



# Revista Electrónica de Psicología Iztacala



Universidad Nacional Autónoma de México

Vol. 25 No. 4

Diciembre de 2022

## DE PRÍNCIPES A MENDIGOS. LA BIOTIPOLOGÍA APLICADA A LA INFANCIA INDÍGENA EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO

Francisco Javier Dosil Mancilla<sup>1</sup> y María de Jesús Guzmán Sereno<sup>2</sup>

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Universidad Pedagógica Nacional

### RESUMEN

Nos apoyamos en el libro *Pescadores y campesinos tarascos*, publicado en 1943 por José Gómez Robleda, para demostrar que la biotipología aportó al indigenismo argumentos científicos para fortalecer su discurso de que era necesario proteger a los nativos de su propia realidad sociocultural. El autor y sus colaboradores aplicaron exámenes biométricos y test de inteligencia a indígenas de la etnia p'urhépecha de Michoacán (en la región del lago de Pátzcuaro y la Meseta). Los adultos indígenas eran considerados pueriles, por toda una historia de opresión que quedaba plasmada en un deficiente funcionamiento endocrino, lo cual los hacía poco aptos para una vida satisfactoria. Los infantes, por el contrario, daban muestras de ser superiores a los muchachos mestizos e incluso poseían mayor capacidad de atención que los maestros de las ciudades (eran unos "príncipes"). Para llevar la modernidad a los pueblos originarios había que apartar a los jóvenes, a una edad temprana, de sus comunidades.

**Palabras clave:** Biotipología, indigenismo, Michoacán, México, infancia, José Gómez Robleda, educación indígena.

## FROM PRINCES TO BEGGARS. BIOTYPOLOGY APPLIED TO INDIGENOUS CHILDHOOD IN POST- REVOLUTIONARY MEXICO

<sup>1</sup> Investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; correo electrónico: [fjdosil@yahoo.es](mailto:fjdosil@yahoo.es)

<sup>2</sup> Profesora de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 161, Morelia (Michoacán); Correo electrónico: [mjguzman@upm.mx](mailto:mjguzman@upm.mx)

**ABSTRACT**

The book *Pescadores y campesinos tarascos*, published in 1943 by José Gómez Robleda, is used to demonstrate that the biotipology contributed scientific arguments to Indigenism. It was necessary to protect the natives from their socio-cultural reality. The author and his collaborators applied biometric and intelligence tests to indigenous population of the P'urhépecha ethnic group from Michoacán (in the región of Lake Pátzcuaro and in the Meseta). Indigenous adults were considered puerile, due to a history of oppression that was reflected in poor endocrine function; consequently, they couldn't have a satisfying life. Indigenous youngs, on the other hand, showed signs of being superior to the mestizo and even had a greater attention than the city teachers (they were "princes"). In order to bring modernity to the native peoples, it was convenient for young people to be separated, at an early age, from their communities.

**Keywords:** Biotipology, indigenism, Michoacán, México, childhood, José Gómez Robleda, indigenous educación.

La Revolución mexicana fue (también) una lucha de lemas: “orden y progreso” vs. “tierra y libertad”; el primero, como es bien sabido, fue la bandera de los porfiristas y sus aliados, y el segundo del Partido Liberal Mexicano y de los zapatistas. Tan pronto las aguas regresaron a su cauce, la política postrevolucionaria buscó de nuevo el orden y el progreso, ahora para reconstruir un país que había quedado devastado por el conflicto bélico (recordemos que dos de cada diez mexicanos fallecieron en la guerra o tuvieron que exiliarse en Estados Unidos). Por mucho que este nuevo orden y progreso no significara lo mismo que el porfirista, no dejaba de apuntar a una idea de nación basada en el control y en la apuesta por formas civilizatorias que congeñaban con el paradigma de la modernidad. Esto, que pudiera parecer inocuo e incluso conveniente, tuvo consecuencias profundas –y a menudo críticas– en los pueblos originarios, en los que el “orden y progreso” de nuevo cuño se tradujo en una invasión de sus espacios, en una sofisticada vigilancia de sus modos de vida y en la ejecución de programas sociales que pretendían sustraer a los indígenas de su propia realidad cultural.

La violencia hacia las comunidades indígenas cambió de registro. Durante el régimen porfirista, se caracterizó por la folclorización y la indiferencia: se consideraba que el mismo progreso de la nación las iría barriendo paulatinamente del mapa (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007; pág. 7). Por el contrario, la política postrevolucionaria, con mayor o menor énfasis dependiendo del gobierno en turno,

puso la lupa en su realidad sociocultural: había que hacer un esfuerzo por integrar a los indígenas en la nación y mejorar sus condiciones de vida, y para eso era necesario conocerlos de cerca. Una pléyade de académicos (psicólogos, antropólogos, sociólogos, etc.) empezaron a desfilar por las comunidades y a emitir juicios sobre sus carencias y sus necesidades. La información recabada servía para tomar decisiones a distintos niveles y en las diversas oficinas del gobierno, ya fueran económicas, sociales o educativas (Stavenhagen, 2013). Tanto el viejo como el nuevo orden y progreso respondían a la lógica racista, como han puesto de manifiesto diversos estudios (Stern, 2000; Urías, 2003); los prejuicios raciales no se superan de la noche a la mañana. En ambos casos, lo indígena contradecía la modernidad, carecía de futuro: era el resto de un pasado remoto. Pero fueron dos posturas racistas distintas. Para los porfiristas, este “resto” constituía un hecho consumado y como tal debía quedar sedimentado en las capas profundas de la historia. Para los posrevolucionarios, era el ingrediente especial que bien disuelto en la sociedad daría un “toque” distintivo al individuo moderno americano (la “raza cósmica” de José Vasconcelos). Los primeros reprodujeron el racismo occidental en su contenido, al privilegiar la cultura europea (sobre todo francesa) y la “blanquitud”; los segundos en su forma, al dar peso a una idea de raza propia y superior –ahora la mestiza– que determina la identidad de la nación. México agregaba lo nativo a un mestizaje que ya había sido ensalzado, por ejemplo, en Estados Unidos (entre los europeos naturalizados), y al hacerlo alargaba la sombra de su historia hasta la época prehispánica, para reivindicar una continuidad sin atajos que, no obstante, en su eslabón más alto engarzaba con la retórica del progreso de la modernidad occidental.

## 1. ¿QUÉ QUIERE UN INDÍGENA?

Las numerosas investigaciones realizadas durante el medio siglo posterior a la Revolución en los pueblos originarios tuvieron un denominador común: hacían hincapié en sus enormes carencias. Equipos de académicos en distintos niveles de formación entraban en las comunidades para hacer registro de su escasez. A menudo acompañaban sus trabajos con fotografías que convencían al más

incrédulo: mujeres mal vestidas con pesadas cargas sobre sus hombros, hombres arrastrando rudimentarios aperos por una tierra que no rendía ni para la subsistencia, ancianos con la mirada triste y perdida, etc. El mensaje era claro: "los indígenas nos necesitan, ¡salvemos al indígena!". Esta salvación consistía en proteger al indígena de su propia cultura, sinónimo de pobreza. Para los investigadores carecía de sentido preguntar a los indígenas qué quieren para sí o cómo les gustaría vivir: la ignorancia y la miseria les impiden saberlo. Había, por lo tanto, que pensar por ellos y forzar las circunstancias para que también los indígenas (se dirá: "por su propio bien") pudieran subirse al tren del progreso. Los pueblos originarios nos necesitan; urge atender su situación, tan deplorable que ni alcanzan a pedir auxilio.

Los muchos trabajos que se han realizado sobre esta primera etapa del indigenismo mexicano suelen omitir un aspecto que nos parece importante: la construcción de lo indígena como objeto de estudio. Los pueblos originarios entraron en el siglo XX con sumo sigilo: estaban ahí, se conocían algunas de sus tradiciones, pero se sabía muy poco de su vida cotidiana y nada sobre sus deseos. ¿Qué quiere un indígena? La formulación de esta pregunta constituía una amenaza: con ella podía emerger un sujeto indígena con voz propia que desbaratara el proyecto hegemónico y homogeneizador de los gobiernos posrevolucionarios. Había que tachar la pregunta mediante respuestas apresuradas; adelantarse a la interrogante para obstruir el canal por el que podía expresarse lo nuevo, que no era un fruto de la Revolución – con la que los indígenas rara vez se identificaron– sino lo que siempre estuvo ahí sin ser escuchado. Este robo de la subjetividad determinó que las investigaciones que se llevaron a cabo en las comunidades indígenas hasta la década de los setenta tuvieran por estudio, en lugar de un sujeto, un objeto que además había que construir. En rigor no aportaron descubrimientos, sino encubrimientos; revistieron a los pueblos originarios con una pátina que en todo caso enunciaba en forma de síntoma la verdad de los académicos y por extensión de la sociedad de la que formaban parte (urbana, letrada y mestiza). Lo indígena era el espejo que reflejaba sus propios fantasmas.

La mejor forma de sofocar la voz indígena era por medio de la letra, un registro muy ajeno a los pueblos originarios en el que los investigadores podían emitir juicios y fantasear libremente sin hallar protestas ni resistencias. Aplicaban exámenes físicos y psicológicos a los indígenas, y producían unas interpretaciones en un lenguaje técnico sólo comprensible para los especialistas. En otras palabras, la letra era el dispositivo que cifraba el mensaje y permitía trasladarlo a un contexto blindado, sin puertas de acceso para las comunidades. En este “laboratorio”, el deseo indígena era suplantado sin contratiempos ni interrupciones por el goce de los investigadores. Dicho goce produjo una copia de la realidad indígena, timbrada y certificada por la ciencia, frente a la cual la versión original –la emanada del deseo– quedaba reprimida y sancionada. Hasta entonces las comunidades habían sufrido la marginación; ahora, además, se veían desplazadas de su centro, al quedar su “secreto” en posesión de los científicos. Valdría decir que el régimen porfirista rechazó a los indígenas por lo que eran; los posrevolucionarios porque “no eran lo que eran”, pues su verdadero yo estaba en lo que de indígena tenía el individuo mestizo.

La ciencia jugó en este proceso un papel decisivo, más por su lenguaje técnico que por sus hazañas empíricas. Si alguien simplemente señala que el indígena es torpe o perezoso, se considera un prejuicio que desacredita al emisor del mensaje. Pero si se dice haber demostrado que el indígena posee un sistema endocrino que le predispone a unas pautas de conducta determinadas, se trata de una observación objetiva. La ciencia aportaba una forma de discurso en el que el sujeto de la oración aparecía forcluido, es decir, emitía enunciados cuyo sujeto no era un individuo concreto (con nombres y apellidos) o un colectivo, sino la ciencia misma hablando en nombre propio (“la ciencia dice...”). En otras palabras, los textos producidos por los investigadores que escribían sobre los indígenas no pretendían presentar opiniones, sino un saber científico que emanaba espontáneamente de la realidad cuando era auscultada con los instrumentos adecuados (test psicológicos y exámenes antropométricos, principalmente).

Veamos, como ejemplo, la siguiente frase que figura en un libro de psicología experimental de Ezequiel Cornejo Cabrera, publicado en 1953: “La ciencia es la

llamada a prestar al indígena las armas que necesita para violentar su evolución; nosotros tenemos el deber ineludible de proporcionárselas” (Cornejo, 1953; pág. 6). Las palabras están escogidas con precisión (ciencia, indígena, violencia, evolución) y muy bien articuladas: presentan a los indígenas como seres atormentados y debilitados por su propia naturaleza; los voluntariosos académicos realizan sus intervenciones en nombre de la ciencia –son mediadores–, no por jactancia sino para liberarlos nada menos que de sí mismos. Habría que remontarse hasta los misioneros y encomenderos del siglo XVI para hallar un discurso que justifique con tanto virtuosismo la violencia hacia el indio. Los investigadores indigenistas también se hicieron maestros del discurso (dueños de la letra), pero donde los misioneros escribían “Dios”, ellos pusieron “Ciencia”.

## 2. PESCADORES Y CAMPESINOS TARASCOS

El libro de Ezequiel Cornejo Cabrera tuvo notable resonancia entre los especialistas de su tiempo y algunos historiadores lo consideran un hito en la psicología mexicana, pero sabemos muy poco del autor. En publicaciones poco posteriores aparece adscrito al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, creado en 1930, que tuvo entre sus directores a connotados estudiosos del indigenismo, como Alfonso Caso, Manuel Gamio o Lucio Mendieta Núñez. Quizá habría que señalar esta dependencia como el “laboratorio” (no fue el único, pero sí uno de los más importantes) en el que desde 1939 se elaboró y perfeccionó el discurso científico en torno a las comunidades indígenas. Se considera también como el espacio académico en el que se institucionalizó la sociología y se abordó esta disciplina desde un enfoque científico: ambas temáticas, indigenismo y sociología, se desarrollaban a la par y se daban la mano.

Es otro autor también ligado a este centro el que merece nuestra atención en este artículo; nos referimos a José Gómez Robleda (1904-1987). En 1943 publicó el libro *Pescadores y campesinos tarascos*, de extraordinario interés para los historiadores por diversas razones: 1) constituye uno de los primeros frutos de un ambicioso programa de investigaciones etnológicas y sociológicas puesto en marcha en 1939 por el Instituto de Investigaciones Sociales; 2) supuso el primer trabajo integral en

nuestro país que aplicó la biotipología a los pueblos originarios; 3) sirvió de referencia (no sin críticas de carácter técnico) a muchos estudios biotipológicos posteriores; 4) nos permite auscultar el proceso de producción de un discurso científico para sostener e intensificar el sometimiento e incluso la erradicación (siempre “por su propio bien”) de las comunidades indígenas, y 5) nos ayuda a dilucidar las dinámicas de vinculación entre el saber académico y las políticas de estado, en la medida que dicha obra fue bien valorada en su época y otorgó al autor méritos (no fue el único) para asumir cargos públicos (como la subsecretaría de Educación Pública en 1952) y ascender en la carrera universitaria (una cátedra de la Facultad de Psicología de la UNAM lleva su nombre).

*Pescadores y campesinos tarascos* es una obra de considerable extensión (casi 450 páginas escritas con letra pequeña, que incluyen numerosas tablas y fotografías). Aunque Gómez Robleda figura como su principal responsable, en realidad fue un trabajo en equipo (contó con seis colaboradores, entre ellos un joven Alfonso Quiroz Cuarón, recién titulado como criminólogo, que firman, solos o en coautoría, sus respectivos capítulos). La investigación se aplicó a 208 indígenas tarascos (hoy se prefiere el término p’urhépecha): 116 pescadores de la isla de Janitzio (en el lago de Pátzcuaro), 47 campesinos de los alrededores de Paracho (en la región de la Meseta) y 45 estudiantes del internado indígena ubicado en esta última localidad (Gómez, 1943a; pág. xxii). Cabe conjutar que el trabajo de campo se realizó en 1939 (en el prólogo se advierte que el texto ya estaba terminado en 1940, si bien tardó tres años en publicarse). ¿Por qué en Michoacán? Es bien sabido que Lázaro Cárdenas, de cuna michoacana, como gobernador y más tarde como presidente de la República intentó estimular el estudio y el desarrollo económico de esta región: por esas mismas fechas estableció una estación limnológica en la ribera del lago de Pátzcuaro y levantó una monumental estatua en honor a Morelos en lo alto de la isla de Janitzio para atraer a los turistas. Asumió como un asunto personal y de Estado llevar el progreso a los indígenas michoacanos y se ganó por ello el afectuoso apodo de Tata Lázaro. Recordemos que fue en Pátzcuaro donde se llevó a cabo, en abril de 1940, el I Congreso Indigenista Interamericano, un evento internacional que reunió a los principales especialistas de la materia y en el que se

acordó la creación del Instituto Indigenista Interamericano (1942) (Pineda, 2012; Vázquez, 2010). En pocas palabras, el pueblo p'urhépecha, para bien o para mal, fue un foco de atención para el gobierno Cardenista (1934-1940), y no porque fuera el escenario más castigado por la pobreza o contara con la mayor población indígena. No debe extrañarnos que una década después, Pátzcuaro fuera el lugar escogido para establecer el CREFAL, un proyecto de gran envergadura, organizado por la UNESCO y el gobierno de México, que atrajo durante varias décadas a científicos sociales de todo el mundo para estudiar la realidad indígena y realizar proyectos piloto de desarrollo (De Jesús Hipólito, 2016).

La biotipología, el enfoque científico que asumió José Gómez Robleda para realizar esta obra, había sido propuesta en 1922 por el médico endocrinólogo italiano Nicola Pende. Pretende determinar o al menos acercarse a la psicología de un individuo a partir de caracteres morfológicos y fisiológicos. Pertenece a una familia de disciplinas científicas (la frenología, la eugenésia, la antropometría, etcétera.) hoy muy cuestionadas, pero que en su momento despertaron gran interés, sobre todo en círculos racistas. No en vano, su desarrollo e institucionalización se vieron particularmente impulsados en países con regímenes conservadores o fascistas (como la Italia de Mussolini o la Argentina de la década de los treinta). La biotipología se nutrió de dos disciplinas que estaban experimentando notables avances por los mismos años: la endocrinología y la estadística. Las hormonas eran la clave para explicar el vínculo entre la morfología y la personalidad (entre el cuerpo y el alma); la estadística aportaba objetividad y contundencia a los resultados, además de un lenguaje técnico que dejaba fuera de la discusión a los no especialistas. A mediados del siglo XX, la biotipología fue perdiendo gradualmente protagonismo y sus especialistas o bien se fueron integrando en otros campos más amplios (como la psicología experimental y la antropología física) o bien reorientaron sus estudios hacia la criminología.

### 3. INDÍGENAS E INFANCIA

José Gómez Robleda tenía 35 años cuando visitó la isla de Janitzio para realizar su trabajo de campo. Se había titulado como médico cirujano diez años antes (con una

tesis sobre la detección gráfica de los tonos cardíacos) y había impartido clases de psicología en las escuelas de Medicina y de Psicología de la UNAM. Además, había trabajado en el Departamento de Psicopedagogía e Higiene (como responsable del Servicio de Investigación Psicológica y Antropológica) y en el Instituto Nacional de Psicopedagogía (como director del Servicio de Psicofisiología) (Stern, 2000; pág. 86). No era su primera incursión en la biotipología (había publicado, en 1937, un estudio biotipológico de los escolares de ciudad de México), pero se estrenaba en su aplicación a la realidad indígena. Otros autores han analizado el libro *Pescadores y campesinos tarascos* (Dosil, 2020; págs. 150-154; Stern, 2000; págs. 86-89; Urías, 2007; págs. 53-55; Vázquez, 2014; págs. 157-214; Vázquez, 2010; págs. 241-243). Nosotros nos centraremos en un aspecto poco atendido de esta obra y que probablemente deja traslucir la experiencia previa de su autor principal con los niños citadinos: el énfasis que puso en la infancia. Y lo hace desde dos perspectivas que analizaremos a continuación: por una parte, identificando los rasgos de la población indígena adulta como propios de la infancia, y por otro, no dejando al margen de su investigación biotipológica a los niños indígenas.

Las referencias a los rasgos infantiles de los adultos indígenas son una constante en la obra. Los autores realizaron numerosas mediciones de las diferentes partes del cuerpo que luego sometieron al análisis estadístico. Todo para concluir que los adultos indígenas poseen una estatura baja, un peso corporal reducido, hombros estrechos, tórax aplanado, un cráneo interior a lo normal y una fuerza muscular deficiente. Algo pasaba en su desarrollo que les impedía superar ciertas etapas infantiles y alcanzar la madurez plena, tanto en el plano físico (más evidente) como en el intelectual y el emocional. La razón fisiológica de esta inmadurez se halla, para los autores, en un sistema endocrino depauperado, que describen con todos los “hipos” imaginables: hiposuprarrenalismo, hipotiroidismo, hipoinsulinismo, hipopinealismo, hipogenitalismo, hipotituitarismo, etc. En pocas palabras, sus glándulas no secretan adecuadamente las hormonas que se requieren para un óptimo desarrollo. Esto explica que sean apáticos y que sólo puedan realizar trabajos rutinarios muy sencillos que requieren poca atención. Donde mejor se expresa esta “indolencia” endocrina es en el rostro; el autor principal lo consideró

tan revelador que le dedicó un artículo aparte (Gómez, 1941). ¿Y cómo es el rostro de los tarascos? Su respuesta es contundente: “En los adultos, concordando con sus actitudes, las facies resultan casi siempre pueriles” (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 221). Si además consideramos que “la cara es el espejo del alma” –nos lo recuerda el autor (Gómez, 1941; pág. 83)–, ya podemos deducir la característica que mejor define la idiosincrasia de los p’urhépecha: la puerilidad.

El estudio sobre el rostro indígena nos permite abordar la metodología que emplea su autor para producir enunciados científicos: 1) construye un sustrato descriptivo a partir de numerosas mediciones que son tratadas estadísticamente; 2) con los resultados identifica el *biotipo* indígena mayoritario en función de las clasificaciones que figuran en los manuales de biotipología clásicos, y 3) vincula el biotipo con el funcionamiento del sistema endocrino para ofrecer una explicación objetiva del carácter de los indígenas. Hasta aquí Gómez Robleda asume los procedimientos habituales de la biotipología, pero da otro paso: con todos los resultados en la mano, ofrece una interpretación histórica de la “puerilidad” de los pueblos originarios. ¿A qué se debe el que los indígenas hayan quedado atrapados en etapas primarias del desarrollo y no puedan alcanzar la madurez física, intelectual y emocional? Sin ninguna duda, a que al menos desde la Conquista son los permanentemente explotados: “Nuestros indígenas tienen ya algunos siglos de permanecer en situación de explotados. Consecuencias de la interminable explotación son, por una parte, su calidad de segregados y, por la otra, su vida miserable” (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 209). Han asimilado la pobreza hasta tal extremo que ya está integrada en sus formas de vida y por ende en su fisiología. El “individuo indígena” debe ser rescatado como individuo (con todos los derechos) y liberado de lo indígena, desprendiéndolo de su cultura y favoreciendo el mestizaje.

Falta un eslabón que permita conectar este razonamiento histórico con los procesos mentales, ¿de qué manera la herencia de explotación mantiene bloqueado el aparato psíquico indígena en estadios primitivos de desarrollo? Una respuesta en términos socio-darwinistas implicaría tachar al “individuo indígena” también como individuo, ya que lo indígena estaría integrado en su ser vital: no se podría extirpar su cultura sin destruir su calidad como persona, y por lo tanto no tendrían

salvación. Para superar este obstáculo, el autor recurre explícitamente al psicoanálisis freudiano, ofreciendo una lectura tan interesante como, desde nuestra perspectiva actual, disparatada. El punto de partida es el ya aludido: "hace siglos que [el aparato mental] en los indios está determinado por la fatiga, el hambre, las enfermedades y el alcohol" (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 209). ¿De qué manera dejaron huella estas circunstancias en el sujeto indígena? Provocando una "mentalidad reprimida", responde. Vayamos al texto:

...por efecto de la permanente situación de conquistados, explotados y segregados, ha aparecido la represión, pero, todo proceso mental reprimido o inhibido es psicológicamente *activo* y provoca satisfacciones deformadas de *carácter sustitutivo*. Es, digamos fatal, que en las artes populares, los ritos, las leyendas y las costumbres, se escape de manera simbólica gran parte del contenido más verdadero de la mentalidad indígena (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 210, cursivas en el original).

En pocas palabras, para Gómez Robleda la "cultura indígena" en rigor no es indígena (no expresa lo más profundo de las comunidades); por el contrario, es la tapadera que obstruye la emergencia de lo verdaderamente indígena. El desprecio hacia los pueblos originarios ha generado una costra de represiones que se manifiesta en sus costumbres y formas de vida, y que les impide acceder a su verdad. Los indígenas son víctimas por partida doble: por una degradación histórica de su naturaleza y por las defensas que han generado para protegerse de las agresiones. Son *activos* psíquicamente, pero para deformar su percepción de la realidad y sus aspiraciones: es su modo de adaptarse a su semipermanente condición de "conquistados, explotados y segregados". No pueden acceder a su deseo porque todo lo que quieren es *sustitutivo*: se encuentran estancados en la historia, paralizados por sus propios fantasmas. La niñez permanente es la consecuencia de este bloqueo, que repercute tanto en el desarrollo personal (ni física ni psicológicamente se hacen adultos) como en la evolución histórica de las comunidades. Para desbloquear su recorrido y activar su marcha hay que

protegerlos de sus protecciones –despejar sus resistencias–, mediante un tutelaje que los sustraiga de sus culturas y a la vez les brinde los beneficios del progreso. En el diván de este psicoanalista improvisado (o quizá no tan improvisado, si es cierto, como nos aseguró una discípula suya, que mantuvo correspondencia con Freud), el indígena revelaba otras “verdades” sorprendentes. Sus máscaras, por ejemplo, por tratarse de un producto elaborado de manera espontánea, sin el control consciente, muestran mejor su personalidad que las caras:

A la hora de hacer las máscaras, abstraídos, los dedos siguen más el pensamiento oculto, subconsciente, y copian los modelos reales. Por este camino se llega al fin, a un hecho paradójico: la cara inmóvil de inexpresividad de los indios es la verdadera máscara y las máscaras de diablos contienen, exagerados, los rasgos principales de la facies auténtica de los indios” (Gómez y Quiroz, 1943; págs. 222-223).

Ni Frantz Fanon ni Claude Levi-Strauss habían escrito todavía sus penetrantes reflexiones sobre las máscaras: quizá no podamos reprochar a José Gómez Robleda el que no haya planteado con mayor perspicacia el complejo papel que desempeña esta parte de la indumentaria en los rituales. Pero de todas las máscaras que podrían haber llamado su atención, que son muchas (algunas de entrañable inocencia), ¿a qué se debe que justo escogiera las que representan al diablo (suelen formar parte de las pastorelas) para establecer una correspondencia entre las máscaras y el auténtico rostro indígena? Es probable que en la cabeza de José Gómez Robleda rondara la siguiente reflexión: si la candorosa e inexpresiva fisionomía indígena, evidenciada y confirmada por las pruebas biométricas, es un producto de la represión, ¿qué sucede con lo reprimido? ¿En qué elemento de su vida cotidiana irrumpen sus oscuras pasiones? Freud había demostrado que los niños poseen una sexualidad y los consideró por ello “perversos polimorfos”. Los indígenas no podían ser la excepción. Las máscaras de diablos eran la *extimidad*, la manera en que la intimidad se manifestaba en el exterior para quedar a la vista de todos. Hoy podríamos interpretar la reflexión de Gómez Robleda como una

contratransferencia que evidenciaba el goce de los académicos en su “desinteresada” misión de salvar a los indígenas de sí mismos. ¿Las máscaras mostraban al desnudo el rostro p’urhépecha o el de sus estudiosos? En cualquier caso, las observaciones de José Gómez Robleda, en el contexto político y académico donde habrían de ser leídas, matizaban la inocencia de los pueblos originarios: tienen una parte perversa reprimida. Son víctimas, pero ojo, llevan un diablo dentro.

#### 4. LOS NIÑOS INDÍGENAS

La fisionomía y la personalidad de los adultos indígenas se corresponden con las de la infancia. En otras partes del estudio, el autor se refiere a la apariencia afeminada de los hombres. Por ejemplo: “Los adultos son muy propensos a tomar actitudes *amaneradas* que dan la impresión de comicidad o ridiculez”; enseguida aclara que “pueden comprenderse tales actitudes como si fueran las propias de un muchacho durante la adolescencia” (Gómez y Quiroz, 1943, pág. 211, subrayado en el original). ¿La causa? Una insuficiente segregación hormonal de las glándulas suprarrenales (lo que en medicina se conoce como enfermedad de Addison). Lo femenino y lo infantil van de la mano en el momento de calificar el carácter de los varones. Dicho de otro modo, todo el libro constituye un intento de producir un saber que evidencie la falta de falo (en el álgebra lacaniana:  $S_2/\text{-phi}$ ). Siendo así, ¿qué podría decir el autor de las mujeres y los niños? No hay nada significativo en las primeras que quede marcado por su “naturaleza racial”; actúan conforme a su condición femenina, como cualquier otra mujer mexicana:

Las mujeres [...] revelan en su actitud mayor acometividad social que los hombres, son más desenvueltas. Y si bien es cierto que algunas parecen tímidas o encogidas, no es menos verdadero que estas actitudes se ven en otros lugares y que dependen más de la edad y de hechos biológicos bien conocidos, que de cualquier factor supuesto, de naturaleza racial (Gómez y Quiroz, 1943; págs. 210-211).

Si el factor racial repercute en las relaciones de género no es por las mujeres, que asumen el carácter que cabría esperar, sino por los varones, que por la alteración de las glándulas endocrinas no pueden alcanzar un desarrollo pleno de su masculinidad. El razonamiento, aunque disparatado, no carece de cierta coherencia: los siglos de dominación habrían incidido por igual en la fisionomía de hombres y mujeres, inclinando los rasgos de la población indígena hacia lo femenino. Esto se refleja en un comportamiento pasivo y “amanerado”, que en las mujeres no entraría en conflicto con su propia naturaleza (de acuerdo con el imaginario de la época). En este terreno, quizá por pudor, el autor no llevó más lejos sus reflexiones; puso el freno a tiempo para no entregarse a unas especulaciones sobre qué comportamientos generaba en las mujeres indígenas la duplicación de lo femenino. ¿Serían “súper mujeres”? ¿Quizá mujeres histéricas, o fálicas? Las observaciones sobre su fisionomía y carácter que aparecen en la obra no apuntan en estos sentidos; si hilamos varias apreciaciones dispersas y no conectadas, la respuesta menos forzada podría ser: buenas madres.

Con menos pudor aborda Gómez Robleda el asunto de los niños y jóvenes. Se les puede aplicar el razonamiento anterior: si los varones adultos se caracterizan por sus rasgos infantiles, los más pequeños serían niños al cuadrado, “niños-niños”. ¿Qué puede significar esto? La plenitud de la infancia. El autor no se ahorra palabras para ensalzar la personalidad de los niños indígenas. En contraste con los adultos, “no tienen actitudes cómicas [...], su actitud es mesurada, digna, respetuosa y revela un cierto grado de hostilidad pasiva, pero tranquila y segura” (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 211). El mejor vocablo que encuentra para describir de manera general a los menores de edad es el de “príncipes”, que repite una y otra vez en el texto: “Los jóvenes [...] se vuelven amables y comunicativos y adoptan actitudes muy gallardas, en nada cómicas o ridículas y dan la impresión de ser unas realezas: toman actitudes de príncipes” (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 212). Por si pudiera parecer que dicho calificativo resultaba exagerado o había sido escogido apresuradamente, enseguida reitera: “Actitudes de príncipes, repetimos con absoluta seguridad, porque mucho hemos meditado esta designación”.

Los añadidos a este comentario general redundan en lo mismo: en su porte, en su elegancia, en su comportamiento, en su forma de llevar la indumentaria, de realizar los trabajos y de relacionarse con los otros, etc., los niños y jóvenes p'urhépechas son principes. Esta “realeza” primordial, que enseguida se corrompe por el escenario de pobreza en el que viven y que perturba su funcionamiento endocrino (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 215), se hace más patente cuando se compara a los muchachos indígenas con los adultos de sus mismas comunidades y con los jóvenes de las ciudades. Lo interesante del primer contraste es que Gómez Robleda insinúa que los mismos infantes son conscientes de su superioridad con respecto a los mayores; en su opinión, realmente se reconocen como principes de un reinado en decadencia que en poco tiempo los engullirá para convertirlos en componentes anodinos de la plebe:

Nuestros jóvenes tarascos no sólo tienen actitudes de principes, deben sentirse, sin duda, unas realezas, con mayor razón cuanto que diariamente viven el contraste que forman sus personas en la plenitud de la vida, con los adultos en completo período de desgaste orgánico y los viejos seniles, verdaderas ruinas fisiológicas (Gómez y Quiroz, 1943, pág. 215, subrayado en el original).

Los jóvenes indígenas tienen su futuro escrito (y frente a él tiemblan, pues son plenamente conscientes de lo que les espera), salvo que asumamos como sociedad la encomiable tarea de rescatarlos a tiempo de su empobrecido contexto. De otro modo no tardarán en convertirse en adultos desaseados, pasivos, con un desarrollo biológico e intelectual deficiente, irresponsables, pobres e incapacitados para una vida satisfactoria.

La comparación entre los jóvenes indígenas y los citadinos es de carácter especulativo, pues muy rara vez se les ven juntos. El autor se apoyó en su propia experiencia y en un estudio biotipológico previo que realizó con escolares “proletarios” de las zonas urbanas (Gómez, 1937). De nuevo lo que pone de

manifesto la comparación es la superioridad de los jóvenes que viven en las comunidades:

...un indio joven tiene mejor sentido de la elegancia funcional, sobria y estética, que cualquier mojalbete de las ciudades. Los jóvenes 'civilizados' a todo trance tratan de aparecer como adultos, los indios jóvenes permanecen tranquilos durante esa época que, por experiencia saben, corresponde a lo mejor de la vida (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 219).

Para explicar esta superioridad no recurre a razones fisiológicas ni a parámetros biométricos, sino a factores sociales. A los niños citadinos se les infantiliza con cuidados especiales y se les quita la oportunidad de trabajar (sus principales labores consisten en jugar y estudiar); además, se les somete a muchos estímulos y se les inculca el deseo de crecer antes de tiempo. Por el contrario, los niños indígenas no reciben un trato excepcional (incluso sus vestimentas son como las de los adultos) y desde muy pronto, sin renunciar a los juegos, colaboran con los mayores en el trabajo, lo cual les enseña a hacerse responsables; como su futuro es tan poco halagüeño, no tienen prisas por alcanzar la adultez. En pocas palabras, los jóvenes de las ciudades viven en una burbuja y a la vez reciben constantes excitaciones que los hacen ansiosos y nerviosos, mientras que los jóvenes indígenas, siempre instalados en la realidad, saborean apaciblemente el día a día sin sentir que algo les falta. Por tal razón, nos aclara el autor, "la facies de estos jóvenes es *siempre inteligente* y nunca podrá tomarse como la imaginada por los novelistas para las tribus de 'salvajes'; no tienen caras, permítasenos la expresión, de 'bestias humanas'" (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 221, cursivas en el original).

El rasgo que mejor define la inteligencia de los muchachos indígenas es su capacidad de atención. Para medirla, aplicaron una serie de pruebas a los residentes en el internado de Paracho, obteniendo unos resultados sorprendentes: "los estudiantes indígenas tienen mejor atención que los señores profesores de educación secundaria de la capital de la República" (Gómez y Quiroz, 1943; pág. 230). Los pequeños "príncipes" eran una promesa para la nación.

## CONCLUSIONES

*Pescadores y campesinos tarascos* puede parecernos hoy en día una obra disparatada e incluso ofensiva, pero no fue escrita a la ligera ni sus resultados fueron sacados de la manga. En su momento fue acogida como una aportación científica, especialmente valorada porque ofrecía numerosos datos “objetivos”, obtenidos con unas metodologías de vanguardia (Mendieta y Núñez, 1943; pág. xiii). Es probable que el autor y los colaboradores realizaran su trabajo con la convicción de que contribuían a mejorar las condiciones de vida en las comunidades, al ofrecer información de primera mano que permitiría unas intervenciones sociales más eficaces y justas. Los resultados no provocaron en su momento controversias ni reacciones acaloradas: ponían por escrito, con comprobaciones científicas, lo que la mayoría de la población no indígena daba por supuesto (en términos generales) y quería leer, pues conformaba su imaginario social.

Hay tres aspectos en los que quisiéramos poner de nuevo nuestra atención. El primero tiene que ver con lo que llamamos al principio del texto “orden y progreso de nuevo cuño”. Hay una continuidad entre el régimen porfirista y los gobiernos posrevolucionarios; no son lo mismo (eso es obvio), pero en ambos casos se confía en un modelo de modernidad que pone su peso en la ciencia y que produce sus propias formas de control social (Dosil Mancilla, 2011). Los gobiernos posrevolucionarios aplicaron su modelo de modernidad en las comunidades indígenas, ejerciendo sobre ellas una violencia que puso en jaque su supervivencia. Los indígenas adultos son pueriles, torpes, inexpresivos, amanerados, con poca inteligencia e incapaces de realizar trabajos que requieran cierta destreza. El problema radica en su cultura, producto de la pobreza, pero tras una larga historia de injusticias ha penetrado en su fisiología. Todo esto lo escribió Gómez Robleda, con pruebas científicas de la mano, y recibió los aplausos del público. Es un argumento que bebe del lamarckismo y que corrobora las resistencias de los científicos mexicanos para aceptar la teoría darwinista (Argueta, 2003; Stern, 2000; pág. 63).

El segundo aspecto guarda relación con el lenguaje. Algo ya hemos dicho anteriormente: los tecnicismos blindaron la obra de una posible crítica por parte de los no especialistas y le confirieron una apariencia de objetividad y contundencia. Los indígenas quedaron desplazados del debate y desautorizados para una réplica. Pero, además, el autor exhibe una retórica que será la tónica de las políticas indigenistas: nos preocupamos por los pueblos originarios, todo lo que hacemos es por su propio bien, ¡salvemos al indígena! Este empleo claramente perverso del lenguaje revela, por una parte, que la arrogancia clasista y los prejuicios raciales seguían tan presentes como antes de la Revolución, y por otra, que había un sentido de lo (políticamente) correcto que se oponía a este imaginario racista. Esta tensión no se resolvió con un cambio en la mentalidad (una apertura hacia el otro desconocido), sino en el terreno de la retórica, con una torsión del lenguaje: el racismo no fue superado, sino que se hizo más sofisticado. El lenguaje, literalmente, era usado; emergía un goce que retenía las palabras en el paladar del enunciador, sin revelar ninguna verdad sobre el otro (el indígena). En pocas palabras, el interés que pueda tener esta obra de Gómez Robleda en nuestros días radica en su naturaleza sintomática: es un síntoma –una formación del inconsciente– que atañe a su autor y de manera general a toda una época. Con el paso de los años, los científicos-sociales aprenderían a ser más cautelosos, a contener sus apreciaciones, a ocultar su subjetividad con discursos cada vez más más sofisticados, científicas y “objetivas”. Tendrían que pasar tres décadas para que una nueva oleada de investigadores –los “antropólogos críticos”– refutaran el programa indigenista y sus tentativas de ingeniería social (Vázquez, 2017; Warman, 1970).

El tercer aspecto implica revisar las operaciones (contra)transferenciales que se ponen en juego en esta retórica perversa. La obra pone de manifiesto una rivalidad (inconsciente) con el varón indígena; produce un saber académico para evidenciar su castración imaginaria ( $S_2/-\phi$ ), que en términos fisiológicos se explicaría por una deficiencia del funcionamiento endocrino: los indígenas son amanerados e infantiles. Analizar esta rivalidad supera los objetivos de este artículo, pero algo podemos apuntar. Los indígenas representaban la paternidad originaria; había que

preservarla en lo simbólico (son nuestras raíces) y a la vez borrarla en el registro de lo imaginario para que el mestizo emergiera como el nuevo padre de una patria que se reinventaba tras la Revolución. Esta interpretación edípica se complementa por el hecho de que los indígenas vivos eran percibidos como una amenaza, tanto porque para los mestizos constituían lo impredecible-desconocido (¿qué quiere un indígena?) en el que se proyectaba lo Real, como porque daban muestras de unas formas de vida (no-modernas) que no cedían a las fantasías del progreso (de nuevo: pero entonces, ¿qué quiere un indígena?). *Posdata.* Hemos podido dialogar con ancianos de la isla de Janitzio y sus recuerdos poco tienen que ver con la imagen que transmite Gómez Robleda. Vivían con austeridad, es cierto, pero de manera apacible: abundaba la pesca (que vendían en el mercado de Pátzcuaro), las aguas del lago eran cristalinas, disfrutaban las tradiciones, hablaban su lengua materna y se sentían muy cobijados por la comunidad.

Nada de lo anterior aplica a las mujeres y los niños; la rivalidad se transforma con ellos en sobreprotección. Los pequeños eran alegres, elegantes, responsables, inteligentes y tenían una sorprendente capacidad de atención (mayor que la de los maestros). Moisés Sáenz había observado algo parecido unos años antes, en la región p'urhépecha de la Cañada: “Los niños indios antes de venir a la escuela, en sus hogares, sobre todo los más pequeños son vivarachos y juguetones” (Sáenz, 1966, pág. 55). A grandes rasgos también coincide con lo observado por el antropólogo Ralph Larson Beals en Cherán, otro pueblo de la Meseta, en 1940 y 1941; ahora bien, Beals señala dos aspectos importantes que parece pasar por alto Gómez Robleda: que “en la niñez temprana hay mucho afecto entre padres e hijos” (Beals, 1992; pág. 407), y que el comportamiento de los niños y de los jóvenes indígenas es muy distinto (estos asumen actitudes propias de la adolescencia: son antisociales y tienen conflictos con sus padres) (Beals, 1992; pág. 414). Los pequeños “príncipes” quizá no eran tan especiales.

¿A dónde nos lleva esta reflexión? Tal parece que Gómez Robleda y sus colaboradores intentaban demostrar que entre la niñez-juventud y la adulterz se producía un cambio brusco en el comportamiento que explicaban por una deficiencia del sistema endocrino (que a su vez constituía un reflejo de las

condiciones de pobreza, material e intelectual, en la que vivían). Tomemos, por si quedara alguna duda, otra de sus frases desconcertantes: “con excepción de los niños y los jóvenes, los demás son unas verdaderas ruinas humanas” (Gómez, 1943b; pág. 377). Esto justificaría una intervención del Estado para proteger a los muchachos nativos de sus mayores, sustrayéndolos de su contexto familiar-comunitario e internándolos en los Centros de Capacitación Indígena, donde recibirían una formación profesional ajustada a sus características especiales.

En el país funcionaban veinte Centros: tres en Oaxaca; dos en San Luis Potosí, Chihuahua y Puebla, y uno en otros once Estados, entre ellos Chiapas y Michoacán (DAI, 1944; pág. 73). Albergaban en régimen de internado a jóvenes indígenas de entre 12 y 16 años, con el propósito de “lograr” su “incorporación [...] a un plano superior de vida, mediante el estudio metódico de sus hábitos y de sus capacidades intelectuales y manuales” (DAI, 1944; pág. 67). El Centro de Capacitación Indígena de Michoacán estaba instalado en Paracho; casi medio centenar de sus estudiantes formaron parte del universo de estudio de Gómez Robleda: eran los “príncipes” cuya capacidad de atención superaba a la de los maestros citadinos. Les enseñaban oficios artesanales con técnicas novedosas, nociones de higiene, ejercicios gimnásticos y a desempeñarse con disciplina (Vázquez Bernal, 2008). También favorecieron la pérdida de la lengua materna y el desarraigo. Todo por el bien del progreso, pues se esperaba que estos muchachos, apartados tempranamente de sus familias, fueran el motor modernizador de los pueblos originarios (DAI, 1944; pág. 67).

En definitiva, el libro de Gómez Robleda aportó los argumentos científicos que buscaban las autoridades para seguir apostando por una política educativa que pasaba por apartar a los jóvenes indígenas de sus comunidades.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beals, L. (1992). ***Cherán: un pueblo de la sierra tarasca***. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Cornejo, E. (1953). ***Estudio de psicología experimental en algunos grupos indígenas de México***. México: Imprenta Universitaria.

- DAI (1944). **Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, 1943-1944.** México: Departamento de Asuntos Indígenas.
- De Jesús Hipólito, J. M. (2016). **El Crefal, una institución vertebradora de la educación indígena en Michoacán, 1951-1975.** Tesis de Doctorado de Historia. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Dosil, J. (2011). Las contradicciones de la ciencia revolucionaria. En: Girón J. y Cuesta, M. (Coords.) **Revoluciones en México 1810-1910**, Oviedo, Ediciones I.M.D., pp. 83-102.
- Dosil Mancilla, F. J. (2020). La educación indígena y las resistencias desde la mirada de un antropólogo educativo. En: Ojeda, L. y Rodríguez, B. y Heredia, T. (Coords.) **Pueblos indígenas, archivos y memorias. Reflexiones teórico-metodológicas e itinerarios, indígenas, archivos y memorias. Reflexiones teórico-metodológicas e itinerarios de investigación desde México y Argentina**, Morelia: Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Universidad Nacional de Quilmes, pp. 145-174.
- Gómez, J. (1937). **Características biológicas de los escolares proletarios.** México: Secretaría de Educación Pública.
- Gómez, J. (1943). **Pescadores y campesinos tarascos.** México: Secretaría de Educación Pública.
- Gómez, J. (1943a). Preámbulo. En: J. Gómez Robleda. **Pescadores y campesinos tarascos.** México: Secretaría de Educación Pública, pp. xxi-xlv.
- Gómez, J. (1943b). Estudio sintético. En: J. Gómez Robleda. **Pescadores y campesinos tarascos.** México: Secretaría de Educación Pública, pp. 311-416.
- Gómez, J. y Quiroz, A. (1943). Tipo mental. En: Gómez, J. **Pescadores y campesinos tarascos.** México: Secretaría de Educación Pública, pp. 207-309.
- Mendieta, L. (1943). Prólogo. En: Gómez, J. **Pescadores y Campesinos tarascos.** México: Secretaría de Educación Pública, pp. xiii-xviii.
- Sáenz, M. (1966). **Carapan.** Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán.
- Stavenhagen, R. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En: Baronnet, B. y Tapia, M. (Coords.) **Educación e interculturalidad. Política y políticas.** Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, pp. 23-48.

- Urías, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets.
- Vázquez, K. (2008). *Modernidad y educación para los indígenas en Michoacán. El Internado Indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*. Tesis de Maestría en Historia de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Vázquez, K. (2014). *Biotipología y estudios biotipológicos en México. La ciencia de la arquitectura e ingeniería del cuerpo humano para atender los problemas sociales (1930-1960)*. Tesis de Doctorado en Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Vázquez, L. (2010). El indigenismo en Michoacán y los motivos actuales para su rememoración. En: *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 221-258.
- Warman, A., Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

## REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Argueta, A., Noguera, R. y Ruiz, R. (2003). La recepción del lysenkismo en México. *Asclepio*, 55(1), 235-262.
- Gómez, J. (1941). La cara de los tarascos. *Revista Mexicana de Sociología*, 3(2), 83-91.
- Korsbaek, L. y Sámano-Rentería, M. A. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), 195-224.
- Pineda, R. (2012). El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. *Baukara. Bitácoras de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina*, 2, 10-28.
- Stern, A. (2000). Mestizofilia, biotipología y eugenésia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y el estado, 1920-1960. *Relaciones*, 21(81), 57-91.
- Vázquez, L. (2017). Revisiting *De eso que llaman antropología mexicana* five decades later. *Dialectical Anthropology*, 61(4), 331-335.