

*Mestizos, indios y extranjeros:
lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación.
Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla*

ALEJANDRO ARAUJO
Departamento de Humanidades
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa
México
alaraujop@gmail.com

*Dividir en dos partes un conjunto de
cosas heterogéneas no conduce a ningún
concepto determinado.*
IMMANUEL KANT

El presente texto busca sumarse a otros que intentan pensar históricamente la formación y el desarrollo de las ciencias sociales en México y, particularmente, trabajar en torno a la antropología. Esto implica, por un lado, comprender las condiciones históricas que hacen posible un conjunto delimitado de saberes y de prácticas científicas, y por otro, observar los efectos que dichos saberes producen en el orden social más amplio por el que circulan. Me interesa, sobre todo, centrarme en un tema de observación muy concreto: intento pensar en la antropología como una disciplina que, al movilizar el interés por comprender el mundo indígena de México, permitió fijar o estabilizar una categoría social, la de “indio”.¹

Este artículo se centra en un ejercicio de comparación entre dos de las obras más relevantes y conocidas tanto en el ámbito antropológico como fuera de él: *Forjando patria*, de Manuel Gamio, y *México profundo. Una civilización negada*, de Guillermo Bonfil Batalla. Interroga dichas obras para mostrar no solo lo que diferencia a ambos autores, sino, sobre todo, lo que tienen en común. El objetivo es indicar algunos de los

¹ La investigación más amplia a que me refiero ahora tiene como uno de sus temas centrales observar el modo en que se relacionan las categorías sociales con las categorías científicas.

posibles efectos que la antropología mexicana ha generado para estabilizar la categoría social de “indio”.

Sin embargo, para poder entrar de lleno en la comparación me parece importante comenzar mostrando brevemente el modo en que surgió el propósito de hacer historia de la antropología en nuestro país. Ubico este empeño en el marco de una coyuntura muy particular en el México de los años sesenta y setenta del siglo pasado: las tensiones políticas y sociales, las brechas generacionales, la evaluación en torno al cumplimiento de las expectativas generadas o promovidas por los gobiernos posrevolucionarios, así como el interés por redefinir el rumbo del país y el papel que las ciencias sociales podrían tener en ello. Presentar ese momento de la reflexión antropológica permitirá enmarcar de mejor modo el interés que se persigue en este trabajo, así como justificar la comparación de dos autores tradicionalmente tratados como opuestos, pero que tienen en común tanto el modo de pensar su objeto de estudio como el modo en que consideran que se divide la sociedad mexicana (por tanto, el modo en que la antropología participó en la reflexión en torno a los problemas nacionales), aun cuando no saquen las mismas conclusiones prácticas de sus conocimientos.

El texto se organiza en dos apartados, que podrían parecer más o menos independientes, y una conclusión. En el primero muestro las posibilidades de tratar históricamente la antropología y el modo en que este texto pretende hacerlo. En el segundo presento la comparación de las dos obras mencionadas. La conclusión, poniendo de manifiesto el juego entre los dos apartados, busca demostrar que hay mejores posibilidades de comprender los espacios en común entre la obra de Gamio y la de Bonfil si se miran dentro del ejercicio reflexivo que implica pensar históricamente la antropología, pero atendiendo no tanto a los cortes que los antropólogos han realizado al hacer su historia como a los efectos que, al menos hasta la década de 1990, generó el saber antropológico al interior de la sociedad.

La historia de la antropología en la historia de las categorías identitarias

En este apartado se presenta el marco reflexivo que organiza la lectura de Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla. Para ello expongo tanto el modo en que surgió la historia de la disciplina, al menos su obra más representativa de la década de 1980, como algunos de los presupuestos teóricos que orientan este trabajo.

La historia de la antropología: un ejercicio de reflexión disciplinaria

En 1986 la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Antropológicas, publicó una antología de textos reunida por Carlos García Mora y Andrés Medina. En el prefacio del primer volumen, escrito en 1983, los autores definen su objetivo: “recuperar los elementos teóricos y políticos de una intensa discusión que ha involucrado a los antropólogos en México en los años recientes”, y que puede detectarse desde los “orígenes institucionales de la práctica profesional de la antropología” (García Mora y Medina, 1986, vol. 1: 9). En los años sesenta, al conjugarse una crisis política y económica sin precedentes (así lo diagnosticaron Mora y Medina), la antropología tuvo que discutir tanto política como teóricamente el sentido y la función que debía tener para atender los problemas de la nación. En el debate, en el que participaron distintas generaciones de antropólogos, se pudo observar una “impugnación completa de la antropología en México y la necesidad de replantear sus múltiples manifestaciones sobre bases nuevas” (*id.*).

Los artículos recogidos en la antología parecían responder a un reajuste de las tareas de la antropología, enmarcado por dos movimientos que condicionaron estos desplazamientos, y que pueden ayudar a reflexionar sobre algunos aspectos de la historia de la antropología en México. Por un lado, los cambios en torno a la relación entre los científicos sociales (el campo intelectual en su conjunto) y el Estado mexicano, y por otro, los relevos generacionales que enfrentaban a los viejos y nuevos antropólogos: estos últimos, sin abandonar las funciones políticas y prácticas del saber antropológico, imaginaron un nuevo proyecto de nación, crítico del proyecto posrevolucionario, que, como se sabe, en los años setenta daba muestras de agotamiento.

Carlos García Mora y Andrés Medina trazaron una síntesis, indicaron posibles lecturas de las disputas, reflexionaron sobre su labor, hicieron un diagnóstico, y sobre esa base definieron su postura dentro del conjunto de opciones posibles. De su texto se deduce que las tensiones al interior de la antropología se dirimieron en tres posturas.

La primera es la vinculada a los herederos de la “antropología oficial”, que hicieron una clara defensa de la herencia de Manuel Gamio y del indigenismo de Estado y propusieron mantener la obra que funcionarios y científicos realizaban. Ejemplo de dicha posición serían Antonio Caso, más cercano a los fundadores de la antropología

profesional y director del Instituto Nacional Indigenista (INI) durante sus primeros años, y Gonzalo Aguirre Beltrán, el antropólogo que puede tomarse como el representante académico de la antropología del Estado o indigenista, autodenominada “antropología social aplicada”.

La segunda posición estaría representada por la llamada “antropología crítica”, posición que surge a finales de los años sesenta y está representada por autores como Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco o Arturo Warman, principalmente. Se trata del grupo que con mayor vehemencia impugnó la posición anterior, al desmontar el vínculo que la antropología había tenido con el Estado mexicano posrevolucionario y al denunciar el indigenismo como una práctica de etnocidio y destrucción del mundo indígena.

La tercera posición, representada en buena medida por Medina y García Mora, podría englobarse bajo la etiqueta de “antropología marxista”. Ellos, sin desdeñar la crítica al indigenismo de Estado, cuestionaron a los antropólogos críticos, pues veían en su trabajo un intento por negar la condición de clase de los indígenas, al insistir en sus particularidades culturales.²

Pero la tensión, me parece, no solo se organizaba entre estas tres posiciones. También había discrepancias entre quienes se preocupaban por fundamentar académicamente la disciplina (antes que social o políticamente) y quienes insistían en que la ciencia debía servir para transformar la realidad del país. Estas posturas comenzaban a perfilar una distinción, que después se acentuó, entre perspectivas más puras o académicas y perspectivas más políticas. Bajo este esbozo preliminar, rígido como toda clasificación, podríamos sugerir que Medina y García Mora se ubican entre quienes buscaban hacer del marxismo una base teórica y práctica de la disciplina.³

A más de treinta años de distancia de la antología y a casi cincuenta del inicio de la polémica, los textos ahí reunidos dejan ver el modo en que se organizaban los debates y algunos de los presupuestos que orientaban la discusión, además de que permiten apreciar los lenguajes con los que se realizaba y escribía la historia de la antropología.

² Para conocer algunos empeños por clasificar y describir las posiciones de aquellos años, véanse los textos de Maya Lorena Pérez Ruiz (2003), Esteban Krotz (2003) y Guillermo de la Peña (2002). Particular interés tiene la obra de Héctor Díaz Polanco (1985), sobre todo su capítulo “Indigenismo, etnopolitismo y marxismo”, pues permite conocer cómo se ubica la antropología marxista frente a las demás posturas.

³ Podría sugerirse que Díaz Polanco (1985) hacía mayor hincapié que García Mora y Medina en el papel revolucionario o transformador de la antropología.

Recuperar aquellas tensiones y trazar un esbozo de las posiciones tiene sentido en el presente texto, sobre todo por el efecto que ese debate generó en la década de 1980. El trabajo de recuperación de textos a cargo de Medina y García Mora sirvió como antecedente preparatorio de uno de los proyectos que mayores esfuerzos ha significado para historiar la antropología mexicana, obra clásica y pieza clave para el estudio de la disciplina en este país.

El mismo Carlos García Mora la coordinó unos años más tarde. Se trata de quince volúmenes publicados con el título de *La antropología en México*⁴ por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través de los cuales se mostraba, en palabras de Enrique Florescano, el empeño de “varias generaciones de estudiosos para hacer de la antropología una parte importante del ámbito científico nacional” (Florescano, 1987: 15).

Se trataba, seguía el entonces director del INAH, de evaluar las actividades antropológicas realizadas en México desde la época colonial hasta entonces, y de realizar al mismo tiempo un “recuento de la problemática social que ha vivido el país y una evaluación de la teoría y práctica antropológica”.

En la manera como se presentaba y pensaba la obra se anunciaba nuevamente el clima de discusión de los años sesenta, al igual que el intento de introducir una historia que permitiera, si no salir del conflicto, sí evaluar críticamente el saber antropológico para poder definir su rumbo. En esa evaluación, la historia de la disciplina tenía que estar acompañada de la historia de la realidad política y social, bajo la premisa de poner a tono la ciencia a fin de que siguiera siendo un saber útil, es decir, un saber que ayudara a atender los problemas nacionales.

En la presentación a cargo de García Mora aparece una interesante exposición en torno al modo en que se cristalizó el proyecto editorial. El ambiente intelectual de las décadas de 1960 y 1970, con las polémicas intensas y la nueva composición institucional de la disciplina, fue despertando el interés de esta nueva generación por repensar históricamente el quehacer antropológico. Nuevamente, las tensiones generacionales se entrelazaban como parte de las tensiones políticas y sociales del país, como un modo de modificar las expectativas hacia las funciones y tareas de la antropología.

⁴ Para una presentación muy detallada de esa obra, véase Krotz, 2007.

La historia de la antropología surgió entonces como parte de este impulso generacional. García Mora recuerda cómo le presentaron a Florescano el proyecto: “Para el doctor Florescano, el INAH y la presente generación tenían la responsabilidad de hacer la memoria y la evaluación históricas de las actividades de campo de la antropología en México” (García Mora, 1987, vol. 1: 25).

Aquella generación pretendía, de cierto modo, refundar la disciplina. La historia que con ese fin elaboraron tenía una actitud más normativa que descriptiva, es decir, atenta a hacer de la historia de la ciencia un modo de repensar lo que debe ser la antropología de cara a los problemas de la nación, y no con el propósito de historizar las lógicas del saber, sus reglas de producción y las condiciones históricas que permiten la producción de conocimientos verdaderos, confiables o creíbles al interior de una sociedad.

Insisto en este aspecto porque otros esfuerzos por historizar la antropología, aunque quizá hayan abandonado cada vez más las intenciones normativas, siguen estructurando el campo antropológico haciendo uso de nociones y categorías que en aquellos años se fincaron como parte de las disputas internas y de las posiciones que estructuraban el campo antropológico.⁵

En los años siguientes a *La antropología en México* vieron la luz varias obras que ponían de manifiesto un interés por trabajar históricamente la disciplina,⁶ así como por repensar algunos problemas de la historia social y de la historia de la identidad nacional atendiendo al papel que los antropólogos han tenido en ella.⁷

La historia de la antropología como un modo de atender la producción de categorías sociales de identidad

He mencionado que me interesa pensar el modo en que las categorías sociales de identidad se vinculan o se relacionan con el establecimiento y el funcionamiento de las prácticas antropológicas. Para atender este problema presento en este apartado un esbozo del acercamiento teórico que pretendo utilizar para ello, acompañado de la

⁵ Como se verá más adelante, la posibilidad de analizar y comparar a Manuel Gamio y a Guillermo Bonfil Batalla tiene sustento en este movimiento, es decir, en dejar de verlos como dos antropólogos enfrentados y ver, en cambio, el suelo común que permite su confrontación.

⁶ Particularmente los trabajos de Mechthild Rutsch (1996 y 2007), Esteban Krotz (1987) y Luis Vázquez (1987 y 2003).

⁷ Véanse, entre otros, Knight (2004), Lomnitz (1995, 1999, 2001), Tenorio (1996, 1998, 2000 a, 2000b, 2001, 2007), Urías Horcasitas (1996, 2000, 2001, 2007), David Brading (2011), Navarrete (2004, 2010), Saade (2009).

exposición de algunas investigaciones que podrían apuntalar el tratamiento que doy a los antropólogos analizados en este trabajo.

Por “categorías sociales de identidad” entiendo aquellas nociones que la sociedad usa para organizar su propia división, para clasificar jerárquicamente el modo en que unos se relacionan con otros. Existen, en efecto, distintas teorías en la antropología, la historia, la sociología o la filosofía para tematizar el modo en que las representaciones sociales participan en la conformación del mundo de sentido de los actores sociales.⁸ He optado por las premisas que Reinhart Koselleck plantea en su artículo “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, sobre todo porque algunas de sus consideraciones ayudan a pensar la temporalidad de las categorías como algo que conforma el mundo social y constituye límites y condiciones de posibilidad a los actores sociales.

Koselleck parte de una idea muy simple que permite atender las relaciones entre las categorías identitarias y el orden político en cualquier sociedad y en cualquier momento histórico: “Las calificaciones de sí mismo y de los demás pertenecen a la sociabilidad cotidiana de los hombres. En ellas se articula la identidad de una persona y sus relaciones con los demás. En el uso de esas expresiones puede dominar la coincidencia, o cada cual puede aplicar a su contrario una expresión distinta a la que usa para sí mismo”. Estas categorías pueden, además, coordinarse simétrica o asimétricamente, es decir, pueden producir relaciones de subordinación o dependencia entre grupos sociales por la forma en que se les denomina y por el poder que algunos grupos tienen para denominar a los demás: para imponer el modo de clasificar el orden social y los grupos que lo componen.

Por otro lado, en la propuesta de Koselleck las expresiones o categorías identitarias que orientan las interacciones cotidianas producen el mundo social, más que ser simple resultado de él. Es decir, no se trata de expresiones a la mano, modificables por simple reflexión, pues articulan la experiencia más que ser producto de ella. De ahí la importancia de recordar que “un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no solo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es solo un indicador, sino también un factor de grupos políticos y sociales” (Koselleck: 206).

⁸ Pienso, por ejemplo, en los trabajos de historia cultural, particularmente los de Roger Chartier, que usa el concepto de representación (estrechamente vinculado a la sociología durkheimiana) con el propósito de pasar de una historia social de las representaciones a una historia de las representaciones de lo social (véase Chartier, 1992).

Finalmente, otro factor clave de la propuesta de Koselleck radica en el modo en que dichos conceptos duran, permanecen en el tiempo. La historia de las nociones o categorías identitarias nos permite ver o rastrear cómo un par de conceptos asimétricos, por ejemplo, “bárbaro” / “civilizado”, actúa en distintos momentos de la historia, pero indicando el efecto que tienen los estratos de significado que los hicieron aparecer cuando se movilizan en contextos semánticos, históricos o políticos concretos. Por tanto, estos viejos sentidos no son anacrónicos en sí mismos, sino que introducen historicidad en su momento de aparición, sosteniendo y produciendo formas de organizar las relaciones sociales, de limitarlas o, incluso, de sostener relaciones jerárquicas a pesar de que la intención sea, en ocasiones, eliminar las jerarquías.

En este sentido, la de “indio” es una categoría social de identidad que hace eco de una forma de organizar asimétricamente el orden social a partir del binomio “conquistador” / “conquistado”, “blanco” / “indio”, que permanece sin ser dicho cada vez que “lo indio” se postula como una realidad esencial que aglutina a un amplio conjunto de grupos o individuos. Lo indio es indio, pues, valga la simpleza, por oposición a otro que lo produce y lo denomina como tal, no por algo que tenga que buscarse en sí mismo.⁹

Puede entonces sugerirse que al hacer de “lo indio” el objeto de estudio de una disciplina, como sucedió en México en los orígenes de la antropología científica, se producen dos efectos importantes. Por un lado, el discurso científico contribuye a determinar su objeto de estudio o, mejor, a dotarlo de una fijeza que la reflexión teórica ya no cuestiona: el indígena es y existe porque la sociedad lo identifica como un colectivo “real”, pero sobre todo porque la ciencia llena de contenido “científico” dicha categoría al describir lo que *es* ser indígena. Por otro lado, usa dicha distinción para que su discurso adquiriera, de modo casi automático, pertinencia social. La “relevancia” de la ciencia depende de la importancia del objeto social que estudia.

Modalidades similares de reflexión y análisis en la historia de las ciencias y de la misma antropología aparecen cada vez más en otras propuestas de investigación. Reconozco un procedimiento similar en el trabajo clásico de Edward Said, *Orientalismos*, y en las secuelas que ha permitido. También aparece de manera muy sugerente en los trabajos de investigación en torno a la ciencia genómica y al Instituto

⁹ Si bien cualquier acercamiento a la identidad en nuestros tiempos parte del reconocimiento teórico de que la identidad es producto de una relación, el enfoque de Koselleck nos permite notar que en dicha relación existen acumulados modos históricos que pueden guardar tensiones jerárquicas que se activan al emplearlas nuevamente.

Nacional de Medicina Genómica reunidos por Carlos López Beltrán en *Genes (&) mestizos*. Si bien la obra de Said apunta sobre todo a mostrar el modo en que los saberes aparentemente neutrales y eruditos crearon entidades culturales esencializadas y reificadas atravesadas por el contexto colonial decimonónico, y el trabajo de Carlos López Beltrán y sus colaboradores destaca el uso que la ciencia hace de las categorías identitarias una vez formadas, en ambos es posible observar el modo en que el saber se articula estrechamente con formas políticas de dominación o clasificación de grupos.¹⁰

Por otro lado, mi enfoque debe mucho a dos obras que se interesaron por historizar el saber antropológico en México y por repensar la historia del indigenismo latinoamericano. La primera, “La historiografía antropológica contemporánea”, de Luis Vázquez León, sugiere que la antropología mexicana está hondamente marcada por algo que llama el “paradigma indigenista”. Es decir, sugiere que el hecho de que en México fuera la antropología la ciencia que respondió al problema indígena como un problema nacional provocó que dicha disciplina no solo fuera definiendo sus temáticas de trabajo sino que también encontrara vías para institucionalizarse, para recuperar o eludir teorías antropológicas de otras latitudes y para fijar jerarquías entre las ciencias. Esta estrecha relación entre indigenismo y ciencia antropológica la encuentra Vázquez hasta muy entrado el siglo XX, mostrando con ello líneas de continuidad y diálogo entre las distintas disciplinas antropológicas (lingüística, antropología social, etnología, etnohistoria, arqueología, antropología física), así como entre autores que desde otra perspectiva se verían contrapuestos (por ejemplo, perspectivas que separan enfoques críticos, oficiales, marxistas, culturalistas, funcionalistas, etcétera).

La segunda obra es el volumen coordinado por Laura Giraud y Juan Martín-Sánchez: *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales. 1940-1970*. En él se sugiere pensar el indigenismo interamericano como “campo cuasiprofesional”, es decir, como una temática que permitió conformar una comunidad centrada en definir cómo debía desarrollarse dicha práctica política. Lo interesante de ese trabajo es que permite pensar los puntos de diálogo entre distintos indigenismos, que generalmente se postulan como opuestos (principalmente el de los años cuarenta y cincuenta, por un lado, y el de los años setenta y ochenta, por otro). La noción de campo cuasiprofesional les permite a estos autores

¹⁰ Desde luego, diversos trabajos han seguido esta misma línea de reflexión sin enmarcarse en tradiciones académicas unívocas. Los de Foucault, como se sabe, han sido centrales para tematizar asuntos similares, y en México han sido fecundamente utilizados por Beatriz Urías Horcasitas o Marta Saade.

pensar que no se trata de modos que se oponen transformando plenamente el quehacer indigenista, sino de posiciones y tendencias que estructuran todo el campo indigenista desde su formación e incluso hasta tiempos recientes.

A propósito de estos dos trabajos, tiene sentido discutir la pertinencia de los conceptos de paradigma y de campo para describir u organizar el tema. La pertinencia de estas nociones estriba en que permiten observar a la comunidad científica de la antropología reunida en torno a un paradigma (como hace Vázquez), pero además abriendo la posibilidad de ver o analizar las tensiones o disputas vigentes en dicha comunidad (como hacen Giraud y Martín-Sánchez). Sin embargo, el problema de ambas nociones es la estrecha relación que guardan con el modo de organizar el estudio de la ciencia. *Paradigma* remite, indudablemente, a un conjunto de presupuestos teóricos que organizan las observaciones científicas, y *campo*, a un sistema de relaciones relativamente autónomo que puede describirse en función de sus reglas o lógicas de funcionamiento y además, como lo emplean los autores, con un capital propio que permite conformar un ámbito profesional específico. La noción de “indigenismo”, por su parte, está estrechamente vinculada a un grupo social, a las acciones que deberían o podrían hacerse para atender los problemas que su presencia genera al interior de una nación.

En este sentido, es posible pensar que el indigenismo como política pública o política de Estado tuvo en un país como México, y quizá en la región latinoamericana, un impacto muy profundo en la antropología, al grado de legitimarla como la ciencia social encargada de atender o resolver dicho problema. Es decir, se trata de mostrar los efectos que tuvo en la antropología el hecho de que esta ciencia haya surgido como producto del interés de “atender” y “diseñar” políticas para resolver algunos problemas que la nación o las naciones enfrentan por la presencia de indígenas en su territorio. Por ello, es posible pensar el indigenismo como Said trata el “orientalismo”, es decir, como el tratamiento que la práctica antropológica y la política indigenista dan a “lo indígena” (aun cuando eso impida ver algunos de los asuntos que en los otros trabajos sí pueden enfatizarse, sobre todo relacionados con la especificidad de la comunidad científica y las posiciones en su interior).

Apelar al “orientalismo”, por tanto, permite sugerir con mayor fuerza que “lo indígena” se ha convertido en un objeto del mundo con una enorme fijeza y estabilidad, en buena medida por los efectos que ha recibido al volverse objeto de atención tanto del saber antropológico como de la práctica política indigenista, al grado de pensarse como

un objeto que ha existido casi desde siempre, o al menos que es anterior a la práctica social que lo hace visible y a la práctica científica que al emplearlo lo estabiliza.

Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla: el mundo observado por la antropología mexicana

La historia de la antropología mexicana, contada en buena medida desde su organización interna y, sobre todo, tras los efectos de las disputas de los años sesenta y setenta, ha hecho de Manuel Gamio (1883-1960) y de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) dos figuras centrales que enmarcan dos momentos distintos de la disciplina. Gamio fue padre fundador de la antropología profesional e ideólogo de su proceso de institucionalización durante el México posrevolucionario; fue ideólogo también de la política de integración del indígena a la nación, identificada en América Latina con el nombre de *indigenismo*. Bonfil es el nombre que permite ubicar la crítica más fuerte al indigenismo de Estado y se identifica como uno de los autores que más interés despertaron para revalorar “lo indígena” y convertirlo no solo en una cultura de la misma importancia y valor que cualquier otra, sino que invitó a pensar en lo indígena como aquel trasfondo cultural al que en lugar de integrar deberíamos volver a ver para orientar nuestro rumbo.

En las últimas décadas nos hemos vuelto sensibles a reconocer que la periodización no es un instrumento de organización ni neutro ni simple al interior del conocimiento histórico: que el presente organiza un pasado que, al periodizarse, provoca la idea de que esos cortes están en la realidad y no en el modo en que esta es organizada por una práctica que, incluso, fija las condiciones para producir los relatos siguientes.¹¹

Se puede sugerir que la tensión entre ambos autores, y el modo como esta oposición sirve todavía hoy para trazar la división de la disciplina en México, fue fijada u organizada como tal en los años de la disputa recuperada por Medina y García Mora y, por tanto, a través de la historia que se escribió en los años ochenta. La generación de los setentas trazó un desplazamiento con la generación anterior y provocó así un

¹¹ Esto puede observarse, por ejemplo, en el lugar que se le ha asignado a Manuel Gamio como padre de la antropología mexicana y en la necesidad de partir de él como referente inevitable de toda historia posterior. Lo mismo, me parece, sucede con Guillermo Bonfil Batalla y el lugar estable en el que se lo ha colocado: el crítico de la antropología posrevolucionaria. Para producir ambos “lugares” fue decisivo lo dicho por la generación de los años setenta.

reacomodo del campo; sin embargo, quedarnos con una impresión tan similar a la de los actores nos impide ver muchos de los vínculos entre ambos momentos de la antropología.

Desde luego, entre uno y otro autores existe en efecto una tensión, que de hecho el propio Bonfil indica: él escribe con la antropología oficial en mente y contra ella; por lo tanto, su texto está marcado por la oposición que quiere hacer al legado de Manuel Gamio.¹² Para una reconstrucción que ayude a comprender las condiciones que permitieron el cuestionamiento de la disciplina es necesario volver a la década de los años sesenta y a la producción de la antropología y otras disciplinas sociales – particularmente la sociología– en aquellos años, así como a la recepción del marxismo y las teorías de la dependencia, o incluso atender obras sugerentes, como las de Aguirre Beltrán, pensando en el horizonte de discusión de su tiempo.¹³ También resultará útil regresar a otras obras que desde campos ajenos a la antropología participaron, a su modo, en el análisis del indigenismo.¹⁴

Las razones expuestas permiten comprender por qué decidí comparar detenidamente las obras de Gamio y Bonfil Batalla tratando de observar algunos aspectos concretos: el modo como describen la composición de la nación, la tarea que el

¹² Desde sus primeros escritos, Guillermo Bonfil Batalla fue uno de los autores que de manera más clara indicaron la necesidad de desmontar la antropología de la relación que había establecido con el Estado. El mismo Andrés Medina, quien estaba profundamente en desacuerdo con muchos de sus planteamientos, reconoce en él la voz mejor organizada de la crítica a la antropología oficial de los años setenta. Desde su trabajo de investigación de doctorado (1962), Bonfil, señala Medina, estaba preocupado por mostrar las implicaciones filosóficas y políticas del culturalismo. Posteriormente dicha crítica quedará asentada en *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman *et al.*, 1970); la colaboración de Bonfil es, a decir de Medina, el texto “más importante” del volumen, tanto “por la coherencia de todo el escrito, su mejor organización y mayor claridad, como por su amplitud temática y su explícita preocupación teórica” (Medina, 1986: 63). El título, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, introduce justamente el modo en que el desplazamiento del campo se organiza, también, como desplazamiento histórico. En el texto de Andrés Medina llama la atención otro aspecto interesante. Para explicar el origen de la discusión, este autor subraya la importancia que tuvo la reedición de *Forjando patria* en 1960. La publicación del libro de Gamio se volvió referente de la discusión antropológica y puso en escena todo un modo de ser de la antropología (véase Medina, 1986).

¹³ La lista de trabajos publicados en esa época es larga, pero al menos habría que considerar los de Ricardo Pozas, Gonzalo Aguirre Beltrán, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova, así como algunas discusiones propias del vínculo de la antropología con el marxismo, como la relacionada con el modo de producción asiático y el papel de Ángel Palerm en ella. Por otro lado, como sugería Andrés Medina (en 1986), sería preciso contrastar dichas discusiones con algunas prácticas institucionales que apelaban al nacionalismo posrevolucionario de manera efectista y efectiva. Son los años de la creación del Museo Nacional de Antropología y de la exaltación de la imagen del indio y su herencia en la conformación de la nación, así como de un conjunto de trabajos tildados como históricos que, en la UNAM, ponían a la vista el intento de recuperar la voz y la visión de los vencidos.

¹⁴ Pienso particularmente en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, del filósofo Luis Villoro, citado repetidamente en las polémicas de los años sesenta y setenta. De hecho fue Bonfil quien en la década de los ochenta promovió que el libro se reeditara (sobre la recepción y el análisis del libro de Villoro, véase Olivé, 2012).

antropólogo puede o debe realizar a partir de ello y, por tanto, el lugar que ocupa lo indígena –y la antropología– en la conformación del *nosotros* nacional.

La antropología al servicio de la patria

Este libro tiene un doble propósito. Por una parte, intenta presentar una visión panorámica de la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México. Lo indio: la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos (los llamados, comúnmente, grupos indígenas), pero que se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquellos, lo que aquí llamo el México profundo. Por otra parte, con base en el reconocimiento del México profundo, se proponen argumentos para una reflexión más amplia, que nos debe incumbir a todos los mexicanos: ¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia aquí de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental? (Bonfil, 1989: 9).

Así comienza uno de los libros más leídos, citados, alabados y criticados en el ámbito de la antropología mexicana: *México profundo. Una civilización negada*, publicado en 1987 por Grijalbo, y reeditado en 1990 en la colección Los Noventas del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes con el sorprendente tiraje de cuarenta y cuatro mil ejemplares. Se trató, al parecer, de un *best seller* antropológico, quizá solo comparable, según dice Luis Vázquez León (véase 2002), con *Juan Pérez Jolote*, de Ricardo Pozas.¹⁵

Dos propósitos, más o menos claros, más o menos precisos, aparecen en la introducción al libro. Por un lado, la descripción de una realidad: la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México. Por otro, una reflexión que tome en cuenta esa realidad y que nos permita pensar qué significado tiene para nuestra historia, pasado, presente y futuro, la coexistencia de dos civilizaciones.

¹⁵ Cabe recordar que cuando escribió *México profundo*, Bonfil ya había sido director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), fundador del Centro de Investigaciones Superiores del INAH (después Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), fundador del Museo de Culturas Populares, así como un investigador activo y atento a los procesos de movilización indígena en toda América Latina. Esta labor se aprecia claramente en la coordinación del libro sobre los manifiestos políticos y las luchas y movilizaciones indígenas en América Latina (1981).

Podría parecer que reflexionar sobre el problema de la civilización es inoportuno, cuando el país atraviesa por circunstancias difíciles y afronta problemas de todo orden (económicos, políticos, sociales) que exigen solución inmediata; ante la urgencia de las demandas actuales, ¿qué sentido tiene pensar en la civilización...? Yo creo que lo tiene, y muy profundo. Más aún: planteo que los problemas inmediatos, los que hoy nos agobian con su presencia crecida y simultánea, se comprenderán solo aislada y parcialmente (y, en consecuencia, se podrán resolver solo parcial y aisladamente en el mejor de los casos) si no se enmarcan en el dilema no resuelto que nos plantea la presencia de dos civilizaciones. Porque dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes. Cualquier decisión que se tome para reorientar al país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción a favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro” (*id.*).

El presupuesto es contundente y marca una de las tesis centrales de este autor, pero quizá también asoma y circunda el pensamiento antropológico en general. Los problemas sociales, económicos, políticos no son problemas por sí mismos: obedecen a proyectos civilizatorios, pues las formas sociales, económicas y políticas están determinadas, marcadas, reguladas por algo subyacente en toda sociedad: un orden cultural o civilizatorio que, como resorte, produce un conjunto amplio de objetos y prácticas, de valores, modos de tematizar lo que es bueno o malo, pertinente o impertinente, apropiado o inapropiado. Por ello, el diseño de la sociedad no puede hacerse desde fuera de dicho orden, o, más bien, si se hace desde fuera se impone un orden ajeno, proveniente de otro orden civilizatorio que, al negar, domina, impone, coloniza, conquista, subordina. Se trata, pues, de una disyuntiva ineludible.

Bonfil prosigue: “La historia reciente de México, la de los últimos quinientos años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana” (*ibid.*: 10). Esto deja claro que México es mucho más que lo que ha ocurrido en él en los últimos quinientos años, la historia reciente, la historia en que un proyecto definido bajo sus premisas, de modo autónomo, comenzó a ser negado por un proyecto que vino de fuera y eliminó la posibilidad de que la historia

de México se definiera según las directrices de la civilización profunda, milenaria, mexicana.

Años antes, en 1916, Manuel Gamio publicaba *Forjando patria*: otro clásico, la “obra con la que se reconoce, en sentido estricto, el arranque de la antropología en México” (Portal y Ramírez, 2010: 94). Sin duda, el libro de Gamio es, junto con el de Bonfil, el más citado, etiquetado, y después de Bonfil y su generación, el más cuestionado y acaso cada vez menos leído de “eso que llaman antropología mexicana”.

Así comienza el primer capítulo:

En la gran forja de América, sobre el yunque gigantesco de los Andes, se han batido por centurias y centurias el bronce y el hierro de razas viriles.

Cuando al brazo moreno de los Atahualpas y los Moctezumas llegó la vez de mezclar y confundir pueblos, una liga milagrosa estaba consumándose; la misma sangre hinchaba las venas de los americanos y por iguales senderos discurría su intelectualidad. Había pequeñas patrias: la Azteca, la Maya-Kiché, la Incásica, que quizá más tarde se habrían agrupado y fundido hasta encarnar grandes patrias indígenas, como lo eran en la misma época la patria China o la Nipona. No pudo ser así. Al llegar con Colón otros hombres, otra sangre y otras ideas, se volcó trágicamente el crisol que unificaba la raza y se cayó en pedazos el molde donde se hacía la Nacionalidad y cristalizaba la patria (Gamio, 2006: 5).

Las primeras dos páginas del libro de Gamio cuentan, a su manera, eso que Bonfil resumía en un párrafo, aunque hable Gamio de toda América. Si para Bonfil todo lo que ha pasado después de ese contacto, choque o encontronazo (como llamó al “descubrimiento de América”) no es más que una misma cadena de eventos de imposición, para Gamio lo que había antes sin cuajar del todo quedó suspendido, sin trazas de continuidad. Pero es en el choque en donde, en opinión de ambos, se definen los dos grupos: lo occidental y lo mesoamericano de Bonfil son el acero de la raza latina y el duro bronce indígena de Gamio.

Durante los siglos coloniales llamearon también las fraguas gestadoras de nobles impulsos nacionalistas, solo que los Pizarro y los Ávila pretendieron

cincelar patrias incompletas, ya que nada más se valían del acero de la raza latina, dejando apartado en la escoria el duro bronce indígena (*id.*).

La narrativa tiene coincidencias, aunque importan más las discrepancias. La patria cincelada por los Pizarro y los Ávila, incompleta, negó el bronce indígena: la negación aparece, lo que implica dejar incompleta a la patria. Bonfil, por su parte, no habla de falta de atención, sino de conflicto entre dos grupos: no parece indicar que la solución sea el diálogo, el encuentro o la fusión. Esto tiene que ver con que para Bonfil, México, la patria, no es un proyecto desde entonces, sino un aborto. Gamio, en cambio, prosigue relatando la historia de una patria incompleta:

Por varios lustros se escuchó martilleo fragoroso que hacía retremblar altas sierras, agitarse frondas vírgenes y lucir crepúsculos siempre rojos, como si la sangre salpicara lo alto. [...] Desgraciadamente la tarea no fue bien comprendida; se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio al olvido, peligroso olvido, a la raza indígena, o a título de merced se construyó con ella humilde pedestal bronceo, sucediendo a la postre lo que tenía que suceder: la estatua, inconsistente y frágil, cayó repetidas veces, mientras el pedestal crecía. Y esa pugna que por crear patria y nacionalidad se ha sostenido por más de un siglo, constituye en el fondo la explicación capital de nuestras contiendas civiles (*ibid.*: 5-6).

La negación, peligroso olvido, ha generado las luchas, las contiendas civiles, en medio de las cuales escribe su texto.

Bonfil, por su parte, no está lejos de la misma opinión. Son otros sus tiempos, pero, al parecer, México sigue frágil, endeble; la tarea no ha sido bien comprendida.

En los momentos actuales, cuando el proyecto del México imaginario se resquebraja y hace agua por todas partes, resulta indispensable repensar el país y su proyecto. Sería irresponsable y suicida pretender hallar soluciones a la crisis sin tomar en cuenta lo que realmente somos y lo que realmente tenemos para salir adelante. No podemos seguir manteniendo los ojos cerrados ante el México profundo; no podemos seguir ignorando y

negando el potencial que representa para el país la presencia viva de la civilización mesoamericana (Bonfil, 1989: 12).

La generación de Bonfil, se ha dicho ya, ha dejado de creer en el proyecto del México revolucionario; de hecho se presenta como una generación que intenta desmontar sus falacias y reorientar el rumbo de la nación. La antropología de Gamio, el indigenismo resultado del Estado posrevolucionario, es, como sabemos, objeto central de sus críticas, como lo es el indigenismo que sigue vigente cuando escribe (si bien se trata ya de un indigenismo “oficial” que no despierta en todos el mismo entusiasmo que en Gamio).

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

Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid, hermanos! (Gamio, 2006: 6).

Dos obras “gemelas”, dos obras que tienen una misma lógica de funcionamiento. Describir a la población para que de su conocimiento puedan salir las bases del proyecto futuro. La antropología como disciplina de observación tiene la posibilidad de registrar, reconocer y observar aquello que impide el normal desarrollo del proyecto civilizatorio. Es la ciencia que registra la diferencia, y en México, tierra de diferencias, tiene una función fundamental: permitir la adecuación entre lo que somos y lo que queremos y podemos ser. En el caso de Gamio, la definición es plenamente clara:

Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población, que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna (*ibid.*: 15).

En la frase hay que notar el lugar en el que ubica al antropólogo: junto al gobierno, a su lado, proporcionándole la información necesaria sobre la población. Y a la población también le asigna un lugar claro: “materia prima” con la que se gobierna, para la que se gobierna. La autonomía del gobierno, la distancia en la que lo coloca con

respecto a la población, es la misma que hay entre el antropólogo y la población, mientras que la distancia entre gobierno y antropólogo no existe del todo, aunque se dividen el trabajo: uno informa, el otro realiza. La figura del intelectual, del científico, cercana al gobierno no se observa como problemática. Es este, sin duda, uno de los gestos que mayor diferencia pueden observarse entre Gamio y Bonfil.

En Bonfil la antropología debe ser crítica; ha de oponer distancia frente al Estado, porque para esas fechas este se ha identificado como una entidad que no representa a la población sino solamente a un sector de ella. Sin embargo, la función práctica, política, persiste en la antropología aplicada de Bonfil, que ahora establece también una distancia con la sociedad: una distancia que se sustenta en la capacidad del científico de observar lo que la sociedad ha negado. La idea de crítica en Bonfil tiene ese doble aspecto: crítica al Estado como instancia de poder, crítica a la antropología de Estado que ha construido una ideología que debe ser desmontada; es decir, crítica en el sentido de mostrar las formas veladas de dominación.

Indios, mestizos, extranjeros: el tiempo como solución

Uno de los ejes centrales que permiten ver los puntos de continuidad entre la obra de Gamio y la de Bonfil es su manera de describir a la población, la división que encuentran entre grupos culturales diferentes. Para Gamio, la población mexicana está conformada por dos grupos divididos y con intereses distintos, intereses que nacen de sus diferencias raciales, de idioma, culturales, de civilización:

¿Ocho o diez millones de individuos de raza, de idioma y de cultura o civilización indígenas pueden abrigar los mismos ideales y aspiraciones, tender idénticos fines, rendir culto a la misma patria y atesorar iguales manifestaciones nacionalistas que los seis o cuatro millones de seres de origen europeo que habitan en un mismo territorio pero hablan distinto idioma, pertenecen a otra raza y viven y piensan de acuerdo con las enseñanzas de una cultura o civilización que difiere grandemente de la de aquellos, desde cualquier punto de vista? (Gamio, 2006: 9).

En la descripción se anuncia el problema de la patria. No ay nación (lo dice a lo largo de todo el libro) si no hay una cultura homogénea:, una cultura que se lee también como raza. Por ello, la tarea del Estado tiene que ser integrar a los dos grupos:

Cuando, de acuerdo con el procedimiento integral hasta aquí delineado, hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo se transformarán en energías dinámicas inmediatamente productivas y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad (*ibid.*: 18).

Guillermo Bonfil también introduce una descripción general de los grupos que integran a la nación: México es una sociedad con más de ochenta millones de seres humanos, en condiciones geográficas diversas y enmarcado en un desarrollo capitalista que ha contribuido, además, a generar diferencias entre estratos, sumándole a la diferencia cultural una desigualdad social constantemente resaltada en su trabajo. Lo importante sigue siendo que las desigualdades y diferencias son producto de un nivel profundo, que la aparta de otras sociedades que tienen una antigua y sólida unidad cultural y en las que las diferencias en estratos se organizan por la estructura social capitalista y no por una herencia cultural diferente producto de las relaciones jerárquicas del régimen colonial.¹⁶ Por eso, en México las oposiciones no son internas, sino que vienen de una historia profunda: “el enfrentamiento de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental cristiana” (Bonfil, 1989: 94). En esta medida, aunque los grupos son los mismos, los indígenas y los de origen europeo, el nivel de conflicto registrado por Bonfil es mayor, pues si bien Gamio observa que las dos razas no pueden

¹⁶ En su artículo “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, Bonfil, además de realizar la crítica a la antropología de la generación de Gamio, introduce algunas distinciones que señalan la particularidad de los grupos indígenas dentro de la estructura social de México, en tensión contra las otras posiciones importantes de la antropología de aquellos años. Frente al indigenismo clásico, Bonfil sostiene que es necesario pensar en la estructura social de explotación del país, que a través de ella se pueden entender las jerarquías entre grupos y que, por tanto, la posición de estos obedece a la posición que adquieren en el sistema global de producción. Frente a las visiones marxistas de la antropología, que miran al indígena como una clase explotada, propone pensarlo como producto de una cultura al margen del sistema global, es decir, que no ha sido provocado por el sistema, pues es preexistente a él. Cito a Bonfil: “A diferencia de la cultura de los explotados *dentro* del sistema dominante (cultura de clase), que también es una cultura oprimida pero que solo tiene alternativa dentro del sistema nacional, las culturas indígenas tienen alternativas *fuera* de ese sistema, porque no fundamentan su legitimidad en términos de la cultura nacional sino en un pasado propio y distinto y en una historia de explotación *en tanto indígenas*; y es precisamente el haber sido explotados como indígenas lo que ha permitido la pervivencia de su cultura propia y diferente” (1970: 52).

tener un objetivo común por ser dos culturas distintas, Bonfil indica que ambas tienen proyectos divergentes y en oposición. No son solo dos grupos con ideas distintas: son dos polos en oposición y en lucha constante. “Lo que hay es una relación asimétrica, de dominación y subordinación, en la que no se concede a sectores de cultura india (mayoritarios en el país, como hemos visto) ningún derecho a conservar y desarrollar su propio proyecto civilizatorio” (*ibid.*: 95).

Es evidente que, si bien los grupos son los mismos, la diferente forma de entender su relación, y, sobre todo (como veremos más adelante), la capacidad de ser agentes de la historia, supone una solución completamente distinta para encarar la existencia de dos grupos. Si Gamio hablaba de integración de ambos grupos a la cultura nacional, si la alquimia era la de la fusión, Bonfil hablará de otro modo:

La adopción de un proyecto pluralista, que reconozca la vigencia del proceso civilizatorio mesoamericano, nos hará querer ser lo que realmente somos y podemos ser: un país que persigue sus propios objetivos, que tiene sus metas propias derivadas de su historia profunda (Bonfil, 1989: 245).

En los dos autores es posible observar, entonces, que “los grandes problemas nacionales” son producto de un mismo problema: la imposición de ideas externas a una realidad diferente. El otro externo, el extranjero, amenaza siempre la estabilidad del orden mexicano: es una presencia que seduce y convence por el poder que tiene, pero es al mismo tiempo una presencia que intimida porque niega la particularidad del *nosotros*. Los grupos, además, son los mismos: los indios y los españoles. Es una dupla compleja que tiene que resolverse de algún modo.

Manuel Gamio introduce un tercer grupo, que será la pieza clave de la ingeniería poblacional posrevolucionaria: *el mestizo*. Esta pieza maestra de hecho comenzó a asomarse desde mediados del siglo XIX y tomó forma muy clara a finales de él, cuando la nación y sus pobladores se dejaron de pensar como entidades fijas para ser concebidas como asuntos de formación histórica. Desde entonces, el mestizo fue la solución a la contradicción, la síntesis de una historia que comenzó con la conquista.¹⁷

Como hemos dicho, en Gamio el mestizo es una figura extraña. Tiene, por un lado, realidad etnográfica: forma parte de los grupos que existen en el país. “La

¹⁷ Véanse Urías Horcasitas (1996, 2000, 2001, 2007), Saade (2009), Basave (1992) y Knight (2004).

población de México está formada por tres clases o grupos”, que dan lugar a un grupo que no es de raza pura indígena ni de origen europeo, sino que se trata de individuos “cuya sangre se ha mezclado” (Gamio, 2006: 93).

El mestizo es, pues, producto de una mezcla racial, lo que permite indicar que la noción de cultura y de raza comparten en Gamio un parentesco complejo. Por otro lado, su existencia es aún mínima, porque no ha logrado imponerse o sumar para sí al resto de la población. La solución que Bonfil ofrece al problema no es, en ningún momento, ni dialéctica ni armónica. No hay forma de fusionar a las dos civilizaciones; se trata de reconocer un dualismo que no terminará con el tiempo. En Bonfil, el mestizo es, como veremos más adelante, un sujeto engañado por una ideología que ha provocado la pérdida de identidad; es el producto de la negación del México profundo; es el individuo *desindianizado*.

Las obras de Guillermo Bonfil y de Manuel Gamio son textos de antropología; así se presentan, y, por lo mismo, definen lo que es y debe ser la disciplina que autoriza su texto. Por eso, cuando Gamio habla de la población o Bonfil habla de la sociedad mexicana, no hablan de todos los grupos, aunque al mismo tiempo hablen de *todos*. Tienen como contrato disciplinario la necesidad de hablar de eso que todos los demás dejan fuera: “lo indio”.

Pero quién o qué es lo indio en México. Es, en primer lugar, y como hemos visto, lo negado: lo recuperado por estos autores, lo que nadie ha atendido como se debe, lo que permite la existencia de la antropología mexicana, lo que garantiza su utilidad y su función. Sin lo indio, los antropólogos mexicanos no serían forjadores de patria. En ello, Gamio y Bonfil coinciden. Pero no en el modo en que imaginan lo indio: en el modo en que llenan de contenido una categoría que su disciplina está dispuesta a llenar y que, por el simple hecho de usarla, estabiliza.

Para Manuel Gamio se trata del primer grupo étnicamente constituido por individuos de raza pura, o en los que predomina dicha sangre. Es por lo visto un criterio racial, pero que tiene sus efectos sociales. “Desde el punto de vista social –jerárquico podría también decirse–, estos individuos han sido siempre los siervos, los parias, los desheredados, los oprimidos” (*ibid.*: 93). A pesar de ser la clase oprimida, señala Gamio, no fue el indio el que hizo la revolución, ni tampoco el que generó ningún levantamiento a lo largo de su historia, a pesar de haber estado “dispuesto a vengar las vejaciones, los despojos y los agravios, a costa de su vida”. No obstante su opresión, su valentía incluso, “no sabe, no conoce los medios apropiados para alcanzar su liberación,

le han faltado dotes directivas, las cuales solo se obtienen merced a la posesión de conocimientos científicos y de conveniente orientación de manifestaciones culturales”. La sangre en las luchas ha sido india, pero no la dirección. “¿Por qué no sabe el indio pensar, dirigir, hacer sus revoluciones triunfantes, formando, como forma, la mayoría de la población, siendo sus energías físicas tal vez superiores y poseyendo aptitudes intelectuales comparables a las de cualquier raza del mundo?” (*ibid.*: 94).

La explicación es simple: se debe al “estado evolutivo de nuestra civilización indígena”. El argumento permite entender las distinciones con las que Gamio trata de organizar la información, el modo en que entiende la diferencia. Gamio supone entonces que puede existir una diferencia clara en la naturaleza de estos grupos. Pero eso no implica diferencia en potencialidades: los indios tienen capacidades semejantes a las de cualquier raza del mundo; las distintas razas tienen las mismas aptitudes intelectuales. El desarrollo de dichas aptitudes, la cristalización en objetos, en conocimientos, permite clasificar a los distintos grupos en etapas evolutivas. En *Forjando patria* se perciben trazas de un peculiar modo de conciliar evolucionismo y relativismo, conciliación que puede comprenderse menos como producto de la poca formalización de su pensamiento que como resultado de las exigencias de una problemática nacional a una disciplina científica.

Gamio es claro: los indios son integrables (de hecho más de una vez señala la necesidad de trabajar por su “redención”) y tienen las aptitudes que tiene cualquier otra raza, pero para lograrlo hay que generar un trabajo profundo y completo.

Naturalmente que ese baño civilizador no pasó de la epidermis, quedando el cuerpo y el alma del indio como eran antes, prehispánicos. Para incorporar al indio no pretendemos “europeizarlo” de golpe; por el contrario, “indianicémonos” nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio (*ibid.*: 96).

La frase introduce la presencia de los tres grupos, que salen a la luz al hablar de uno de ellos: al indígena hay que integrarlo y nosotros debemos indianizarnos: unirnos a ellos para unirlos a nosotros. La clave del mestizaje está a la vista: la sangre que pesa es la de quienes lograrán civilizar al indio. Así lo resume: “Puede concluirse que el indio

tiene una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya alcanzado, está retrasada con respecto a la civilización contemporánea (*id.*).

Gamio señala otros rasgos, ajenos a lo que hoy clasificaría un antropólogo: “Asombra su vitalidad”, igual que “su naturaleza antimorbosa”; también es digno de mencionar el “rendimiento”, “tan elevado con relación a la exigüidad del alimento”, y, desde luego, las “aptitudes intelectuales comparables a las de cualquier raza”. Con todo, también es “tímido, carece de energías y aspiraciones, y vive siempre temeroso de los vejámenes y del escarnio de la ‘gente de razón’, del hombre blanco” (*ibid.*: 21).

Guillermo Bonfil tiene otro modo de mirar lo indio y, por tanto, de pensar las tres entidades que componen la nación. De entrada, la presencia de lo indio en México, que conforma lo que él llama “México profundo”, consiste en una

gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales, que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico (Bonfil, 1989: 21).

Esa forma civilizatoria no existe sin sus expresiones actuales, diversas y repartidas en todo el territorio nacional, y se encuentra presente por todos lados: desde “las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar” hasta los “rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos” (*id.*).

A pesar de que reconoce cierta diversidad, Bonfil hace más hincapié en la unidad que en la diversidad de los pueblos indios. Postula esta unidad a través del concepto de civilización: más que cultura, y desde luego menos que raza, pero quizá tan estático como este, el concepto de civilización le permite integrar las diferencias en una unidad superior. Bonfil reconoce e insiste en la diferencia de los diversos pueblos, de las culturas, en la dispersión de los rasgos, los modos, la forma de actuar y pensar, los idiomas, etc. Al mismo tiempo, dicha diferencia no es tal al encontrar la unidad civilizatoria. Por ello, señala algunos rasgos que permiten reconocer la existencia de la civilización mesoamericana. Resalta la atención que le dedica a la agricultura, pero aún

más la intención de mirar las expresiones y las prácticas como producto de una misma unidad que le da sentido a todo.

En las culturas indias, la concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre hace que deban colocarse en el mismo plano de necesidad actos de carácter aparentemente muy distinto, como por ejemplo, la selección adecuada de semillas que se han de sembrar y una ceremonia propiciatoria para tener buen cielo (*ibid.*: 51).

La necesidad de comprender el todo para comprender las partes parece provenir de una mirada que recupera la tradición culturalista de la antropología, que aísla a las comunidades y mira de modo “holístico” el orden social, al poner como base una unidad cultural que da sentido. En efecto, las críticas a la antropología de la comunidad le sirven a Bonfil para pensar a México en tensión, pero cuando se dedica a mirar alguno de los lados, ya sea Occidente o Mesoamérica, Bonfil recupera una mirada totalizadora que atribuye armonía al conjunto civilizatorio.

Si la antropología es la ciencia que piensa la diversidad en la unidad, la unidad, en este caso, es la de la civilización: “Se trata de la unidad dentro de la diversidad, resultado de la pertenencia a una misma civilización” (*ibid.*: 72). Desde tal perspectiva, el mundo podría pensarse como una unidad de distintos órdenes civilizatorios, lo cual no deja de dar lugar a problemas delicados.

Así, si Gamio entiende por civilización un proyecto de futuro que unifica las diferencias culturales y que debe pensarse más allá de toda cultura, raza o grupo étnico, Bonfil imagina la civilización como la categoría que permita mostrar la diferencia entre los seres humanos. Si bien Gamio como antropólogo tampoco diluye la importancia de la cultura como forma de marcar la diferencia entre los grupos, desde su óptica México será nación cuando pueda conformar una sola cultura nacional, resultado de la fusión de lo que llega del mundo y cuanto pueda integrarse de lo indígena en ello. El mestizo encarnará, como sabemos, la agencia histórica de la nación mexicana.

Y el mestizo, mezcla de sangres, es socialmente para Gamio la clase “eternamente rebelde, la enemiga tradicional de la clase de sangre pura o extranjera, la autora y directora de los motines y las revoluciones, la que mejor ha comprendido los lamentos muy justos de la clase indígena y aprovechado sus poderosas energías latentes, las cuales usó siempre como palanca para contener las opresiones del Poder”. El

mestizo ha de asumir la falta de dirección de la clase indígena, siempre y cuando logre desempeñar su papel de agente de la conciliación, de la integración. El mestizo vive en una “terrible disyuntiva”: no sabe qué hacer con el “criterio cultural indígena” que lleva dentro y con el “criterio exótico, importado e impuesto por los dominadores hispanos” (Gamio, 2006: 96-97).

Para Gamio, el arte es el modo de expresión que más ayuda a pensar cómo resolver la disyuntiva, pues ha logrado fusionar la expresión del “alma indígena” bajo la forma occidental. Se trata de “la cultura nacional, la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y comprenda. No hay que olvidar que esta cultura es la resultante de la europea y la indígena, o prehispánica reformada” (*ibid.*: 98).¹⁸

Sin embargo, Gamio es cauteloso. El grupo que desde la clase media ha logrado mostrar las vías de la fusión es una minoría. Muchos de sus integrantes han abrazado los criterios occidentales, actividad de copia que sucede entre los artistas, pero también entre los científicos, los arquitectos, los sociólogos y los psicólogos (véase *ibid.*: 99). Es hora, dirá, de modificar los modos, de introducir el alma y el contenido del pueblo para fusionar un modo nacional que le dé forma a la nación. Se trata, evidentemente, de forjar patria.

Será esta clase intermedia, pues, la encargada de esta tarea, pero también le corresponderá al antropólogo indicar cómo ha de llevarse a cabo, ofreciendo toda la información necesaria para ello.

Guillermo Bonfil no puede coincidir con Gamio en este punto. Es, al parecer, el espacio de disenso más fuerte entre esos dos momentos de la antropología. El lugar que ocupa esta clase intermedia, este grupo extraño que no es ni una cosa ni otra y que por un lado vive, como diría Gamio, presionado por el peso de la sangre indígena y los criterios culturales que le dan contenido, y por otro se ve obligado a imitar las formas que Occidente ha impuesto en el territorio.

Bonfil describe de otro modo al indígena y a su civilización, lo que le lleva a proponer una idea del mestizo completamente diferente. Si existe un México profundo, el mestizo es una clase que ha dejado de ser lo que realmente es. A este proceso le llama *desindianización*, esto es, “la pérdida de la identidad colectiva original como resultado

¹⁸ Una lectura atenta al tema del arte en Gamio permite comprender mejor cómo entiende la relación entre “el alma de un pueblo” (su carácter, su singularidad) y su forma material. La relación entre forma y contenido en arte, la idea de expresión, le sirve como metáfora para pensar la creación de la nación y las técnicas para integrarla.

del proceso de dominación colonial”. Este cambio de identidad “no implica necesariamente la pérdida de la cultura india, como lo prueba la realidad de las comunidades campesinas tradicionales que se identifican como mestizas”. Se les dice mestizos, incluso pueden sentirse mestizos, pero no lo son. Para definir este proceso, este modo de imposición, Bonfil habla de “fuerzas etnocidas” que provocan que “grandes capas de la población mesoamericana renuncien a identificarse como integrantes de una colectividad india delimitada”. Pero esta fuerza etnocida, señala, no logró sus objetivos. La presencia de la cultura india es “tan cotidiana y omnipresente” que no la notamos (Bonfil, 1989: 13, 42).

Conclusión

México profundo de Guillermo Bonfil Batalla es una obra que ha permitido desmontar la ideología del mestizaje y presentarla como una ideología, promovida por el México posrevolucionario, que niega la diversidad, y que al imaginar un “México homogéneo” produce un “México excluyente”. En fechas recientes, el mestizaje se ha convertido en un objeto de estudio que, más que definir lo que somos, lleva a reflexionar sobre el papel de este concepto en la construcción de los imaginarios nacionales, en la conformación y diferenciación de grupos, en su función para consolidar la legitimidad del Estado, y en la manera como permitió, al justificarla, la intervención estatal en la regulación de los asuntos nacionales.

La ideología del mestizaje y sus efectos de poder no han terminado. La puesta en marcha de grandes proyectos de investigación encargados de encontrar el genoma del mexicano, y la manera como estos se realizan en el país, pone de manifiesto la efectividad de dicho imaginario y su permanencia a lo largo del siglo XX. El volumen *Genes (&) mestizos*, coordinado por Carlos López Beltrán, destaca la presencia que la categoría de mestizo sigue teniendo en las ciencias genómicas y biomédicas, tanto para consolidar la pertinencia social del conocimiento científico como para reproducir un modo de imaginar la nación perversamente excluyente. Así lo señala López Beltrán desde la introducción:

La noción identitaria de mestizo en México ha tenido un papel crucial en el imaginario colectivo, promovido fuertemente durante el siglo XX por los regímenes de la Revolución Mexicana. Su paso, en aquel

periodo, de la ideología a los laboratorios y a la discusión de la genética poblacional no está cabalmente documentado ni comprendido. La suposición original de que ser mexicano quiere decir ser híbrido tanto cultural como biológicamente (y médicamente) es una convención a la que se llegó por medio de la imposición de una imagen estereotipada y una historia oficial que generaliza la cultura y el cuerpo mestizo como los de todos los mexicanos (López Beltrán, 2011: 21).

La antropología fue una de las prácticas que más contribuyeron a fortalecer dichos estereotipos, y participó en la naturalización de la dicotomía “mestizo” / “indio”, que se ha empleado para apuntalar y legitimar la investigación molecular de nuestros tiempos. Ha servido también para respaldar un sinnúmero de prácticas sociales: intervenciones estatales; programas de desarrollo; modos de entender, custodiar y difundir el patrimonio nacional; modalidades de turismo; formas de hacer y pensar la historia; exposiciones museográficas; prácticas artísticas. En fin, modos de actuar que en lugar de poner en duda la naturaleza de esa dicotomía la reproducen, en muchos casos con presupuestos discriminatorios, si no es que casi siempre.

Más allá de las implicaciones prácticas, políticas y sociales –desde luego, no menores– que implica la naturalización de la dicotomía “mestizo” / “indio”, me interesa rescatar del procedimiento de análisis el modo en que se relacionan estas categorías sociales con el trabajo científico. Al llenar de contenido “científico” la categoría social –la distinción–, se legitiman al mismo tiempo la ciencia y la distinción (véase López Beltrán, 2011).

La categoría de “indio” tiene, sin duda, una larga historia. Alan Knight ha señalado desde hace unos años que “la atribución de identidad india empezó, por supuesto, con la Conquista” (Knight, 2004: 14). Citando a Guillermo Bonfil Batalla, Knight insiste en que dicha categoría es creación europea; es más, que los europeos “crearon” a “los indios”, y que desde entonces han ido apareciendo diversas teorías raciales sobre los indios formuladas por no indios. Subraya, asimismo, que el uso de la categoría de indio con la que se miraba o reconocía a una parte de la población no implicó que existiera un sentimiento indio común, y sostiene que dicho sentimiento es muy reciente. Por último, Knight afirma que durante el régimen colonial se “creó” al indio en otro aspecto importante: el modo de organizar a la población, de distribuirla y agruparla, permitió seleccionar una serie de aspectos (que hoy llamaríamos rasgos

culturales) que, sin ser de “origen indio o europeo”, se usaron para describir a una población. Por ello, muchos de los rasgos que hoy en día se consideran indígenas puros y que vienen de tiempos inmemoriales, en realidad son producto de la selección hecha por el régimen colonial y del sistema con el que este organizó la repartición y la reubicación de los pobladores indios. En síntesis, lo que recuerda Knight es algo que a veces olvidamos: se trató de un concepto genérico que separó a indios y a no indios y que fue usado por no indios.

Guillermo Bonfil Batalla, en su *México profundo*, introduce ideas muy cercanas a las que hemos recuperado: “se pensó que México *era* un país mestizo y los remanentes que no lo fueran debían integrarse cuanto antes. Esa se tenía como una obligación de los gobiernos de la Revolución” (Bonfil, 1989: 164). Así, la “ficción” del mestizaje resituaba el viejo problema del indio.

Ante el “problema indígena”, la Revolución hecha gobierno institucionalizó un proyecto político para los pueblos indios y buscó una fundamentación teórica acorde con los tiempos. Este proceso dio lugar al indigenismo. La figura a la que se le reconoce la paternidad del indigenismo es Manuel Gamio, el primer antropólogo profesional mexicano (*ibid.*: 70).

La realidad que Bonfil encuentra es muy distinta. “El México profundo resiste, entre tanto, apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente” (Bonfil, 1989: 11).

Un México profundo anterior a la conquista, milenario, que permite mostrar la presencia de lo indio en México. Bonfil encuentra la capacidad de unidad, de sentido de pertenencia, de verdadera identidad nacional, en la categoría de civilización mesoamericana, pero la posibilidad de naturalizar dicha distinción es (tal como él mismo reconoce, y más adelante Knight recupera) una herencia de la conquista. El nuevo contenido que otorga a la distinción parece venir de la realidad, pero es la distinción la que determina lo observado.

La antropología mexicana surgió con Manuel Gamio para ocuparse de un objeto que siguió requiriendo para mostrar su pertinencia social; Guillermo Bonfil Batalla trabajó bajo las mismas directrices. La población en México no es homogénea; lo sabe el antropólogo, y él se encargará de hacerlo ver. Pero esa diferencia, ya sea racial,

cultural o étnica, produce grupos diferentes que tienen determinadas expectativas en función de ese origen cultural. La visión racial / cultural de Gamio y la visión cultural / civilizatoria de Bonfil son deterministas: imaginan que política, economía, carácter, modo de proyectar, de creer, de imaginar, son producto de una matriz, de un orden, que solamente el antropólogo puede hacer inteligible. El indio y su lugar en México fue la especialidad de la disciplina durante casi todo el siglo XX. Diríase que el trabajo de la antropología de un momento a otro del siglo no ha dejado de moverse en una paradoja: permitir el reconocimiento del otro y mantenerlo como algo ajeno.

El concepto de “lo indio” tiene una larga historia en la antropología mexicana. Desde que esta se dedicó a estudiarlo, definirlo, clasificarlo, integrarlo, liberarlo, reconocerlo, parecería que logró alejarse de las semánticas acumuladas o de las prácticas sociales cotidianas que participan en su definición. “Lo indio” es, sin duda, un modo de representar a un grupo social sumamente cargado de contenidos sociales. ¿No sucede algo similar en los textos de Gamio y de Bonfil en el momento en que imaginan “lo indio”? ¿En qué medida el peso de la conquista y del régimen colonial sigue operando en sus textos? ¿Cómo se refuerza un modo de discriminar a los grupos sociales cuando la ciencia antropológica usa la forma social de discriminar y de distinguir para observar y producir su objeto de estudio? ¿Acaso no les ocurre lo mismo que a los biomédicos y genetistas que no logran historizar la categoría con la que observan y naturalizan lo que es una representación social más amplia?

Si bien la antropología en México desde los años ochenta ha ampliado sus objetos de estudio y, con ello, también ha tenido que buscar otros modos de legitimar su papel como ciencia social, el modo en que el imaginario nacional ha hecho uso de las teorías del multiculturalismo le ha dado nueva fuerza al “paradigma indigenista”. Esto propicia una relectura de tal paradigma (y, por lo tanto, de la historia de la antropología en México) a fin de entender cuáles son los callejones teóricos a los que puede conducir.

Una relectura del indigenismo también podría ayudarnos a repensar el quehacer de las disciplinas sociales. Tal vez sea momento de hacer de ellas un modo de observar la forma en que las identidades sociales se disputan en el campo social, y no un saber que nos muestre quiénes somos y quiénes son los otros.

Bibliografía

- Basave Benítez, Agustín, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, en Warman et. al., 1970.
- , *México profundo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo, México, 1989.
- , *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Bonfil Batalla, Guillermo (coord.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.
- Brading, David, “Manuel Gamio y el Indigenismo oficial en México”, en *Mito y profecía en la historia de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coords.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, El Colegio de México, México, 2011.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- De la Peña, Guillermo “Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002.
- Díaz-Polanco, Héctor, *La cuestión étnico-nacional*, Línea, México, 1985.
- Florescano, Enrique, “Liminar”, en C. García Mora, 1987, vol. 1.
- , *Etnia, estado y nación*, Taurus, México, 2001.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria*, Porrúa, México, 2006.
- García Mora, Carlos (coord.), *La antropología en México* (15 vols.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987.
- García Mora, Carlos, y Andrés Medina (coords.), *La quiebra política de la antropología social en México* (2 vols.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

- Giraudó, Laura, y Juan Martín-Sánchez (coords.), *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales. 1940-1970*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2011.
- Joseph, Gilbert M., y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado: la Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002.
- Knight, Alan, *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004.
- Koselleck, Reinhart, “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, en *Futuro pasado. Hacia una semántica del tiempo histórico*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Krotz, Esteban, “Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica”, en García Mora, 1987.
- , “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2003.
- , “La antropología en México: veinte años después”, 2007 (disponible en internet).
- Lomnitz, Claudio, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, Mexico, 1995.
- , *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México, 1999.
- , *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.
- López Beltrán, Carlos (coord.), *Genes (&) mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México / Ficticia, México, 2011.
- Mallon, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- Medina, Andrés, “Tres puntos de referencia en el indigenismo mexicano contemporáneo” (comentarios presentados en 1973 en una mesa redonda organizada por la Sociedad Mexicana de Sociología), en García Mora y Medina, 1986, vol. 2.

- Navarrete, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- , “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”, en Josefina Mac Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, vol. 1: *Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 117-123.
- Olivé, León, “Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950)”, en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coords.), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, Universidad Autónoma Metropolitana / Siglo XXI, México, 2012.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Portal, María Ana, y Paz Xóchitl Ramírez, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, Universidad Autónoma Metropolitana / Juan Pablos, México, 2010.
- Rutsch, Mecthild, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1887-1920)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.
- (comp.), *La historia de la antropología en México*, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés / Instituto Nacional Indigenista, México, 1996.
- Saade, Marta, “El mestizo no es ‘de color’. Ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)”, tesis de doctorado en Historia: Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009.
- Stutzman, Ronald, “El Mestizaje: An All Inclusive Ideology of Exclusion”, en Norman E. Whitten jr. (coord.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana, 1981.
- Suárez, Edna, y Ana Barahona, “La nueva ciencia de la nación mestiza: sangre y genética humana en la posrevolución mexicana (1945-1967)”, en López Beltrán, 2011: 65-96.
- Tenorio Trillo, Mauricio, *Artifugos de la nación moderna. México en las exposiciones universales (1880-1930)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

- , *De cómo ignorar*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Urías Horcasitas, Beatriz, “El determinismo biológico en México: del darwinismo social a la sociología criminal”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, núm. 4, 1996.
- , *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México*, Universidad Iberoamericana, México, 2000.
- , “Eugenesia e ideas sobre las razas en México, 1930-1950”, *Historia y Grafía*, núm. 17, 2001.
- , *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Taurus, México, 2007.
- Vázquez León, Luis, “La historiografía antropológica contemporánea”, en C. García Mora, 1987, vol. 1.
- , “Quo vadis antropología sociales?”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002.
- , *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2003.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.
- Wade, Peter, “Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience”, *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, 2005: 239-257.
- Warman, Arturo, *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.