros discursos verdaderos se alejan ya de aquellas que se generalizaron en el siglo XIX. Foucault mismo lo señala al final de *Las palabras y las cosas*, al hacer alusión a tres saberes que hacen irrupción en los albores del siglo XX como “contra-ciencias”, es decir como saberes que sin ser irracionales se construyen según reglas muy diferentes de las de los demás saberes de su época: la lingüística, el psicoanálisis y la etnología. Uno adivina que esa singularidad se debe a que anuncian la revolución estructuralista en las ciencias, con la cual “se puede apostar que el hombre se borrará, como en el borde del mar un rostro de arena” (Foucault, 1998b, p. 398).

Una ontología del presente habría de explicar cómo esta episteme, que por el momento llamaremos “estructuralista”, rige al discurso verdadero de nuestra época y se articula con prácticas de poder correlativas. Para ello sería conveniente estudiar el devenir de las contra-ciencias antes mencionadas. La primera candidata sería la lingüística, pionera y modelo de muchos saberes “estructurales” gracias a su radicalidad y la perfección de sus modelos; no obstante, por ello mismo si nos centramos en ella corremos el riesgo de aislar el plano epistémico del plano del poder, y caer en una extrapolación epistemológica.¹ El psicoanálisis no presenta esta dificultad, pues sus efectos de poder aparecen rápidamente en su clínica (objeto de crítica en *Historia de la Sexualidad*). No obstante, como lo dijeron Foucault así como Deleuze y Guattari, su modelo es la familia burguesa occidental, que torpemente se intenta aplicar a los pueblos no occidentales. En cambio, para una ontología del presente latinoamericana, esa rama de la antropología que es la etnología tiene un gran interés, tanto

¹ Foucault alerta de este peligro en su “Respuesta al Círculo de Epistemología” (en Foucault, 2013), un artículo que anuncia lo que será *La arqueología del saber*.

porque su objeto mismo son las sociedades no-occidentales como porque sus efectos de poder son fácilmente visibles y casi demasiado llamativos.

Más particularmente, proponemos centrarnos en la historia del indigenismo mexicano, el cual creó instituciones específicas para ocuparse de la cuestión indígena de la mano de la antropología como saber útil para el gobierno, como examinaremos a continuación.

La antropología indigenista en México

Gobernar es poblar: mejora racial, poblacional y educativa

"Gobernar es poblar", decía el político y jurista argentino Juan Bautista Alberdi. Así resumía un imperativo especialmente importante en las Américas en los albores del siglo XIX. Ante todo, había que fomentar la inmigración europea para poblar las zonas deshabitadas de los jóvenes Estados americanos. No obstante, enseguida se vio que la expresión abarcaba otras preocupaciones sobre la calidad física y moral de las poblaciones nacionales, y adquirió características particulares en cada país. Si uno examina los textos mexicanos y latinoamericanos de la época, descubre que ese "gobierno poblacional" puede declinarse en tres estrategias: promover la inmigración, la educación y el mejoramiento biológico.

En México, este imperativo fue defendido por el jurista José María Luis Mora (1794-1850), figura central del liberalismo mexicano. Fue una estrategia diseñada no sólo para combatir las zonas poco habitadas del norte, sino más adelante también las revueltas indígenas, sobre todo en la región sur, en los campos henequeneros donde trabajaban los indios mayas. Estos últimos se sublevaron contra la explotación de sus patrones blancos, desencadenando un conflicto conocido como la Guerra de Castas (1847-1901). En el norte del país igualmente existieron grandes conflictos de corte étnico-social, que desembocaron en la Guerra del Yaqui (1870-1889). La

élite gobernante, atemorizada, reaccionó de diferentes maneras: algunos se inclinaron simple y llanamente por la exterminación de los indios, mientras que los más ilustrados buscaron una solución menos brutal. El historiador y politólogo Francisco Pimentel (1832-1893), por ejemplo, recomendó la "transformación" de la raza india mediante la mezcla con poblaciones procedentes de Europa, lo que él entendía como la disolución de la raza india en la raza blanca. En la segunda mitad del siglo XIX, nuevas voces matizaron esta visión. Para autores como Vicente Riva Palacio y Andrés Molina Enríquez, ya no se planteaba el blanqueamiento, sino el mestizaje. En todos los casos, los argumentos que sustentan la llamada a la inmigración proceden de los tratados políticos e históricos, que hacen de la evolución de los pueblos la clave interpretativa de la realidad humana. La originalidad misma del discurso historiográfico del mestizaje consiste en concebir una raza nueva o en formación como sujeto de la Historia nacional, mientras en otras latitudes se buscó encontrar la simiente de dichos sujetos en ciertos núcleos étnicos puros. La inmigración entonces fue clave, pero por ello mismo iba acompañada de un proceso de selección cuyos criterios reflejaban una concepción jerárquica de las razas, en la que la cuestión de la cantidad fue sustituida por la de la calidad de la raza. Esta preocupación por la calidad de la inmigración en los países americanos es inseparable de una reflexión sobre la nación deseada. Se trata pues de países en los que la inmigración no se concibe como una afluencia de trabajadores temporales o de solicitantes de asilo, sino como la base de la nacionalidad por venir. No es de extrañar la importancia concedida a la selección de esta inmigración, particularmente abierta a los trabajadores de países industrializados, cuya población podía considerarse portadora de un avance histórico aún no alcanzado en México. Estos criterios de selección nos ofrecen una visión inmediata del ciudadano ideal que el Estado pretende producir dentro de sus fronteras.

Ahora bien, en el siglo XIX, la formación de ciudadanos e individuos libres implicó además de la inmigración selectiva, la aplicación de otras dos estrategias: la educación y el mejoramiento orgánico de su población. Desde hace más de un siglo, México persiguió el mismo objetivo: la construcción de un pueblo nacional homogéneo y uniforme gracias a una educación nacional. Para muchos liberales, ésta era la piedra de toque de la modernización de México, la “panacea del México independiente” (Staples, 1985). Este proyecto arrancó lentamente con la difusión de la enseñanza elemental y el rechazo del monopolio de la Iglesia sobre la educación a finales del siglo XIX. Más tarde se consolidó con la creación de la Escuela Nacional Preparatoria y la Escuela Politécnica. Pese a ello, éstas últimas fueron por mucho tiempo instituciones que se limitaban a formar a una élite urbana.

No fue sino hasta la Revolución de 1910 que la *educación popular* se convirtió en una de las prioridades del gobierno, que creó instituciones capaces de imponerse directamente a los estados federales, como el Ministerio de Instrucción Pública. Pero al mismo tiempo surgieron nuevos problemas. Comparado con los países industrializados europeos, México parece demasiado heterogéneo para modernizarse; y es precisamente por ello que la homogeneización puede ser el objetivo de la educación. Sin embargo, este tipo de educación urbana no podría trasplantarse sin más a las zonas rurales e indias sin que su propio contenido y forma quedaran intactos. A principios del siglo XX, emergen experimentos educativos capaces de proporcionar una educación nacional a las masas del campo y de atender específicamente a los indios, como fue el caso de los internados reservados a los alumnos indígenas, siguiendo el modelo de la Casa del estudiante indígena (1924-1932).

A diferencia de los pedagogos, para un intelectual como Andrés Molina Enríquez, "es absolutamente claro que la escuela, por efusiva que sea, no

puede llevar su acción más allá de los límites orgánicos generales y cerebrales particulares del individuo sometido a tratamiento educativo" (Molina Enríquez, 1909). Evoca así una tercera estrategia, el "mejoramiento" biológico de los individuos, como lo llamó el antropólogo físico Juan Comas (Comas, 1953). Ya no se trata de la transformación de una raza mediante la mezcla, sino de la elevación del estado fisiológico de los individuos a través de la medicina y de un estilo de vida sano y laborioso.

Esta campaña no sólo fue liderada por médicos. Por un lado, fue obra de los defensores de la nueva disciplina de la antropología física, que llegó a México con fuerza con las expediciones científicas que acompañaron la invasión francesa de 1862 y el breve reinado del emperador austriaco Maximiliano de Habsburgo en México (1862-1867). La idea central de la antropología física, proveniente de la escuela francesa de Paul Broca, es que las cualidades espirituales del ser humano están determinadas por sus rasgos físicos, que pueden estudiarse objetivamente mediante la medición de los huesos. La antropometría es, por lo tanto, una herramienta esencial para determinar el estado de una población y seguir sus cambios a lo largo del tiempo, en particular gracias al estudio de los hallazgos arqueológicos. En este marco se encuentran investigaciones como la descrita en la monumental obra *La población del valle de Teotihuacan* del antropólogo Manuel Gamio (1922).

Este *mejoramiento* fisiológico se enfoca en el individuo, pero busca a través de él mejorar o al menos proteger a la población. Esto se ve más claro cuando se le contrasta con lo que en aquella época se conocía como *degeneración*, a veces llamada también *degenerescencia*. Según autores europeos como Benedict-Auguste Morel, Valentin Magna o Cesare Lombroso, los vicios exponen a los hombres a la degradación fisiológica no sólo de ellos mismos, sino también de sus descendientes a través de la "herencia" de los efectos de su vida inmoral e insalubre. La antropología

criminal se inspiró en la teoría de la degeneración y en la antropometría, y sus defensores elaboraron estudios específicamente sobre la población mexicana (Urías Horcasitas, 2000, 2001, 2007). Y, por supuesto, siempre son los indios los que aparecen como portadores de taras hereditarias ligadas a sus malas costumbres, a su alimentación, a su estilo de vida, a sus prácticas esotéricas y a la persistencia atávica de un fondo de salvajismo todavía demasiado reciente y vivo en ellos.

¿A qué se debe la similitud entre las estrategias aquí comentadas? ¿Por qué educar, mejorar, abrir las puertas a la inmigración se hacen eco mutuamente hasta el punto de confundirse en ocasiones? ¿Cómo es posible que mecanismos tan distintos como la aportación de la inmigración blanca puedan calificarse de educar y mejorar a la población? Esta especie de metonimia insistente revela una importante coherencia estratégica entre las diferentes técnicas de formación de la población tratadas aquí por separado. En casi todas partes, tanto en la historia como en la política, la psiquiatría, la antropología, la criminología, etc., vemos un a priori según el cual todo, y en particular todo en el hombre, está en constante desarrollo, que este desarrollo puede variar de ritmo, pero que sigue siendo indiscutible a partir de la observación de su movimiento; que es posible derivar leyes de él, identificar una dirección y unas etapas constantes; finalmente, que es legítimo a partir de ello promover una normalidad.

Sin embargo, si las estrategias mencionadas son similares, en varios aspectos no dejan de entrar en conflicto entre ellas: la educación cívica de los primeros liberales republicanos es “lo contrario” de una política de fomento de la inmigración blanca, pero sólo porque para los escépticos o los detractores del alcance de la educación formal sólo la inmigración puede servir de educación eficaz. Y tantos “mejoradores” del ser humano, ¿no están convencidos, a su vez, de que la raza mejora no por la alquimia de las mezclas raciales ni por la educación formal, sino sobre todo por el trabajo

minucioso de la medicina sobre la higiene corporal, la alimentación, el hábito del trabajo productivo y la depuración de las prácticas nocivas, supersticiosas o de dudoso efecto?

En la Nueva España de hasta principios del siglo XIX, el indio ni siquiera era percibido como una realidad con una realidad propia o intrínseca. Era una entidad jurídica que las Leyes de Indias reconocían y que la república independiente decidió proscribir de su constitución igualitaria y cívica. Pero a mediados del mismo siglo, historiadores y polítólogos ya señalaban que no bastaba con decretar la desaparición del indio para hacerlo desaparecer (Hale, 1972). El indio empezó a ser visto como una entidad socialmente distinta, atrasada y enfermiza, que había que "curar" en interés de la nación. Lo que fue identificado como el "problema del indio" revela en realidad el tipo de gobierno que se está instaurando, para el cual "gobernar es poblar", citando al jurista y político argentino Juan Bautista Alberdi.

Resumiendo lo anterior, se pueden identificar tres estrategias que se han puesto en marcha para "poblar" bien a México (el hecho de que haya cierto isomorfismo entre ellas, al grado de entrar en competencia, es lo que permite identificarlas como estrategias mayores, más allá de su aparición reiterada en los escritos de una época.) En primer lugar, una *inmigración* selectiva, basada en criterios derivados de la concepción de la historia de la época, para la cual había pueblos más industriales y civilizados porque habían recorrido un camino más largo de desarrollo. En este contexto surgió el discurso del mestizaje, que iluminó el camino de la construcción nacional mexicana porque mostró la génesis de esta nación, formada durante la época colonial por la unión de dos pueblos, el europeo y el indio, a pesar de las disposiciones segregativas de las Leyes de Indias. La segunda estrategia fue la de la *educación*, arrebatada de las manos del clero para hacerla productiva y dirigida a toda la población. La tercera estrategia fue el *mejoramiento* de la calidad orgánica de la población, posible gracias a la

técnica de la antropometría y considerada necesaria para protegerse del riesgo de regresión o degeneración racial. Estas estrategias chocaron a veces con la especificidad de los pueblos indígenas, y reaccionaron a través de experimentos particulares como la Casa del Estudiante Indígena y el estudio específico de la raza india. Fue en este contexto que la antropología cultural tomó el relevo en las regiones rurales, como veremos a continuación.

Ruptura: La aculturación, ¿cambio cultural positivo o etnocidio?

Este apartado aborda el surgimiento de la antropología cultural en México, favorecida por el indigenismo como política de Estado dirigida a los pueblos indígenas.

Este surgimiento es inseparable de un acontecimiento epistemológico: la irrupción del objeto “cultura” en el conocimiento. Aunque el término de cultura ha existido desde hace mucho tiempo, al menos desde que Hesiodo comparara el fruto del esfuerzo humano con el de las huertas labradas, no fue sino hasta entrado el siglo XX que vimos el surgimiento de la antropología cultural como un campo científico propio, estrictamente separado del campo de la antropología física y de las explicaciones biológicas. Fue el antropólogo Franz Boas quien mejor articuló la autonomía de la cultura cuando separó la esfera cultural de la biológica en el estudio del hombre. Una no explica la otra; es en la cultura donde debemos encontrar las causas de la cultura. Este nuevo objeto impone todo un enfoque nuevo de los fenómenos. Lo que se estudia es la coherencia funcional de una cultura, en lugar de la evolución; es el conjunto holístico, en lugar de los átomos; son las relaciones, en lugar de las cualidades intrínsecas. Y esta transformación epistémica se encuentra no sólo en la escuela antropológica estadounidense que fue el culturalismo, sino también en la *estructura* del estructuralismo francés y en el *sistema* del funcionalismo británico. La antropología cultural emerge así como una ciencia del signo, desvinculándose de los estudios biológicos o médicos del

mismo modo que el psicoanálisis se desvincula de la psiquiatría y la lingüística de la filología.

Esta transformación tiene sus repercusiones en la política social. La raza perdió gradualmente su importancia como clave para interpretar las cuestiones sociales, cediendo su lugar a la cultura. Mientras que en un principio el gobierno mexicano consideraba a la población indígena como campesina, en la década de 1920 los indios fueron vistos como culturalmente diferentes; en un principio considerados anormales, se buscó reducir su distancia con el resto de la población "moderna". No obstante, la educación formal se consideró inadecuada para el entorno rural e indio. De ahí la idea de crear Escuelas Rurales, que fueron centros educativos concebidos para impartir una enseñanza práctica y variada, con el fin de lograr un aprovechamiento eficaz de los recursos naturales de cada región. La noción central de esta campaña fue la de *incorporación*, que podría remontarse a Auguste Comte, y significa algo más que la unificación política nacional. Se trata de la idea, todavía muy evolucionista, de que las comunidades rurales se hallan en los albores del desarrollo humano, a penas por encima de la animalidad. Por ello la introducción de una cultura avanzada era lo que iba a convertirlas en seres sociales propiamente dichos (Ramírez, 1929). Este esfuerzo se complementó después con las *misiones culturales*, formadas por equipos multidisciplinarios que recorrían México para llevar conocimientos prácticos a comunidades rurales remotas. El objetivo era crear misioneros modernos y científicos, al igual que las misiones religiosas de la época colonial. La escuela rural, dirigida a los campesinos, dio paso a experiencias específicas como los internados indígenas, cuyo objetivo explícito era la *incorporación social y cultural de los indios*.

Este enfoque, ya cultural pero todavía muy evolutivo, cambió hacia mediados de siglo. En 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista de

Méjico con el objetivo de *integrar* a los indígenas a la sociedad nacional. Su principal instrumento fueron los Centros Coordinadores Indigenistas, que pasaron de 3 a más de 70 en tres décadas, distribuidos por todo el país. Siguió un enfoque funcionalista, para el cual el indígena ya no era visto como una entidad con cualidades intrínsecas de atraso, sino como el resultado de una relación de subordinación en un *sistema intercultural*, compuesto por un "centro rector" y comunidades indígenas satelitales y en situación de dependencia. La acción indigenista es la que busca una integración más equilibrada, sin subordinación, dentro de una sociedad nacional homogénea.

El concepto clave aquí es *la aculturación*, entendido como un cambio cultural controlado. Se considera un fenómeno espontáneo, cuando dos grupos culturales entran en contacto. Pero este contacto suele ser hostil y, por tanto, requiere ser suavizado o intervenido. El agente indígena se vuelve así el experto en aculturación, capaz de sustituir las relaciones de subordinación de las regiones interculturales, en las que las ciudades mestizas se aprovechan de las comunidades indígenas, por relaciones de sana interdependencia. El principal autor intelectual de este modelo, el médico de formación y antropólogo de vocación Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1953, 1957, 1967), considera que las regiones interculturales no constituyen una sociedad de clases propiamente dicha, ya que aún conservan una formación de castas, que necesita una desigualdad estatuaría. El objetivo declarado del indigenismo de la década de 1950 es transformar la heterogeneidad social basada en las castas en una homogeneidad nacional (o sociedad de clases).

Más adelante entraron en escena los antropólogos críticos de los años setenta y rechazaron este ideal de homogeneidad. Retomaron el análisis de la subordinación, ampliéndolo y multiplicándolo, pero añadieron que ninguna emancipación, ninguna liberación, ningún desarrollo debía ni

podía venir de fuera. Si el sistema de subordinación socioeconómica ha de cambiar, sólo podrá hacerlo a partir de la acción de los interesados, "o" a partir de sus identidades culturales.

La tesis de la transición de la casta a la clase quedó en entredicho. A los jóvenes antropólogos les llamó la atención esta especie de revolución en las ciencias sociales latinoamericanas, conocida como sociología de la dependencia (Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, André Gunder Frank). Se trata de un análisis de inspiración marxista que muestra la estructura económica global de centro y periferia. Todos los Estados, incluso los más "atrasados", forman así parte del sistema capitalista mundial. Debido a esta estructura, los esfuerzos de los Estados latinoamericanos por seguir el camino del desarrollo industrial están condenados al fracaso. No hacen más que reforzar su dependencia y subdesarrollo. Se derrumba así la idea de que basta con avanzar por las mismas etapas que Europa o Estados Unidos para alcanzar el mismo grado de confort material.

Del mismo modo y por extensión, se derrumba la idea de que los indios deben ser conducidos por la vía del desarrollo occidental. Más precisamente, aparecen como el último eslabón de una larga cadena de dependencias y subordinaciones que desbordan por mucho el espacio de las "regiones interculturales". La dimensión es mundial: La burguesía industrial de los países centrales subordina a la burguesía nacional exportadora de los países periféricos; ésta subordina a su vez a la burguesía provincial, que subordina a su vez a las comunidades indias (por ejemplo Bartra, 1974). Esto hizo saltar por los aires los cimientos del indigenismo, pues los jóvenes antropólogos descartaron la tesis de la transición de la casta a la clase, afirmando que los indios ya se encontraban plenamente en una sociedad de clases.

Fueron el sociólogo Pablo González Casanova y el antropólogo Rodolfo Stavenhagen quienes introdujeron el concepto de *colonialismo interno* para dar cuenta de esta ruptura en las ciencias sociales en México. El indigenismo fue visto como un instrumento más para la subordinación de la población indígena. La aculturación fue acusada de ser un acto de genocidio cultural o etnocidio. Al utilizar este término, se hacían eco de una sacudida en la disciplina de la antropología que iba mucho más allá de las fronteras de México.

En realidad, se trató de un cuestionamiento amplio de la antropología como disciplina. En primer lugar, se denunciaron sus vínculos históricos y coyunturales con el imperialismo y el colonialismo. En Estados Unidos, algunos antropólogos fueron denunciados por haber puesto sus conocimientos al servicio de la ocupación de Vietnam, lo que dio lugar a todo un debate sobre los efectos nefastos de la supuesta neutralidad de la ciencia en el coloquio *Social Responsabilities* (véase *Current Anthropology*, 1968). En agosto de 1968, durante el 18º Congreso de Americanistas de Stuttgart, varios científicos sociales encabezados por Robert Jaulin hablaron del etnocidio, y de la complicidad de los antropólogos. En América Latina, fue el "Simposio sobre los conflictos interétnicos en América del Sur", celebrado en Barbados en enero de 1971, el que puso en circulación el concepto de etnocidio.

Esto no fue todo, pues también se cuestionaron los fundamentos epistemológicos de una disciplina limitada por un sesgo eurocentrífugo, cuya columna teórica fue el evolucionismo social. Visto a la distancia, sabemos que la crítica del evolucionismo, primera escuela de la etnología, fue lanzada desde inicios del siglo XX por Franz Boas al sentar las bases de lo que sería el relativismo cultural, y no dejó de robustecerse con la perspectiva sistemática del funcionalismo británico y el estructuralismo francés. Esto no evitó que la tesis central del INI fuera aun a mediados de siglo XX la tesis

del paso de una sociedad de casta a una sociedad de clase. Abatida por la tesis del colonialismo interno y desprestigada por la denuncia del etnocidio en los años 70, el evolucionismo -calificado de “unilineal”- dejó de ser la forma del saber antropológico capaz de orientar la práctica indigenista.

Nos encontramos aquí en aquel momento crítico que Michel Foucault designó como *la muerte del Hombre*, es decir la muerte de los saberes decimonónicos que encontraron en el hombre su forma en tanto doblez empírico-trascendental, es decir en tanto objeto y presupuesto apriorístico de nuestro conocimiento. Esto es así tanto en ese discurso de verdad por excelencia que son las ciencias, que ven en dicho siglo el surgimiento de las ciencias humanas, como en la filosofía, desde el momento en que Kant subordina su epistemología a una antropología filosófica, y da pie a varias filosofías del hombre y de la humanidad realizándose a sí misma en la Historia, con Hegel y Marx particularmente (véase Foucault, 2001, p. 569).

Esa muerte del Hombre pueda apreciarse particularmente en las ciencias humanas y en su objeto de estudio. Durante todo el siglo XX, ese objeto que es el Hombre dejará de ser una constante de todos los predicados para convertirse en un espejismo de otras entidades, como las estructuras, los sistemas y las culturas. Y los actores que se encuentran dentro de éstas serán a veces llamados “identidades”, como se verá en el apartado siguiente.

Gobernar es coordinar. Autogestión y neoliberalismo.

La denuncia del etnocidio trae consigo, como su reverso positivo, la búsqueda de otra práctica del indigenismo, no invasiva y ejecutada de tal modo que permita ayudar a las comunidades indígenas a desarrollarse sin negar al mismo tiempo sus identidades culturales. Para ello, la identidad cultural debía convertirse en el fundamento mismo del desarrollo, y esto es lo que reclama un autor como Guillermo Bonfil Batalla a través de la noción de *etnodesarrollo*. La conferencia "Etnodesarrollo y Etnocidio" (1982)

reunió a varios autores que contribuyeron a este esfuerzo, y al final del evento se elaboró una petición dirigida al Instituto Indigenista Interamericano (III) y a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para fomentar el etnodesarrollo y sancionar el etnocidio (uno de los antecedentes del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989).

Tal formulación se hizo posible en gran medida gracias a la teoría conocida como evolucionismo multilineal, que apunta hacia la posibilidad de múltiples líneas de evolución. La referencia principal para esa expresión es el antropólogo estadounidense Julian Haynes Steward, pero se trata más bien de un horizonte de hipótesis que ensayan varios antropólogos notables, entre ellos Maurice Godelier en Francia o Ángel Pálerm en México.

En cualquier caso, se trata de un marco teórico muy diferente del evolucionismo clásico. Se acercan mucho más al análisis "funcionalista" de la subordinación en las regiones interculturales, retrabajado a menudo por los "antropólogos críticos". Éstos últimos consideraron que, para invertir la subordinación, hay que ayudar a los grupos étnicos a recuperar el control de su cultura, tanto materialmente como en cuanto a su capacidad de acción y decisión para establecer su propio "control cultural" (Bonfil Batalla, 2019).

Este etnodesarrollo se vinculó inmediatamente a la idea de autogestión, que había circulado ampliamente en 1968 y durante los años setenta. De hecho, el movimiento indigenista que surgió de la denuncia del etnocidio y fomentó el etnodesarrollo se denominó *indigenismo de autogestión* o de *participación*. Aunque al principio las instituciones indigenistas y universitarias reaccionaron negativamente contra los "antropólogos críticos", expulsados de sus puestos de docencia, posteriormente recuperaron sus posiciones e incluso ocuparon cargos más altos en la administración pública o en instituciones académicas. A partir de los años 80, el indigenismo de participación se convirtió en la postura oficial del

Instituto Nacional Indigenista y, a pesar de algunos reveses, cambió definitivamente la forma de formular las políticas para los indígenas.

En consonancia con el nuevo espíritu de las instituciones indigenistas, surgieron al menos tres ejemplos de este indigenismo de participación: en primer lugar, el programa de educación bilingüe y bicultural, en la Secretaría de Educación; en segundo lugar, la experiencia única del Centro Cultural Mazahua, cuyos mecanismos autogestivos fueron promovidos y bien documentados por el antropólogo Alfonso Colombres (Colombres, 1980a, 1980b, 1991); y en tercer lugar, el experimento de autogestión del Centro Coordinador indigenista de la región Yaqui, en el noroeste de México, interrumpido muy tempranamente por roces con políticos del más alto nivel. En los tres casos vemos la aplicación de la teoría del control cultural y el etnodesarrollo.

El motivo de la interrupción obedece a un incidente político. Salomón Nahmad, que ocupaba el cargo de director del INI desde 1983, viajó al noroeste para devolver a los indios yaquis el control del Centro Coordinador Indigenista, del cual hasta habían sido únicamente beneficiarios. Presentaron sus planes directamente al Presidente de México, Miguel de la Madrid, y a su mano derecha y más adelante su sucesor, Carlos Salinas de Gortari. Poco después, Salomón Nahmad fue destituido de su cargo y encarcelado bajo pretexto de una supuesta malversación de fondos.

Bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1992), se puso en marcha una política social que constrataba con el ideal social de redistribución de tierras de la Revolución mexicana. Aunque es considerado a menudo como el primer presidente plenamente neoliberal de México, Salinas llamó "liberalismo social" a su programa de gobierno, respaldado por intelectuales favorables a la autogestión indígena y la autonomía campesina. El antropólogo Arturo Warman y su "apadrinado académico" Gustavo Gordillo se convirtieron en los autores intelectuales de la reforma

del artículo 27, que hasta entonces garantizaba el carácter inalienable de las tierras comunitarias y comunales. Con la idea de liberar a campesinos e indígenas de las garras del Estado, Warman y Gordillo contribuyeron a exponerlos, en nombre de su autonomía, a la negociación directa con actores económicos nacionales e internacionales (Grammont, 1996, pp. 197-198). Con ello se lleva a los indígenas a comportarse como una empresa, y los nuevos programas sociales de corte neoliberal no hacen sino acentuar este nuevo enfoque.

El programa social central de Carlos Salinas se llamó *Solidaridad* (1988-1994). Solidaridad implica un pacto y una lógica completamente diferentes al Estado de bienestar desarrollista mexicano, cuya intervención se asumía necesaria para contrarrestar los efectos nocivos del mercado. Con Solidaridad, el objetivo de la intervención pública pasó a ser el fomento del mercado mediante la financiación de pequeñas empresas.

Este enfoque pro-mercado se acentuó posteriormente en los programas sociales *Progresista*, más tarde llamado *Oportunidades y Prospera* (1994-2012). Éstos introdujeron la metodología de capital humano, una teoría que extiende el campo de competencia de la economía en tanto teoría de la elección racional a prácticamente cualquier ámbito de la acción humana, en particular a la educación y la salud (véase Becker, 1964). El instrumento principal de estos programas fueron las transferencias monetarias condicionadas. Su premisa es que hasta entonces la asistencia social no había sido capaz de elevar el nivel de vida de los beneficiarios a largo plazo, porque al ayudarlos se volvían dependientes del Estado e irresponsables de su propio destino. Además, se considera a la pobreza transgeneracional como el resultado de no haber comprendido las señales del mercado; en otras palabras, los pobres toman decisiones económicas equivocadas porque dan poco valor a la educación y a la salud, es decir, a la valorización de su propio “capital humano” (Fiszbein et al., 2009). Los nuevos

programas condicionan las transferencias monetarias a la evaluación periódica del estado de salud y educación de los beneficiarios y los miembros de su familia. Ahora les corresponde a ellos aprender a administrar su dinero y hacer las inversiones adecuadas para aumentar sus posibilidades de encontrar un su lugar en el mercado laboral.

Estos programas marcan un hito, ya que no consideran al indígena como una entidad culturalmente especial. Su pobreza, como la pobreza en general, es entendida como el resultado de una insuficiente inversión en su capital humano. Se cierra así el largo paréntesis de casi un siglo de indigenismo en México: perdiendo su razón de ser, el INI desaparece en 2003, y el saber antropológico es en gran medida substituido por la economía, o más bien por su extrapolación a esferas antes consideradas extra-económicas. La diversidad cultural puede entonces ejercerse libremente, siempre que se adapte a las necesidades del mercado. De hecho, durante los subsecuentes gobiernos neoliberales, la diversidad cultural no cesará de promoverse a través de varias direcciones, coordinaciones, en particular en áreas de la cultura, la educación y asesorías jurídicas. El INI, dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), es substituido por varios organismos, principalmente la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas creada en 2003, pero ya no depende de la Sedesol y se ve limitada a la consultoría y evaluación de la acción pública (UNAM, 2024).

Ante este panorama, resulta difícil no adoptar una postura crítica hacia los "antropólogos críticos" de los setenta, particularmente en lo que respecta a su pobre conceptualización del neoliberalismo. Si bien estos intelectuales disponen de un sólido discurso contra el Estado desarrollista, parecen incapaces de articular una crítica atinada del aparato conceptual neoliberal y de su gobierno. En vez de explotar la fuente del socialismo autogestivo - más precisamente, el proyecto de una planificación económica autogestionada y democrática-, terminaron defendiendo una versión

empobrecida de la autonomía, convertida en una mera declinación de la adaptación al mercado. El caso de Salomón Nahmad es elocuente: acérrimo defensor de la autogestión y supuesto opositor del neoliberalismo, no tiene reparos en utilizar la noción de capital humano como herramienta conceptual aceptable e inocua (Nahmad, 2015). Adeptos de una gestión de las identidades étnicas múltiples, liberada del yugo del nacionalismo mexicano y su Estado corporativista, parecen tomar a la ligera el modo en que dicha pluralidad se gestiona o, dicho en otras palabras, *se coordina*. Ponemos el acento en la cuestión de la coordinación-gestión; parafraseando a Alberdi, diríamos que gobernar ya no es poblar (con una población normalizada), sino coordinar o gestionar una multiplicidad de identidades.

Conclusión: La Episteme de la Comunicación tras la muerte del Hombre

Lo que le interesa a Michel Foucault en el neoliberalismo es que puede identificar en él la emergencia de un nuevo régimen de veridicción. No se trata ni para él ni para nosotros de hacer el recuento de las necesidades dichas por nuestros predecesores o de validar las verdades más recientemente descubiertas. Por supuesto que los presupuestos racistas de la antropología física y evolucionistas de la primera antropología cultural nos parecen prejuicios y desatinos, pero no es por ello que las revisitamos. En palabras de Foucault, lo hacemos “para identificar cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado: justamente aquel a partir del cual podemos reconocer ahora, por ejemplo, que los médicos del siglo XIX dijeron tantas necesidades sobre el sexo” (Foucault, 2016, p. 55). En nuestro caso, lo hacemos para identificar el régimen de veridicción a partir del cual podemos decir que los médicos, pedagogos, historiadores, politólogos y antropólogos han dicho tantas arbitrariedades sobre los indios desde el siglo XIX hasta los años 70.

Constatamos así que, bajo el régimen de verificación de la episteme del Hombre, algo es susceptible de ser verdadero cuando aparece en una cadena de causalidad necesaria y unívoca, garantizada por el Hombre (que vive, que trabaja, que habla...). Así, por ejemplo, encontramos la línea causal salvaje->bárbaro->civilizado en el antropólogo Lewis Morgan, o bien la comunidad primitiva->esclavitud->servidumbre->capitalismo en Karl Marx; o la sociedad de castas->sociedad de clases en el antropólogo mexicano Aguirre Beltrán. El "primitivo" se llama así porque ocupa el *primer* lugar en estas secuencias. Como tal, representa a menudo un peligro de regresión o de involución para el conjunto de la sociedad. De ahí el interés que se tuvo en excluirlo, exterminarlo, o bien en favorecer su "transformación", asimilándolo a los pueblos más "desarrollados" según criterios históricos, biológicos o culturales. Como Foucault lo vio claramente, la normalización es el ejercicio de poder que acompaña al Hombre en tanto episteme o forma de saber.

Nos hemos alejado considerablemente de estos esquemas. Nuestros discursos verdaderos no se construyen tanto sobre la base de una línea causal sino a partir de la identificación de sistemas. Estos a su vez emergen no del doblez empírico-trascendental del Hombre, sino de la comunicación entre las cosas mismas. Así Ferdinand de Saussure entiende el lenguaje ya no como un producto de los pueblos y los hombres, a la manera de la filología y la gramática histórica, ni tampoco como una representación de la razón, sino como el soporte de la comunicación, con características formales -su estructura- que hacen que funcione como un código entre los interlocutores. La biología evolutiva, sin desechar todo lo que ganó al enfocarse en la vida y la población, tiene que reformularse en términos de código (genético) desde el momento en que los fenómenos biológicos empiezan a ser entendidos como transmisión y comunicación. La economía

política deja de ser la ciencia de la población y de las clases, y se preocupa cada vez más por cómo ciertos conjuntos pueden organizarse.

El Hombre que habla se diluye en la estructura del lenguaje; el Hombre que vive desaparece en el código genético; del Hombre que trabaja no queda sino esa ficción teórica y formal que es el *Homo oeconomicus*, peón en los tableros modelados por la economía posterior a la revolución marginalista. Podría resumirse esto diciendo que las empiricidades que eran el lenguaje, la vida y el trabajo se “convierten” o incluso son substituidas por la información. Pero la información misma es sólo un efecto de considerar los fenómenos como si se desarrollaran en el marco de una comunicación, entendida en un sentido objetivo y extra-humano. Los pensadores de la teoría de la información y de la cibernetica así lo hicieron, al despojar la comunicación del sentido, entendiéndola como un mero cambio de estado por efecto de una interacción descrita como entradas y salidas (input/output).² Para resumir, podría decirse que el hecho de que la información -lingüística, biológica o económica- aparezca como nueva empiricidad se debe a que la Comunicación emerge como episteme, una *episteme de la Comunicación*.

¿Qué tiene que ver el indio en todo esto? Pues que es por esta nueva episteme que deja de ser un “primitivo” y aparece como *identidad étnica*, en el marco de un sistema intercultural o económico en el cual se desenvuelve como actor de su propio desarrollo. La identidad étnica, como una identidad entre otras, está llamada a expresarse correctamente para mantener un buen diálogo intercultural y salvaguardar el mosaico cultural, con el fin de promover el desarrollo económico. La gestión neoliberal también puede incitar a estas identidades a expresarse: el sistema de precios,

² Resulta significativo corroborar que el artículo pionero de la teoría de la información se llamó “Una teoría matemática de la comunicación” (Shannon, 1948, el subrayado es mío). Esto puede explicarse por la preeminencia del marco de la comunicación, que determina que los fenómenos aparezcan como información.

sacralizado por el economista austriaco Friedrich Hayek, exige igualmente la expresión de cada individuo en las opciones económicas (véase Hayek, 1945). La expresión no sólo está permitida, sino que es necesaria para la coordinación del conjunto. La conversión de ciertos antropólogos críticos en representantes o incluso orquestadores del neoliberalismo mexicano se explica por esta profunda afinidad, que vincula los discursos autogestionarios y neoliberales tanto como los separa.

Pablo “Manolo” Rodríguez (2019) ha explorado y delineado con gran destreza esto que él llama la *episteme post-moderna* en un trabajo amplio y ambicioso que hace eco y rebasa muchas intuiciones contemporáneas en torno al control y a la gubernamentalidad algorítmica. El giro de su lectura se apoya particularmente en la conferencia tunesina “Lingüística y ciencias sociales”, en donde Foucault afirma: “La diferencia entre la lingüística estructural y el viejo análisis cartesiano del lenguaje y la Gramática General es que la lingüística saussureana no ve el lenguaje como una traducción del pensamiento y representación, sino como una forma de comunicación [...] La teoría del lenguaje queda así vinculada al análisis de todos los fenómenos de la información” (Foucault, 2001, p. 849, #70). Con ello, conseguimos una articulación más sólida de las investigaciones de Foucault con la hipótesis del famoso “Postfacio a las sociedades de control” (Deleuze, 2003 [1990]), donde Deleuze afirma un pasaje del poder disciplinario a las sociedades de control, de los espacios cerrados a la habilitación de espacios de circulación. El colectivo Tiqqun (Agamben et al., 2015) prolongó esta tesis en una genealogía del control, cuyo momento clave es la técnica de gestión de trenes y de las crisis de coordinación en el siglo XIX y XX. Para evitar colisiones y catástrofes económicas y sociales -nos explica Tiqqun- el despliegue de una red de comunicación aparece como la solución, y así la comunicación se vuelve el modelo de las ciencias y el ideal de lo social. Investigaciones recientes sobre la forma “gestión” han sabido mostrar que

la noción misma del *management* está ligada a la administración de los trenes antes de revolucionar el uso de los ahora llamados recursos humanos (Le Texier, 2011a, 2011b). ¿No decía ya Paul Virilio que el poder contemporáneo era eminentemente una cuestión de *vialidad*, misma que necesitaba del saber sistémico de la cibernética para controlar una multiplicidad de flujos cada vez más rápidos (Virilio, 1977, 1997)? Es por ello que no nos sorprende corroborar un entusiasmo renovado por este autor en los últimos años (Paquot, 2021, 2023). Asimismo, algunos foucaultianos se decantan por el análisis histórico de los aparatos de intervigilancia y su ideal de transparencia, como Bernard Harcourt con su trabajo sobre la “*sociedad de exposición*” (Harcourt, 2020), mientras otros filósofos disertan sobre la importancia del sistemismo y el feedback no sólo en la cibernética, sino también en nuestras ciencias y filosofía (Hui, 2022; Stiegler, 2018).

Nuestra investigación partió del archivo de la antropología aplicada en México, pero se acerca desde este campo a las perspectivas críticas aludidas previamente. La forma del poder contemporáneo aparece aquí también como la coordinación de identidades múltiples, o la gestión de una multiplicidad gracias a un saber sistémico. La subjetivación contemporánea es el proceso de producción de un sujeto adaptable, capaz de orientarse en un entorno cambiante, de reaccionar ante él y de expresarse al mismo tiempo, con vistas a hacerse visible ante las demás identidades que componen la totalidad. En este diagrama de poder, no se llega a ser sujeto sin estar sometido al mismo tiempo a mecanismos muy concretos para estimular a las identidades a expresarse y hacer de esta expresión una fuente de dinamismo, tanto cultural como económico. Si se examina más detenidamente, esta subjetivación afecta tanto a los indios como a los no indios. Todos somos incitados a tener identidades y a expresarlas. Encontramos este mandato en la izquierda y en la derecha, en la

antropología crítica autogestiva, en la gestión neoliberal y, por supuesto, en la mecanósfera informática en que nos movemos cotidianamente.

Esta amplitud misma hace que esta investigación responda a la pregunta por lo que *somos* hoy en día, es decir como una *ontología del presente*. Se podrá objetar que el archivo es principalmente mexicano y la cuestión del “indio” se remite “solamente” al continente americano. No obstante, las ciencias que se ocuparon de esta cuestión, como la etnología y la antropología, guardan una relación de isomorfismo con el resto de las ciencias, que a su vez forman parte del diagrama de poder. Esto último se ha recordado incesantemente en el caso de la antropología, cuyo vínculo histórico con el colonialismo es innegable. Asimismo, el surgimiento y transformación de esta ciencia resultan sintomáticos de la episteme de nuestra época: En el último capítulo de *Las palabras y las cosas* Foucault, el giro epistémico tematizado como la “muerte del Hombre” se anuncia de manera particularmente viva en esas “contra-ciencias” de los albores del siglo XX que fueron el psicoanálisis, la lingüística y la etnología, cuya configuración anunciaba el giro estructuralista que se consolidaría décadas más tarde.

Sabemos bien que, en los últimos años de su vida, Michel Foucault orientaría su investigación a prácticas éticas o etico-políticas como la parrhesia griega, el cuidado de sí o la estética de la existencia. Si esa orientación se deduce de su programa filosófico anterior o, al contrario, representa una nueva vía, es un debate no resuelto.³ Como sea, para

³ La de Foucault es lo suficientemente heterogénea como para permitir dicho debate y para que el autor mismo celebre su falta de unidad. Foucault prefiere pensar en cada libro suyo como un “objeto-acontecimiento”, autónomo e irreducible, que impide que el autor “pueda reivindicar el derecho a volverse su amo, a imponer el sentido de lo que quiso decir, ni decir lo que debía ser” (Foucault, 1998a, p. 10). Dicho de otro modo, los análisis de los ochenta no “resuelven” las preguntas de los sesenta. Un ejemplo radical de ello es la lectura de Diogo Sardinha, para quien el interés de Foucault por la “ética antigua [en los 80] respresenta una ruptura con el mundo literario del desgarramiento del sujeto [en los 60]”, este último planteado como una negación de la ética, imprescindible para formular una ontología, en el artículo “Prefacio a la transgresión” (Sardinha, 2005).

comprender las resistencias relativas al dispositivo de poder-saber aquí expuesto resulta más pertinente la noción de *contraconductas*. Con ésta, Foucault interpreta las herejías de la Edad Media como resistencias al poder pastoral, a la conducción de las conductas, a la gubernamentalidad. Nos muestra así que, aún dentro de un diagrama de poder totalizante e incuestionable, como la religión cristiana en la Edad Media, es posible encontrar impugnaciones y prácticas alternativas (véase Cuilleraí, 2021). Es incluso por exceso de fe y no por rechazo que ciertos individuos buscan desembarazarse de la intermediación del sacerdote para entrar en contacto directo con Dios a través de experiencias místicas; otros, en cambio, buscan vivir en comunidad con el fin de recrear en la Tierra el paraíso perdido o ultramundano. De un modo similar, el rechazo a la idea neoliberal del mercado en tanto sistema autorregulado no sólo no excluye, sino que atiza la celebración del planeta como un sistema geo-biológico que se autorregula (Lovelock, 1983), así como aquellas reflexiones de los organismos como entes autorregulados (Maturana & Varela, 1995) que nutren desde hace tiempo los ideales de una sociedad autogestionada (Laborit, 1973). Es entonces dentro de este mismo plano epistémico donde se puede constatar la existencia de luchas diversas, por ejemplo en continuidad con la perspectiva de la autogestión, o incluso en el horizonte abierto por la militancia ecologista y por saberes sistémicos como la meteorología y la actual climatología.

Nada está escrito, pero probablemente las luchas que se avecinen, más que rechazarlas, solicitarán formas específicas de sistemismo y de coordinación o control. En nosotros queda agudizar nuestros análisis para localizar los horizontes de posibles que emergen al interior del dispositivo mismo de saber-poder de nuestra época, o fuera de él.

Referencias

- Agamben, G., Borroso, A., Rodríguez Rivarola, S., Suárez Tortosa, R., Tiselli, E., Comité invisible (Francia), & Tiqqun (Grupo). (2015). *La hipótesis cibernetica*. Acuarela : A. Machado Libros.
- Aguirre Beltrán, G. (1953). *Formas de gobierno indígena* (A. Beltrán, Ed.). Imprenta Universitaria.
- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. Instituto nacional indigenista.
- Bartra, R. (1974). El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, 36(3), 459-482. <https://doi.org/10.2307/3539488>
- Becker, G. (1964). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. University of Chicago Press.
- Bonfil Batalla, G. (2019). Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 27(103), Article 103. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1981.103.72329>
- Colombres, A. (1980a). *Manual del promotor cultural 1 Bases teóricas de la acción*. [s. n.].
- Colombres, A. (1980b). *Manual del promotor cultural 2 la acción práctica*. [s. n.].
- Colombres, A. (1991). *Manual del Promotor Cultural III*. Colihue.
- Comas, J. (1953). *Ensayos sobre indigenismo*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Cuillerai, M. (2021). De la gubernamentalidad a las contra-conductas. Lectura cursiva de los tres cursos de Michel Foucault sobre la evolución del liberalismo. En *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de Sí | Editorial Universidad del Atlántico*. Universidad del Atlántico & Paris 8. <http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/omp/index.php/catalog/catalog/book/148>
- Current Anthropology*. (1968). 9(5). JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/2740389>

Fiszbein, A., Fiszbein, A., Schady, N. R., Ferreira, F. H. G., Grosh, M., Kelleher, N., Olinto, P., & Skoufias, E. (2009). *Transferencias monetarias condicionadas: Reducción de la pobreza actual y future*. The World Bank.

<http://elibrary.worldbank.org/doi/book/10.1596/978-9-5883-0773-2>

Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* (1a ed). Las Ediciones de La Piqueta.

Foucault, M. (1998a). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.

Foucault, M. (1998b). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1998.

Foucault, M. (2001). *Dits et écrits I 1954-1975* (D. Defert & F. Ewald, Eds.; Vol. 1).

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. : Cours au Collège de France, 1978-1979*. Gallimard.

Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*.

Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France, (1978-1979)*. Akal,

Gamio, M. (1916). *Forjando patria*. Porrúa.

Gamio, M. (1922). *La población del valle de Teotihuacán*. Dirección de talleres gráficos, SEP.

Grammont, H. C. (1996). *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*. Plaza y Valdes.

Hale, C. A. (1972). *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. Siglo Veintiuno.

Harcourt, B. E. (2020). *La société d'exposition: Désir et désobéissance à l'ère numérique* (S. Renaut, Trad.). Éditions du Seuil.

Hayek, F. A. (1945). The Use of Knowledge in Society. *The American Economic Review*, 35(4), 519-530.

Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. La Caja Negra,.

Kant, I., Espinosa, B., Rodríguez Aramayo, R., & Roldán Panadero, C. (2012). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Taurus.

Laborit, H. (1973). *Société informationnelle: Idées pour l'autogestion*. Éditions du Cerf.

- Le Texier, T. (2011a). Foucault, le pouvoir et l'entreprise: Pour une théorie de la gouvernementalité managériale. *Revue de philosophie économique*, Vol. 12(2), Article 2.
- Le Texier, T. (2011b). *La rationalité managériale: De l'administration domestique à la gouvernance* [These de doctorat, Nice]. <http://www.theses.fr/2011NICE0042>
- Lovelock, J. E. (1983). *GAIA: Una nueva visión de la vida sobre la tierra* (A. Jiménez Rioja, Ed.). Unigraf.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. . (1995). *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: la organización de lo vivo* (3a ed). Editorial Universitaria.
- Molina Enríquez, A. (1909). *Los grandes problemas nacionales*.
<https://biblioteca.org.ar/>
- Nahmad, S. (2015). *La antropología aplicada en México: Ensayos y reflexiones*. CIESAS.
https://www.academia.edu/43620858/La_antropolog%C3%ADa_aplicada_en_M%C3%A9xico_ensayos_y_reflexiones
- Paquot, T. (2021). *Dromologie*. Association culturelle Eterotopia France.
- Paquot, T. (2023). *Dromologie o2. Le musée de l'Accident*. Association culturelle Eterotopia France.
- Post-scriptum sur les sociétés de contrôl. (2003). En G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*. Éd. de Minuit.
- Ramírez, R. (1929). *La función social de la escuela rural mexicana. [Conferencia sustentada por el Prof. Rafael Ramírez, en dia 20 de septiembre de 1929, durante el congreso pedagógico celebrado en esta ciudad]*. México : Talleres graficos de la Nación.
- Rodríguez, P. M. (2019). *Las palabras en las cosas: Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Cactus.
- Sardinha, D. (2005). L'éthique et les limites de la transgression. *Lignes*, 17(2), 125-136.
<https://doi.org/10.3917/lignes.017.0125>
- Sartre, J.-P. (1966). Jean-Paul Sartre répond. *L'Arc, Sartre aujourd'hui*(30), 93.
- Shannon, C. E. (1948). A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, Vol. 27(623–656), 379-423.

- Staples, A. (1985). *Educar, panacea del México independiente*. SEP Cultura, Dirección General de Publicaciones : Ediciones El Caballito.
- Stiegler, B. (2018). *La technique et le temps. Suivi de Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'anthropocène*. Fayard.
- UNAM. (2024, marzo 7). 60.- *¿Cuáles son las instituciones, organismos y áreas federales mexicanos encargados específicamente de la atención a los pueblos indígenas?* nacion multicultural.
<https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/>
- Urías Horcasitas, B. (2000). *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- Urías Horcasitas, B. (2001). Etnología y filantropía. Las propuestas de «regeneración» para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914. *Serie de Historia Moderna y Contemporánea - Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM*, 37, Article 37.
- Urías Horcasitas, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Tusquets.
- Virilio, P. (1977). *Vitesse et politique*. Editions Galilée.
- Virilio, Paul. (1997). *El cibermundo, la política de lo peor: Entrevista con Philippe Petit*. Cátedra.
- Zamora, D. (Ed.). (2014). *Critiquer Foucault: Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Éd. Aden.