

Versión preliminar (VIII/08)

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN MÉXICO

Guillermo de la Peña

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Occidente

[preparado para el seminario “Anthropology in Europe”, Madrid, septiembre de 2008]

La intermediación cultural y la “ciencia periférica”

El concepto de “intermediario cultural” (*cultural broker*) fue acuñado por Eric Wolf (1956) para entender el proceso de formación nacional de México. Wolf se refería a los individuos que –por su posición en la sociedad, o bien por su propia iniciativa y aprendizaje-- eran capaces de manejar símbolos y categorías valorales y cognitivas tanto de la cultura nacional como de la cultura vernácula, y por tanto servían de puente entre ambas. Gracias a la acción estratégica de estos intermediarios, la Corona española primero, y el Estado mexicano después, pudieron comunicarse con los diversos grupos étnicos que poblaban el país e imponer gradualmente sobre ellos su jurisdicción, así como el proyecto ideal de una cosmovisión unificada y un idioma común.

Mutatis mutandis, el desarrollo científico en México y en otros países postcoloniales puede entenderse, parcialmente, en términos de la actuación de otro tipo de intermediarios culturales: los *scientific brokers* que han comunicado efectivamente las teorías y métodos de la ciencia del mundo llamado occidental, y también sus valores y principios institucionales, a las sociedades de la periferia. (Parcialmente, porque la “ciencia periférica” dista de ser una mera copia de la “ciencia occidental”: realiza aportaciones independientes y significativas). Es decir: el ímpetu inicial de muchos grupos de investigación en el Tercer Mundo ha provenido del liderazgo de personajes locales que se inspiraban en lo que hacían sus colegas “occidentales”, pero que conocían y manejaban bien el contexto intelectual y las instituciones del mundo propio.¹ En el caso que nos ocupa, los antropólogos mexicanos del siglo XX manifestaron poderosas

¹ Plantear el tema de la intermediación cultural no implica que las culturas se conciben como compartimentos estancos; por el contrario, las fronteras culturales se van constituyendo en el propio proceso de intermediación (cfr. el planteamiento clásico de Barth [1969]). Lo mismo cabe afirmar sobre las fronteras entre ciencia “occidental” (o “central”) y “periférica”. Sobre las limitaciones de la dicotomía “centro/periferia” véase Lomnitz 1999: cap. VIII.

influencias académicas originadas (por ejemplo) en Alemania, Estados Unidos, la Unión Soviética, Gran Bretaña y Francia, gracias al papel –a veces conflictivo-- de ciertos mediadores culturales. Sin embargo, mantuvieron también un diálogo creativo con otros intelectuales latinoamericanos. Coincidían con estos últimos en que sus intereses científicos estaban íntimamente entrelazados con la preocupación por convertir las sociedades en que vivían, aún marcadas por el colonialismo, en naciones modernas, prósperas e igualitarias. Tal preocupación los ha llevado a privilegiar la investigación en la sociedad a la que se pertenece. Si para los antropólogos europeos el interés por el descubrimiento del “Otro” (es decir: “el no-occidental”) se ha expresado primariamente en el estudio de las colonias o ex colonias de sus países, para los latinoamericanos “el Otro” se ha definido como parte de la trabajosa realidad cotidiana. Por ello, la “*orientalización del Otro*” (Said 1978) se ha visto teñida de una fuerte ambigüedad y ha planteado desafíos morales y políticos. Desafíos que han tenido, entre otras respuestas, (a) la búsqueda de una antropología que, a partir de la investigación etnográfica y etnohistórica, reflejara una síntesis propia; (b) la conversión de la disciplina en una intermediación más, entre “el Otro” y “la modernidad” (Lomnitz 1999); y (c) el activismo político como consecuencia o motivación del trabajo intelectual (Martínez Novo 2007).

Me referiré en este ensayo a las principales etapas en el desarrollo de la antropología mexicana (específicamente la etnología y la antropología social) en el siglo XX, así como a sus influencias teóricas y a los procesos de intermediación que hicieron posibles estas influencias. Al hablar de este desarrollo, abordaré también el tema de las instituciones que han proporcionado espacios a las tareas de la profesión; surgieron, en su mayoría, de un régimen creado por un partido “revolucionario” que ejerció el poder nacional durante 71 años (1929-2000) y continúa teniendo un considerable peso político. Me referiré luego a la agenda de trabajo antropológico vigente en el México actual, y a los modelos actuales de formación de nuevos profesionales. Y finalmente hablaré del papel que puede tener una antropología no alienada tanto en el ámbito académico como en el ámbito societal.²

² Adviértase que la antropología mexicana –es decir, la realizada en México por nacionales y extranjeros residentes-- ha sido objeto de varios estudios importantes. En la década de 1980 el Instituto Nacional de Antropología e Historia auspició un magno proyecto colectivo, bajo la coordinación general de Carlos García Mora, que culminó en la publicación de una obra en 15 volúmenes: *La antropología en México. Panorama histórico* (1987-1988). Otros ensayos panorámicos (mucho más breves) son los de Beals

Evolucionismo, mestizaje e historicismo cultural: 1900-1930

Al comenzar el siglo XX, los tres lugares donde se realizaba explícitamente algún tipo de investigación antropológica eran el Museo Nacional, situado en la ciudad de México; la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (SMGE), con sede principal en la misma ciudad, y el Museo Michoacano, ubicado en Morelia (la capital del estado de Michoacán). El Museo Nacional se había fortalecido durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1910), pues éste utilizaba monumentos prehispánicos —las pirámides de Teotihuacan y el Calendario Azteca, por ejemplo— como emblemas de su poderío. En el Museo Nacional se reunían y clasificaban objetos de las civilizaciones pasadas, provenientes de todos los rincones del país, y se organizaban colecciones etnográficas. Su biblioteca albergaba códices prehispánicos y libros y manuscritos coloniales, y recibía literatura antropológica contemporánea. Asimismo, se ofrecían cursos sobre arqueología y etnología a un número reducido de alumnos. Los encargados de los cursos eran, en su mayoría, sabios autodidactas, pero también algunos profesores extranjeros invitados. Por su parte, el Museo Michoacano se especializaba en colecciones de la cultura purhépecha e iniciaba investigaciones sobre el folklore regional. En ambos Museos se privilegiaba el espíritu anticuario, al que se aplicaban el método positivista de sistematización del conocimiento; pero también el interés por los indígenas del pasado como “raíces de la nación”. En cuanto a la SMGE, además de contribuir a la descripción del territorio nacional, promovía estudios sobre la relación entre los grupos humanos y el medio ambiente, inspirados por la “antropogeografía” germánica (sobre todo por los trabajos de Ratzel; véase Gómez Rey 2006).³

El evolucionismo y el positivismo eran las influencias teóricas más importantes. Desde la década de 1870, Adolf Bandelier había introducido a la discusión mexicanista las ideas de su maestro Lewis Henry Morgan; según éstas, los aztecas habían superado la etapa de “salvajismo” y se encontraban en la fase avanzada de la “barbarie”. En los albores del siglo XX, las ideas de la antropología evolucionista, mezcladas con las del sociólogo inglés Herbert Spencer y las del geógrafo francés Elisée Réclus, fueron

(1973); Lameiras (1979) y de la Peña (1997); véanse también Comas, comp. 1964 ; Aguirre Beltrán (1978); Hewitt de Alcántara (1984); Marzal (1993); Rutsch, coord. (1996); de la Peña y Vázquez León (coords.) (2002).

³ Debe también mencionarse a la Sociedad Indianista, cuyos miembros voluntarios realizaban trabajos eruditos acerca del mundo prehispánico y el folklore contemporáneo, y a muchos estudiosos independientes que publicaban en la provincia.

difundidas y adaptadas por un profesor mexicano del Museo Nacional llamado Andrés Molina Enríquez, abogado de formación y etnólogo autodidacto, quien en su libro *Los grandes problemas nacionales* (1909) trazó un vasto panorama de los grupos sociales del país, clasificados de acuerdo a su “raza” y a su grado de desarrollo cultural. Una idea clave de esta obra era que la “raza” mestiza representaba el progreso: era la clase media mestiza, habitante del centro y el centro-norte del país, la protagonista en las empresas más productivas, en las profesiones modernas, en el arte y en la ciencia. En cambio, los blancos y los indios representaban la decadencia, pues los primeros constituían una minoría parasitaria que vivía de las rentas proporcionadas por los latifundios y los segundos, aunque numéricamente mayoritarios y legalmente iguales, se encontraban en situación de inferioridad y fuertemente debilitados, tras siglos de opresión y despojo. Los mestizos, afirmaba asimismo Molina Enríquez, eran los únicos capaces de desarrollar el espíritu nacionalista: los blancos poseían una psicología extranjerizante y los indios una psicología localista. La solución, entonces, estaba en la expansión del mestizaje: los indios deberían convertirse en mestizos, no sólo mediante la miscegenación, sino también mediante la castellanización, la educación y el reparto de los latifundios. Sólo así se haría efectiva la igualdad legal de la población.

La idea del mestizaje biológico y cultural como horizonte de la nacionalidad perviviría en muchos antropólogos del siglo XX: legitimaría la pretensión de constituir inclusivamente al Otro indígena (cfr. Bauman 2001). Por otra parte, la influencia del historicismo cultural irrumpió en México al crearse en 1910 la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana, con sede en el Museo Nacional, cuyos primeros directores fueron Eduard Seler y Franz Boas. El estudiante mexicano más destacado en esta escuela fue Manuel Gamio, quien ya había sido discípulo de Boas en la Universidad de Columbia. En los trabajos de Gamio la noción de raza fue postergada como categoría analítica y se introdujo el concepto de cultura, que debía ser entendida y respetada en el contexto de la historia particular de cada grupo humano. Pero Gamio no sólo se convirtió en un intermediario exitoso de las ideas románticas boasianas —sobre la falsedad de las jerarquías racistas, la concepción de las culturas como totalidades, el valor de la diversidad cultural y del arte vernáculo, el estudio de las lenguas y las áreas culturales— sino que además las combinó con las ideas positivistas de Molina Enríquez

acerca del progreso y el mestizaje. De esta combinación paradójica⁴ surgió el discurso político indigenista que marcaría y tensionaría la antropología mexicana durante las siguientes décadas. En tal discurso, formulado en el libro de Gamio *Forjando Patria* (1916), se postula la necesidad de superar la fragmentación de la sociedad nacional y crear una cultura unificada; no obstante, esta creación debía realizarse a partir del reconocimiento de “lo indio” como un aspecto esencial de la realidad mexicana. Ahora bien: la labor indigenista buscaría la “incorporación” de la civilización moderna en las culturas indígenas, sin destruir en éstas los elementos “positivos” (como la solidaridad comunitaria, la cohesión familiar y las tradiciones artesanales y artísticas; en cambio, los elementos negativos irían desapareciendo: las supersticiones, el fanatismo, el atraso tecnológico, el alcoholismo...). Para esta tarea, era necesaria la intervención de los antropólogos: sus pesquisas –auxiliadas por estudios multidisciplinarios-- proporcionarían una visión objetiva de las culturas del país, pero éstas debían estudiarse y comprenderse en términos de las “poblaciones regionales” donde existían y en el contexto de sus relaciones con la cultura y la sociedad nacional. De estas pesquisas se derivarían proyectos gubernamentales y diseños normativos adecuados a la “forja de la nación”.

En 1918, tras el triunfo de la Revolución Mexicana, Gamio fundó la Dirección de Antropología como la institución gubernamental dedicada a la investigación, diagnóstico y transformación de las “poblaciones regionales” del país. Coordinó personalmente un magno estudio colectivo, de donde resultó la obra *La población del Valle de Teotihuacan* (1922). Por avatares políticos, después de 1925 su labor quedó truncada. Otras instituciones posteriores continuarían el proyecto indigenista: el Departamento de Asuntos Indígenas (1938-1946), el Instituto Nacional Indigenista (1948-2003) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003-). A las ideas fundadoras de Gamio se añadieron críticamente las de otros antropólogos-funcionarios, como Moisés Sáenz y Gonzalo Aguirre Beltrán, de quienes hablaré más adelante. Persistió tercamente la concepción boasiana de las culturas como conjuntos de “rasgos” y “patrones” resultantes tanto de historias particulares como de procesos específicos de difusión; y la concepción de Gamio de que los componentes culturales autóctonos podían y debían modificarse en aras del “progreso”; sin embargo, perduró

⁴ Gamio no aceptaba que el indígena fuera *per se* inferior al mestizo, racial o culturalmente, pero aceptaba la necesidad del mestizaje par lograr la unidad nacional.

asimismo la idea, también de Gamio, de que “lo mexicano” no era entendible sin “lo indígena”. Esta idea animó la política cultural impulsada por la Secretaría de Educación Pública fundada en 1921, que convirtió la noción de mestizaje –“la raza cósmica” (Vasconcelos 1925)-- en la clave de los símbolos nacionalistas. Se fomentó, por tanto, una colaboración entre los antropólogos y los artistas: el arte debería tener un carácter público y reflejar los valores estéticos del mundo indígena, en el pasado y en el presente.

Indigenismo, antropología aplicada e investigación académica: 1930-1948

Gamio, siguiendo a Boas, concebía la Antropología como una ciencia total. Así, los estudios regionales que puso en marcha desde la Dirección de Antropología incluían el medio ambiente, la arqueología, la historia, la antropometría, la nutrición, las actividades productivas y distributivas, los rituales, el lenguaje, la educación y la organización social. Los museos no debían ser repositorios de antigüedades sino contribuir a una concepción dinámica del México actual. Y Gamio no aceptaba la separación entre la antropología académica y la antropología aplicada; asumía por tanto las implicaciones políticas que la aplicación de la ciencia pudiera tener.⁵ Más tarde, Moisés Sáenz, al crearse el Departamento de Asuntos Indígenas –que él promovió--, insistió en que la antropología indigenista era fundamentalmente “social”, más que “cultural” o “histórica”, pues atendía problemas de organización e integración; y que la antropología social era, por su naturaleza, aplicada. Así, los antropólogos deberían colaborar estrechamente con los Centros de Educación Indígena fundados por los gobiernos revolucionarios, así como con el Programa Nacional de Reforma Agraria. Sáenz, como Gamio, ostentaba un doctorado de la Universidad de Columbia, donde había recibido la influencia de Boas; pero su mentor principal fue John Dewey, quien reforzaría en él la convicción de que la investigación social habría de ponerse al servicio de la educación democrática y de la integración nacional “desde abajo” (Sáenz 1939). En la década de 1930, los antropólogos no sólo realizaron estudios sino contribuyeron – sobre todo durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940)-- a la organización de congresos regionales indígenas, donde los representantes de los grupos étnicos podían plantear problemas y demandas (Vázquez 1981). En esta misma década el

⁵ Esto último le creaba diferencias con Boas, quien en su correspondencia con Gamio recomendaba a su discípulo concentrarse en una investigación personal y mantener distancia de la vida pública (véase de la Peña 1996). No obstante, en la Universidad de Columbia recibió con entusiasmo la tesis doctoral de Gamio, donde se justificaba y sintetizaba el proyecto del Valle de Teotihuacan.

prestigio de la etnología soviética y de la teoría soviética de las *nacionalidades* se manifestó en estudios como el de Alfonso Fabila entre los yaquis de Sonora (1940),⁶ que describía con detalle la ecología, la cultura material y el sistema de gobierno, y en sus conclusiones proponía que el Estado mexicano reconociera la autodeterminación de “la tribu yaqui” y promoviera escuelas que no sólo transmitieran los conocimientos occidentales sino también la lengua y la cultura de ese grupo. Igualmente, un amplio proyecto de investigación aplicada en la Meseta Tarasca de Michoacán, donde participaban dos lingüistas estadounidenses de formación boasiana (Morris Swadesh y Norman McQuown), junto con lingüistas mexicanos y algunos miembros del incipiente Instituto Lingüístico de Verano (ILV), diseñó métodos e instrumentos para alfabetizar en la lengua purhépecha (véase Heath 1972). El fundador del ILV, William Cameron Townsend, había sido invitado a México por Sáenz para auxiliar en las labores de investigación y educación indígena. Otra figura importante asociada con Sáenz, Carlos Basauri, dirigió una amplia encuesta etnográfica y antropométrica sobre 33 grupos étnicos clasificados en cinco familias lingüísticas, con ayuda de maestros rurales; de ahí resultó una obra comprensiva, *La población indígena de México* (1940), donde se distinguía entre “la cultura material” y “la cultura espiritual” y se presentaba a una población autóctona explotada, desnutrida y “degradada”, cuya situación demandaba urgentemente la intervención estatal. Las investigaciones mexicanas de esta época gozaban de reconocimiento en América Latina. El propio Sáenz fue invitado por varios gobiernos y escribió informes sobre la situación indígena en Perú, Ecuador y Guatemala. Por su parte, varios antropólogos mexicanos conocieron los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui (1928), que coincidía con las tesis agrarias de Molina Enríquez –y de la subsecuente antropología indigenista--: “el problema del indio” estaba íntimamente vinculado al despojo de sus tierras y la explotación de los latifundistas.

En 1938 se creó una especialidad de antropología en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional. En 1939, al crearse el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que absorbió el Museo Nacional y concentró todas

⁶ El primer difusor de las tesis soviéticas fue Vicente Lombardo Toledano, abogado, ideólogo y dirigente obrero, quien escribió un ensayo etnográfico sobre la Sierra de Puebla y propuso que en México se reconocieran “nacionalidades indias” con gobierno propio (Lombardo Toledano 1931 y 1974). En México, el Partido Comunista Mexicano gozaba de un periodo de legalidad y atrajo a muchos investigadores sociales, como miembros o simpatizantes.

las funciones docentes en una nueva dependencia: la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), que impartiría cursos en las cuatro especialidades de la disciplina: Arqueología, Antropología Física, Etnología (donde se incluía también Etnohistoria) y Lingüística. Creó además el INAH áreas autónomas en cada especialidad, encargadas de labores de investigación y museográficas. La década de 1940 se inició con el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, que reunió delegados de casi todos los países del continente, inició formalmente un diálogo intercontinental de indigenistas y despertó entusiasmo por la antropología aplicada (véase Primer Congreso Indigenista Interamericano 1940, y de la Peña 2006). Vino luego la entrada de México en la Segunda Guerra Mundial, lo cual propició una política “de unidad nacional” (hasta 1946) que no veía con buenos ojos el activismo social de los antropólogos. El Departamento de Asuntos Indígenas se debilitó y fue absorbido por la Secretaría de Educación Pública. En el INAH se desarrolló sobre todo la Arqueología y la Etnohistoria. Superadas ya las tesis de Bandelier (sobre todo desde que en 1929 apareciera el libro *La organización política y social de los aztecas*, de Manuel Moreno), cobraron auge los estudios sobre los sistemas económicos y políticos prehispánicos, basados en la combinación de estudios de fuentes históricas antes poco exploradas y en trabajo de campo arqueológico, paleontológico, agroecológico y etnográfico. Ejemplos de estos estudios –cuyo punto de partida puede trazarse a los trabajos de la Escuela Internacional (Seler, Boas, Gamio)-- son los de Alfonso Caso (1932, 1934, 1936) acerca de las civilizaciones mixteca y azteca, el de Miguel Othón de Mendizábal (1946) sobre la relación entre la distribución espacial de los grupos indígenas y la producción de sal. En 1936 fijó su residencia en México el antropólogo alemán Paul Kirchhoff, formado en la escuela historicista / difusionista de Graebner y el Padre Schmidt. Durante los siguientes 35 años Kirchhoff fue una figura fundamental para muchos estudiantes de etnología y etnohistoria. Además de explorar nuevos métodos en el manejo de las fuentes históricas, escribió varios trabajos innovadores, entre ellos uno sobre los clanes estratificados (un concepto que luego se aplicaría en el mundo náhuatl) ([1939] 1959), y otro sobre el área cultural de Mesoamérica (1943) que definía sus límites y características. El concepto de Mesoamérica –que él puso en boga, junto con el etnohistoriador mexicano Wigberto Jiménez Moreno— se volvió central en la investigación mexicanista. Desarrollaba una idea fundante de Boas y Gamio: el centro y sur de México, y la porción norte de Centroamérica constituyen una misma área cultural, con variaciones en el espacio y el tiempo. Kirchhoff también tenía un marcado

interés en el pensamiento de Marx —había pertenecido al Partido Comunista en su juventud—, y animó a sus estudiantes a leer los textos fundadores del marxismo sobre los orígenes del Estado y las clases sociales (García Mora 1996).

Entre tanto, varias instituciones norteamericanas —la Smithsonian, la Carnegie, la Fundación Wenner-Gren, la Universidad de Chicago, la Universidad de Yale, la Universidad de Tulane—patrocinaban proyectos en México que dejarían huellas en la comunidad profesional del país. Mencionaré dos en particular: el de Redfield en Yucatán y el de Malinowski en Oaxaca. Robert Redfield, de la Universidad de Chicago, en su libro *Tepoztlán: A Mexican village. A study of folk life* (1930) había mostrado la importancia de estudiar la organización social comunitaria como clave de la reproducción y transformaciones de lo que él llamaba —con resonancias románticas— la *cultura folk*, que tenía una base indígena pero también comprendía numerosos componentes europeos. Aunque seguía la fórmula del historicismo cultural de inventariar todos los elementos del mundo local, introdujo el análisis del sistema ritual y cooperación vecinal de los barrios como una forma de afiliación y regulación del comportamiento, y correlacionaba los procesos de difusión de la cultura urbana con la división del trabajo, el control social y el prestigio. Este enfoque sociológico se afinaría y profundizaría en su segundo estudio, realizado en la península de Yucatán conjuntamente con el mexicano Alfonso Villa Rojas: *Chan Kom. A Maya Village* (1934). Este poblado fue categorizado como *campesino*, diferente del mundo urbano pero también de los *asentamientos tribales* (donde había muy poca presencia de la sociedad nacional), que representaban propiamente la cultura *folk*. En su siguiente libro, *The folk culture of Yucatán* (1940), basado en investigación extensiva (con Alfonso Villa Rojas, Asael Hansen y Margaret Park Redfield), planteó un modelo de cuño durkheimiano de transformación regional a partir de la difusión de la cultura urbana (“el *continuum* folk-urbano”). Se analizaban comparativamente cuatro asentamientos humanos representativos del proceso de transformación: Tusik, la comunidad *folk*; Chan Kom, la comunidad campesina; Dzitas, la pequeña ciudad, y Mérida, la ciudad capital definido como el principal foco de difusión del cambio social y cultural. Los contrastes entre ellos se entendían en términos de varias dicotomías: aislamiento/comunicación; homogeneidad/heterogeneidad, organización/desorganización, religiosidad/secularismo, igualitarismo/jerarquía, tecnología simple/tecnología compleja, producción de subsistencia/producción comercial. Se proporcionaba así una

herramienta sociológica para trascender la caracterización del indio y el mestizaje en términos “raciales” o culturales, y para sistematizar los procesos de cambio más allá de la transmisión aleatoria de “rasgos” y “patrones” o de la intervención unilateral de la política indigenista. Alfonso Villa Rojas, el colaborador y discípulo de Redfield –quien en la Universidad de Chicago, becado por la Institución Carnegie, llevó cursos con Radcliffe-Brown--, publicó una obra sobre *The Maya of the East Central Quintana Roo* (1945)⁷, donde unía el enfoque etnohistórico al socio-antropológico, así como varios trabajos importantes sobre Chiapas; posteriormente, se convirtió en una figura prominente de la antropología indigenista mexicana (véase Domínguez 1990).

El estilo británico de hacer antropología, en donde se prestaba particular atención al trabajo de campo intensivo (de “observación participante”) y a las mediaciones sociales de la cultura, había sido ya defendido por Sáenz (1939), pero enraizó y creció gracias a personajes como Villa Rojas. Otro antropólogo prominente formado en la tradición británica fue Julio de la Fuente, quien en el periodo 1940-1942 colaboró con Bronislaw Malinowski en un proyecto auspiciado por la Universidad de Yale y la Institución Carnegie sobre el sistema regional de mercados en Oaxaca. Esta investigación seguía los pasos de Redfield en considerar a los pueblos campesinos como parte de un sistema regional dominado por una ciudad, pero iba más allá al mostrar la interacción multilateral entre poblados y entre grupos sociales a través de los mercados. La categoría indio o indígena no se entendía como una realidad homogénea sino se reconocían diversos grupos étnicos que participaban diferenciadamente en el sistema de intercambio. Debido a la muerte súbita de Malinowski en 1942, el proyecto nunca llegó a su término, pero el maestro polaco-británico y su colaborador mexicano redactaron un manuscrito preliminar, que De la Fuente completó y tradujo al castellano. Se publicó con el título *La economía de un sistema de mercados en México* en 1957, y constituye un estudio pionero –no sólo en México—de antropología económica (véase Drucker-Brown 1982). De la Fuente reconoció siempre la deuda metodológica –funcionalista-- y teórica –sobre la dinámica no-lineal del contacto intercultural-- que contrajo con Malinowski, y éste a su vez valoró el gran conocimiento del antropólogo mexicano sobre Oaxaca. Pero Julio de la Fuente, si bien puede considerarse como un mediador de las ideas malinowskianas, tenía su propia trayectoria como hombre de izquierda,

⁷ Ampliada en versión castellana como *Los elegidos de Dios* [1978]).

educador y profesional convencido del valor de la antropología aplicada. Se siguen leyendo sus obras: una monografía de una comunidad zapoteca serrana (*Yalálag*, publicado en 1949, pero escrito antes de su trabajo con Malinowski), y dos volúmenes de ensayos reunidos: *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad* (1964) y *Relaciones interétnicas* (1965), donde se exponen sus estudios comparativos sobre esos temas y sus preocupaciones sobre los conflictos étnicos, la intervención estatal respetuosa y “el pase de casta a clase” (cfr. Aguirre Beltrán et al. 1980).

Auge y crisis de la antropología indigenista (1948-1970)

En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI): un organismo de rasgo ministerial, que sustituyó a la Secretaría de Educación Pública. Su primer director fue Alfonso Caso, un prominente arqueólogo que había sido director del Museo Nacional y del INAH, y además Secretario de Patrimonio Nacional. El país prosperaba en la economía proteccionista de la postguerra, orientada a la industrialización sustitutiva de importaciones y al desarrollo del mercado interno. El expansivo mercado mexicano requería de una mano de obra capacitada y móvil. En este contexto, el INI asumía oficialmente una política de investigación y acción, que tenía como meta la “aculturación” de la población indígena; adoptaba, así, un concepto clave de la antropología estadounidense de la época, que las obras de Redfield y otros estudiosos mexicanistas habían ayudado a acuñar (Redfield et al. 1936; Beals 1954). Caso, además, en su artículo “Definición del indio y de lo indio” (1948), planteó –de nuevo, ecos de Redfield—que el indigenismo se dirigía no a individuos o “tribus” sino a la comunidad. La identidad indígena estaba en la comunidad, y su desarrollo integral era la meta: un desarrollo que implicaría asimismo su mexicanización. Como subdirector de la nueva institución fue elegido Gonzalo Aguirre Beltrán, médico de formación, historiador autodidacta de movimientos agrarios durante la colonia y colaborador de Manuel Gamio (a principios de la década de 1940) en el Archivo General de la Nación. El flamante subdirector coincidió con Caso en la importancia de la comunidad como sujeto de estudio y objeto de aculturación, pero postuló asimismo la necesidad de entender la aculturación comunitaria en un contexto de dominación regional (cfr. de la Peña 1995).

Años atrás, animado por Gamio, Aguirre Beltrán había emprendido el estudio de una “población regional” hasta entonces ignorada: los afromexicanos. La profundización en este tema lo llevó a realizar estudios de postgrado con Melville

Herskovits e Irving Hallowell en Northwestern University; de ahí resultó su libro *La población negra de México* (1946, 1972), un absoluto pionero del tema --y un clásico de la etnohistoria, que caracterizó y documentó el sistema de castas en la sociedad colonial. Investigando en los archivos de la Inquisición, Aguirre Beltrán había encontrado evidencia abundante sobre la presencia de la cultura africana en la Nueva España, pero también advirtió que sus manifestaciones eran muy escasas al final de la época colonial, al parecer por un exitoso proceso de aculturación y mestizaje facilitado por la residencia los africanos en ciudades, reales mineros y plantaciones; en cambio, la población indígena continuaba manifestando una cultura distintiva. La cultura indígena no podía caracterizarse como “prehispánica” ni “aislada” –debía entenderse en el contexto del dominio colonial--; pero era distintiva por estar contenida y acotada en la organización comunitaria. De sus mentores de Northwestern University Aguirre Beltrán aprendió a contextualizar cuidadosamente los procesos de transmisión cultural –siempre mediada por relaciones de poder-- y también a tomar en cuenta los factores psicológicos que a ella subyacían. El modelo analítico que planteó para entender la persistencia de las comunidades indígenas mexicanas en el siglo XX centraba la atención en lo que él llamaba –con un término prestado de la ecología– “las regiones de refugio”: las zonas en las que la economía de mercado y las instituciones estatales mostraban particular debilidad, y donde seguía existiendo, insidiosamente, una estratificación social de castas. En estas regiones el espacio se organizaba en torno a una *ciudad primada* donde habitaba la casta dominante (los “blancos” y los mestizos o *ladinos*); por su parte, la casta dominada –los indios—vivía en las comunidades que producían mano de obra, explotada mediante mecanismos de enganche y endeudamiento, y alimentos baratos extraídos por acaparadores e intermediarios monopolistas. Así, la distinción entre indios y no-indios era funcional al mantenimiento del poder de casta, que a su vez se basaba en el control exclusivo de los recursos estratégicos: tierra, tecnología, comunicaciones, circuitos de mercado, representación política, conocimiento del castellano, servicios de salud y escolaridad. Los aspectos psicológicos de esta dominación precapitalista se vinculaban a la mentalidad racista de la casta dominante y a las actitudes defensivas y cerradas de los dominados. En esta perspectiva, la aculturación sólo podía entenderse como un proceso dialéctico. El *continuum folk-urbano* estaba plagado de oposiciones y conflictos abiertos.

El modelo de las regiones de refugio combinaba con fortuna ideas del historicismo cultural norteamericano (Boas, Herskovits, Hallowell), el estructural-funcionalismo británico (Redfield, Malinowski), el marxismo, y las preocupaciones teóricas y prácticas de la antropología mexicana por la construcción de la nación moderna mediante la transformación de las “poblaciones regionales” (Gamio, Sáenz, Villa Rojas, de la Fuente). A partir de este modelo, se derivaría la acción indigenista aculturadora, que operaría mediante Centros Coordinadores Indigenistas, con sede en las ciudades primadas de las regiones de refugio. Su tarea: realizar investigación acerca de las condiciones específicas de dominación y además programar el cambio, mediante la reforma agraria, la extensión agrícola, las cooperativas de producción y consumo, la construcción de caminos e infraestructura de mercado, la escolarización, los servicios de salud y la participación política en las estructuras republicanas. En su libro *Formas de gobierno indígena* (1953) Aguirre Beltrán expuso sus investigaciones sobre tres regiones de refugio: los Altos de Chiapas, la Sierra Tarahumara y la Meseta Tarasca, y propuso una tesis polémica: la aculturación, para ser efectiva, habría de estar aparejada con la desaparición progresiva de los organismos de gobierno tradicional comunitario — herencia del colonialismo—, que serían remplazados por el municipio republicano. En varios libros posteriores, el autor expuso el modelo y las tesis con mayor detalle (Aguirre Beltrán 1958 y 1967). Durante el periodo 1950-1970 se crearon 12 Centros Coordinadores, y se publicaron varios estudios que ampliaban y discutían críticamente el modelo: por ejemplo, *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, de Alejandro Marroquín (en parte inspirado en Malinowski y de la Fuente) ([1953] 1957); *El problema indígena tarahumara*, de Francisco M. Plancarte (1954); *Chamela, un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (1959), de Ricardo Pozas; *Problemas de la población indígena en la cuenca del Tepalcatepec*, del propio Aguirre Beltrán (1954), y *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, de Alfonso Villa Rojas (1955). Estos dos últimos libros se realizaron en el marco de la colaboración de programas de planeación gubernamental (por la Comisión del Balsas y la Comisión del Papaloapan, inspiradas ambas en la Tennessee Valley Authority), que implicaban ordenamiento de las cuencas hidrológicas de los mayores ríos del país mediante construcción de infraestructura hidráulica (presas, canales) y reacomodos poblacionales. También se publicó el libro *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, de Alfonso Caso et al. (1954), que reunió una serie de estudios acerca de la relación entre las instituciones de los pueblos indígenas y el poder político a lo largo de la historia; en

éste, el capítulo de Silvio Zavala y José Miranda mostraba el origen colonial de la organización comunitaria contemporánea.

En los cincuenta y los sesenta tanto el INI como el INAH se consolidaron como instituciones y la ENAH –cuya población estudiantil pasó de apenas dos docenas a mediados de los cuarenta a más de 300 a mediados de los sesenta (véase Fábregas 2005) – adquirió prestigio nacional e internacional. Otros grupos de investigación y docencia se consolidaron o surgieron en la Universidad Nacional, la Universidad Veracruzana, la Universidad Autónoma de Yucatán y la Universidad Iberoamericana. La colaboración con instituciones y universidades extranjeras continuó y en varias investigaciones por ellas financiadas participaron antropólogos mexicanos; por ejemplo, en el estudio de los totonacos del Tajín, patrocinado por el Instituto de Antropología Social de la Smithsonian, que llevaron a cabo Isabel Kelly y Ángel Palerm (1952), o en los estudios de Chiapas que dirigió Sol Tax (véanse Cámara y Guiteras Holmes). En 1952 se publicaron dos volúmenes colectivos *Heritage of conquest: the ethnology of Middle America* y *Acculturation in the Americas*, ambos coordinados por Sol Tax, que recuperaban la idea de Mesoamérica propuesta por Kirchoff y Jiménez Moreno, y proponían un compendio de la antropología mesoamericana que era al mismo tiempo una agenda de prioridades de investigación. En ambos volúmenes se incluyeron capítulos de mexicanos; lo mismo en los volúmenes dedicados a Etnología y Antropología Social del *Handbook of Latin American Indians* (Beals ed. 1969; Nash ed. 1967). En 1964 la inauguración del nuevo Museo Nacional de Antropología e Historia, situado en un fastuoso edificio moderno y deslumbrante por su museografía, marcó una especie de apoteosis de la antropología oficial.

Con todo, por esas fechas, un cierto malestar cundía por el país. El triunfo de la Revolución Cubana había provocado el renacimiento de las esperanzas por un cambio más radical que el que había logrado la Revolución Mexicana. La guerra del Vietnam y el intervencionismo de los Estados Unidos en América Latina hacían que los antropólogos de ese país fueran vistos con sospecha y a veces franca molestia. Por su parte, el modelo mexicano de desarrollo empezaba a mostrar agotamiento; la población rural crecía y no había más tierra cultivable para repartir; la reforma agraria se había tornado en un instrumento burocrático de control partidista; la gente emigraba a ciudades donde tampoco había muchas posibilidades de empleo; en el campo y en la

ciudad había descontento por la pobreza y por la rigidez del sistema político; surgían movimientos sociales que enfrentaban represión (cfr. Warman 1972). El gremio antropológico no era ajeno a este malestar. El indigenismo no daba los frutos deseados; el INI se convertía en una pesada burocracia; las autoridades e intelectuales indígenas – muchos de ellos—se inconformaban con la política de aculturación. En 1963, el libro *Los hijos de Sánchez*, del antropólogo estadounidense Oscar Lewis, que describía “la cultura de la pobreza” en la ciudad de México, fue censurado por el gobierno, en un acto de abierto autoritarismo anti-intelectual. En 1965, el sociólogo Pablo González Casanova publicó *La democracia en México*, donde se documentaban las múltiples manifestaciones de autoritarismo formal e informal en el país y se acusaba al régimen de “colonialismo interno” hacia los indígenas. En 1968, cuando estalló el movimiento estudiantil, un grupo de profesores de la ENAH se unió al movimiento, lo cual causó la expulsión de algunos de ellos y otros más, en protesta, renunciaron. Luego, el movimiento fue brutalmente reprimido. En 1970, varios jóvenes antropólogos disidentes (Arturo Warman, Guillermo Bonfil y otros) publicaron el libro *De eso que llaman antropología mexicana*, donde se hacía una crítica feroz al pensamiento y la burocracia indigenista; a la antropología oficial, puesta al servicio de un régimen autoritario, y a la enseñanza “caduca” de la disciplina.

La antropología del cambio social y el auge del marxismo (1970-1990)

En la década de 1970 el INI dejó de ejercer el liderazgo en la investigación etnológica y socio-antropológica mexicana, y las instituciones académicas asumieron ese papel, sobre todo la ENAH, la Universidad Iberoamericana (UIA, institución jesuita), la UNAM, El Colegio de México, y cuatro nuevas instituciones: el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CIS-INAH), fundado en 1973, que en 1980 se independizaría totalmente del INAH y cambiaría su nombre a Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS); la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) y El Colegio de Michoacán, fundado en 1979. El INAH, bajo la dirección general de Guillermo Bonfil, uno de los profesores expulsados de la ENAH en 1968 –que había sido reinstalado como parte del intento del gobierno por recuperar legitimidad tras el desprestigio de 1968--, se reorganizó y amplió para reclutar personal nuevo y profundizar en la investigación (Lameiras 1979: 174-180).

En la UIA y el CIS-INAH destacaba la figura de Ángel Palerm, quien también impartió en la ENAH un curso memorable, de donde resultó su libro *Introducción a la teoría etnológica* (1967). De origen catalán, exiliado muy joven en México tras la caída de la República, se formó en la ENAH, colaboró en proyectos mexicanos de la Smithsonian, partió a trabajar en Estados Unidos a principios de los cincuenta, y regresó a México en 1965. Sus influencias teóricas más importantes provenían del anarquismo español, del marxismo crítico de la Escuela de Frankfurt, y de la ecología humana y el evolucionismo multilíneal de Julian Steward. Desde la Universidad de Columbia, Steward había dirigido un ambicioso proyecto colectivo en Puerto Rico, que intentaba analizar la sociedad en su conjunto como una formación nacional, a través del estudio de los “segmentos socioculturales” que la componían y de la relación de estos segmentos con las instituciones nacionales (Steward ed. 1956). Uno de los segmentos era el campesinado, estudiado por Eric Wolf, quien luego continuó trabajando sobre el tema en México y se convirtió en amigo cercano de Palerm. Junto con la obra disponible de Steward y Wolf, los alumnos de Palerm leímos los escritos de Marx sobre el modo asiático de producción, así como los debates entre Lenin y los populistas rusos, y los escritos del economista soviético heterodoxo Alexandr Chayanov. En el esquema evolucionista multilíneal, los indígenas, o indios, debían analizarse como campesinos; este concepto analítico permitía incluir también a la abundante población rural no-indígena y construir modelos regionales más elaborados, que debían a su vez enmarcarse en visiones de la nación y el sistema mundial. Los campesinos, así, se comprendían en el marco de regiones dominadas, desde la época colonial, no sólo por “ciudades primadas” sino por haciendas, ranchos, plantaciones, minas y obrajes, dependientes de un mercado mundial de impactos cíclicos. En la segunda mitad del siglo XX las antiguas minas y obrajes eran cosa del pasado y la reforma agraria había reducido considerablemente los latifundios; pero el dominio regional persistía, ejercido por empresas modernas “neolatifundistas”, agroindustriales y comerciales.⁸ En este capitalismo postcolonial, el campesinado continuaba siendo necesario como reserva de mano de obra y productor de alimentos baratos.

Los planteamientos neoevolucionistas desafiaban tanto a las teorías del desarrollo y la modernización prevalecientes todavía en la década de 1960 (en donde

⁸ El neolatifundismo no basa su dominio en la propiedad de la tierra sino en el control de las finanzas, los insumos y los canales de comercialización.

podrían situarse, con matices, las tesis de Redfield), como al marxismo ortodoxo que decretaba la inevitable proletarización total del campesinado. Un grupo de antropólogos e historiadores vinculados al Partido Comunista y a la revista *Historia y Sociedad*, como Roger Bartra (1974), se inclinaban por esta última tesis, matizada sin embargo, por la influencia del “estructuralismo marxista” de la antropología francesa, representado por Pierre Philippe Rey (1973), Maurice Godelier (1968) y Claude Meillassoux (1973), y por lecturas de Chayanov; estos matices permitieron por ejemplo referirse no sólo a la proletarización pura y dura sino también a un “proceso de acumulación primitiva permanente” (Bartra 1982; Bartra et al. 1975). Por su parte, Palerm (1980) y sus discípulos (Warman 1976) también adoptaron una terminología marxista y hablaron de “modo de producción campesino” y “articulación de modos de producción en una sola formación social” para explicar la persistencia del campesinado, en cuanto pieza necesaria del sistema capitalista postcolonial, protegida y al mismo tiempo explotada por las políticas públicas; pero insistían también en caracterizar al campesinado como un segmento sociocultural que desarrollaba sus propias estrategias familiares y comunitarias. Una tercera postura avizoraba la transformación interna –aunque parcial—de los pequeños productores rurales en proveedores de mercancías para nichos comerciales especializados (de la Peña 1980; Appendini et al. 1983). Se volvió prioritario el estudio intensivo de la lógica económica de los hogares campesinos, definidos como unidades de producción y consumo, no sólo dedicados a la producción de subsistencia sino igualmente preocupados por la obtención de dinero –mediante la venta de productos y de trabajo-- en un contexto de creciente monetización.

La polémica sobre el carácter y el futuro de los campesinos debe situarse en un contexto más amplio: el de la “teoría de la dependencia” que, con base en ciertas tesis de la CEPAL, había surgido en América Latina en los años sesenta (Cardoso y Faletto 1967), en desafío al esquema unilineal de cambio social que no tomaba en cuenta las relaciones conflictivas y asimétricas que se daban en el ámbito internacional. En México tuvo dos representantes sobresalientes: Pablo González Casanova, ya mencionado, y el antropólogo social Rodolfo Stavenhagen, autor de un ensayo multicitado: “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” ([1965] 1971), donde cuestionaba radicalmente las ideas entonces dominantes sobre el subdesarrollo, y del libro *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (1969). Este libro basaba su análisis en una revisión y reelaboración de estudios africanistas y latinoamericanos y reconocía

deudas intelectuales tanto con la antropología política francesa (Georges Balandier, particularmente) como con la economía marxista crítica (Paul Baran); manifestaba, además, un amplio conocimiento de la antropología anglosajona y latinoamericana. La obra de Stavenhagen evitaba las explicaciones reduccionistas: en sus argumentos se exploraban las relaciones complejas entre la organización social y la cultura locales, los mercados, las políticas nacionales y los poderes internacionales. Uno de los temas planteados era el de la condición política de los campesinos: ¿son conservadores? ¿revolucionarios? ¿potencialmente subversivos? El régimen mexicano había precisamente surgido de un gran movimiento rural que el marxismo ortodoxo se empeñaba en calificar de “populista – burgués”, es decir, falsamente revolucionario. Por otro lado, Robert Redfield había destacado la capacidad de la organización comunitaria campesina para mantener el equilibrio social. Otros antropólogos estadounidenses encontraron una razón diferente para sostener el conservadurismo de los campesinos mexicanos: el individualismo acendrado: Oscar Lewis, en su exhaustivo reestudio de Tepoztlán (1952), y George Foster, en sus monografías sobre Tzintzuntzan (1952, 1967). Sin embargo, todos estos enunciados eran, básicamente, ahistóricos. En contraste, varios antropólogos mexicanos se ocuparon de analizar las diferentes condiciones locales y supralocales en que surgían los movimientos campesinos, como Arturo Warman (1976) en su estudio del zapatismo y sus secuelas en el estado de Morelos, o Armando Bartra (1985) en su recuento de las movilizaciones posteriores a la Revolución Mexicana. Pero también se exploraban los mecanismos de la dominación populista que urdía alianzas de clases y generaba una inestable paz social. Al nivel local, este tipo de dominación se expresaba en formas personalizadas de ejercer el poder: el caudillismo y el caciquismo. Ciertos autores vinculaban estos fenómenos con “la articulación de modos de producción”; es decir, con el hecho de que la extracción de plusvalía no se efectuaba mediante el nexo salarial sino requería de coacción (Bartra et al. 1975). Otros destacaban las alianzas de conveniencia entre las elites regionales y los regímenes en turno (Martínez Saldaña y Gándara 1976; Fábregas 1986), o la escasez de recursos que podían controlar las autoridades locales (Varela 1984). Y otros más lo han explicado en términos de (a) la incapacidad de las autoridades estatuidas de ejercer el monopolio de la fuerza, (b) la fragmentación del sistema político nacional (aunada a la diversidad cultural), cuyo funcionamiento exige mecanismos de intermediación (de la Peña 1986 y 1992).

Mientras los estudios del campesinado florecían, el deterioro de las condiciones de vida en el campo mexicano aumentaba, y también la caudalosa migración a las ciudades, que crecían vertiginosamente, al igual que en otros países de América Latina. A principios de los sesenta Oscar Lewis (1963, 1964) propuso el concepto de “cultura de la pobreza” para caracterizar el mundo de las familias de Tepoztlán que migraban a la ciudad de México: un mundo definido por carencias y exclusiones. En la década siguiente, Larissa Lomnitz, con base en una detallada etnografía, demostró en su libro *Cómo sobreviven los marginados* (1975) que las carencias eran activamente enfrentadas mediante redes sociales de cooperación entre parientes y entre familias. Tanto el concepto de *redes sociales* como la percepción de los migrantes como actores sociales y no meros recipientes de calamidades se inspiraban en la antropología británica, y en especial en la Escuela de Manchester, que buscaba ir más allá de los modelos estructural-funcionalistas (Mitchell ed.1969) y postulaba que “lo urbano” y “lo rural” constituían un solo campo de relaciones. Un planteamiento análogo, pero centrado en la migración como proceso, se encuentra en el trabajo de Lourdes Arizpe (1980) sobre “la migración por relevos”, en el que se documentan las estrategias de hogares campesinos de la zona mazahua, cuyos miembros se turnan para pasar periodos de trabajo en la ciudad de México, lo que permite la reproducción familiar y comunitaria. En la ciudad de Guadalajara, los temas de la pobreza, las redes sociales y las estrategias domésticas de sobrevivencia se exploraron por varios antropólogos (algunos de ellos formados en Manchester) en el contexto de un amplio proyecto sobre el mercado regional de trabajo, donde un “sector informal” (no regulado) de trabajadores se articulaba y traslapaba con un “sector formal” que se expandía a costa del primero (de la Peña y Escobar eds. 1986; González de la Rocha 1986). Por otro lado, la antropología urbana también se enfocó en el estudio de la clase obrera industrial, el sindicalismo militante o cooptado, y el surgimiento (o la frustración) de una “conciencia de clase obrera” en una sociedad autoritaria, donde la central sindical hegemónica ha estado subordinada al partido oficial (Novelo y Arteaga 1979; Aziz Nassif 1989; Novelo1991). En estos estudios, aparte de la influencia del marxismo, prevalecía el prestigio de la sociología industrial francesa (Serge Mallet) y cierta historiografía anglosajona de izquierda (Perry Anderson); pero la presencia en México de numerosos trabajadores del sector informal, a medio camino entre la ciudad y el campo, y la cooptación clientelista de los sindicatos por el Estado, volvían necesaria una aproximación teórica más compleja (Bueno y Gabayet coords. 1993). Concomitantemente, los “nuevos movimientos sociales” de los pobladores

urbanos que demandaban servicios y representación política transclasista provocaron discusiones, en parte inspiradas por los escritos de Alain Touraine y Manuel Castells; una aportación a estas discusiones se encuentra en el libro colectivo coordinado por Jorge Alonso: *Lucha urbana y acumulación de capital* (1980).

Algunos colegas han definido este periodo de la antropología mexicana (1970-1990) en términos de “quiebra política” (García Mora y Medina 1986). Es ciertamente el final de la antropología nacionalista orientada hacia el servicio del Estado y el comienzo de la diversificación de temas e instituciones. Se resquebrajó igualmente la colaboración abierta con los antropólogos extranjeros, particularmente estadounidenses; éstos a veces incluso fueron acusados de ser agentes de la CIA. Dos importantes proyectos desarrollados en Chiapas, por la Universidad de Harvard y la Universidad de Chicago no tuvieron la resonancia en los colegas mexicanos que habían tenido en años previos los de Redfield y Malinowski. Los lingüistas del ILV eran particularmente vituperados; no sólo se les acusó de espionaje sino de causar divisiones y conflictos dentro de las comunidades, y en 1980 el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales abanderó una campaña –exitosa y no exenta de xenofobia-- para que el gobierno mexicano no renovara el convenio de colaboración oficial con este Instituto (cfr. de la Peña 1996). De una manera informal, en la antropología mexicana regía una especie de ortodoxia, que incluía varias normas: citar a Marx, o a autores marxistas, criticar a los Estados Unidos y a la antropología *gringa* –por ser “culturalista” e ignorar los procesos históricos y la lucha de clases—, y criticar el indigenismo. La ortodoxia afectaba también los planes de estudio y las prácticas docentes: abundaban los cursos de marxismo e incluso se utilizaban como textos los manuales de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética. Empero la heterodoxia también se cultivaba. En particular, en tres instituciones –la UIA, la UAM-I y El Colegio de Michoacán--, en buena medida por la influencia de Ángel Palerm, la agenda docente se organizaba en torno al estudio y discusión de la historia de las teorías antropológicas (que incluía, como precursores, a los cronistas coloniales, los viajeros, y los fundadores europeos de la ciencia social), que se combinaban con cursos monográficos donde se leía literatura internacional clásica y reciente, y trabajo de campo obligatorio. Se buscaba ir más allá de una antropología indigenista y orientar a los alumnos hacia una antropología de la sociedad nacional, que incluyera estudios urbanos e industriales, minorías étnicas no indígenas, movimientos sociales y políticos.... Siguió luego este ejemplo otras instituciones,

como el Colegio de Graduados de Chapingo y la Universidad Autónoma de Querétaro. Todas ellas se concentraron en la antropología social y la etnología, y dejaron de lado las otras especialidades de la antropología. Pero incluso en la ENAH se abandonó el esquema original, que ofrecía durante tres años cursos de todas las especialidades a todos los estudiantes, seguidos por dos años de especialidad, y se instaló un sistema totalmente compartimentalizado. También en el periodo se ampliaron los postgrados en antropología: si en 1965 sólo existía el de la UNAM, en los años siguientes aparecieron en la UIA (1967), CIS-INAH/CIESAS (1974), El Colegio de Michoacán (1979), la ENAH (1981) y la UAM-I (1985). Y un creciente número de graduados mexicanos obtuvo becas para terminar maestrías y doctorados en universidades extranjeras (Paris, Chicago, Michigan, SUNY, Texas, Londres, Manchester, Hamburgo, Wageningen...

El periodo de quiebra política se cierra, no casualmente, con dos largos ensayos que cuestionan la antropología y su vinculación a un nacionalismo autoritario. El primero es el de Roger Bartra, *La jaula de la melancolía* (1987), que rechaza la visión idílica del mundo rural e indígena como “esencia de la mexicanidad”, a la que han contribuido los antropólogos, quienes además construyen una visión “melancólica” del presente moderno como destructor de ese mundo. Pero el presente, arguye Bartra, no es moderno, ni el pasado es idílico. El autoritarismo del régimen priísta se ha construido sobre ese pasado falsificado –los indios y los campesinos a quienes pretende defender--, y la melancolía lo justifica e impide que la modernidad se cumpla. El segundo ensayo anti-nacionalista es *México profundo: una civilización negada* (1989), de Guillermo Bonfil, donde se concibe el mundo mesoamericano –la Mesoamérica de los arqueólogos y etnohistoriadores— como una matriz civilizatoria que persiste hasta nuestros días. En esta matriz se generan conocimientos, valores, sentimientos y prácticas que constituyen “el ser genuino” de los mexicanos; a éste se opone el México artificial –de izquierda o de derecha-- impuesto por el colonialismo de ayer y el neocolonialismo de hoy. Bartra es un ex - comunista convertido a la izquierda liberal crítica; Bonfil, un ex - marxista y ex - nacionalista desilusionado del régimen que no fue capaz de dismantelar la opresión racista y étnica. Bartra, tras sus estudios del capitalismo agrario mexicano, había participado en la polémica que el eurocomunismo suscitó en México y había roto con el partido. Bonfil, influido por las ideas de Balandier sobre “la situación colonial total”, había publicado un importante artículo sobre “el concepto del indio en América” (1972); más tarde dio a la estampa, entre otras cosas, una etnografía de las

organizaciones comunitarias en ciudad de Cholula (1973), a las que la modernidad no había anulado, y una antología innovadora sobre “el pensamiento político de los indios latinoamericanos”, que reunía escritos y documentos de las organizaciones e intelectuales indígenas (1981). Ambos autores asestaron un golpe a la ortodoxia, en los años en que el “socialismo real” de la Unión Soviética se derrumbaba.

Debates y perspectivas en el cambio de siglo

La quiebra política de la antropología mexicana fue en realidad una consecuencia de la crisis terminal del sistema nacional-populista nacido de la Revolución Mexicana, cuyos puntos culminantes fueron los desastres financieros de 1982 y 1994, que dieron al traste con la economía proteccionista y condujeron al fin de la hegemonía del PRI. El impacto de la apertura de las fronteras a las importaciones en la producción agrícola y en la industrial, y las repercusiones en los niveles de vida de la gente, así como las respuestas sociales a la crisis, se volvieron asuntos urgentes en la investigación antropológica, y en las ciencias sociales en general (véanse por ejemplo, de la Peña et al., comps. 1990; González de la Rocha y Escobal 1991; Zendejas y De Vries, eds. 1998. Igualmente, la irrupción de la revuelta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994 provocó investigaciones y publicaciones sobre violencia rural y conflicto étnico (Ruz y Viqueira, coords. 1994; Leyva Solano y Ascensio Franco 1996; Estrada 2007). Otro tema importantísimo es el de la reforma electoral, ha permitido una transición democrática real –aunque no exenta de conflictos (Alonso). Sin embargo, las investigaciones realizadas en el cambio de siglo han ido más allá de la coyuntura y han buscado establecer nuevas perspectivas teóricas y espacios analíticos. Me referiré a algunas de estas búsquedas:

1) La redefinición de los estudios regionales

Las regiones agrarias se han visto subvertidas en los últimos veinte años, al sufrir el impacto de un mercado global cada día más agresivo, en el contexto del ingreso de México al GATT (hoy OMS) y de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). El fin de las políticas proteccionistas ha implicado, más que nunca, las fluctuaciones de Wall Street y del mercado de futuros agrícolas de Chicago, así como las estrategias proteccionistas de la Unión Europea y la agresividad de ciertos países asiáticos, tengan consecuencias definitivas sobre la suerte de los cultivos y de sus productores (Appendini 2001; Otero 2004). Los mercados de las

ciudades comarcales e incluso los de las grandes urbes han debido redefinir sus papeles de intermediación y redistribución. Las agroindustrias deben igualmente mostrar una gran flexibilidad estratégica. El capital se aleja de ciertas empresas tradicionales, como los ingenios azucareros o el beneficio de cereales, para privilegiar el cultivo intensivo y altamente tecnificado de frutas, legumbres y tubérculos, y la ganadería igualmente tecnificada. Surgen por doquier campos de agricultura moderna, en tierras rentadas, que atraen miles de jornaleros y dinamizan temporalmente una microrregión, para marcharse a otra parte al cabo de unos años, si los rendimientos de la tierra disminuyen (por agotamiento) o el mercado cambió. La disputa por tierras fácilmente disponibles se acentúa, al igual de la lucha por el agua de riego y de aprovisionamiento de las expansivas urbes (Boehm et al., coords. 2002; Boehm y Sandoval 1999).

En este contexto, los esquemas de investigación se están modificando. Se ha vuelto necesario estudiar las nuevas articulaciones espaciales que resultan de la formación de cadenas agroindustriales y nuevos circuitos de intermediación comercial (González Chávez 1994; Rodríguez Gómez 1999; Rodríguez Gómez y Chombo, coords., 1998), así como los efectos del éxodo de millones de jornaleros itinerantes (conocidos como “golondrinos”), tanto en las comunidades de origen como en las áreas de recepción (Lara y Chauvet 1996). También se torna imprescindible dar cuenta de lo que pasa dentro de los asentamientos provisionales y multiétnicos que surgen al interior de los nuevos campos agrícolas, así como de las transformaciones de las comunidades campesinas, que están ya muy lejos de una economía de autoabasto y hoy dependen de remesas de los migrantes internacionales, programas estatales de compensación y sus propios productos comerciales. Y por supuesto es también prioritario el tema de las transformaciones en las familias y los grupos domésticos —por la migración, pero también, por ejemplo, por la demanda de mano de obra femenina en las agroindustrias—, los desplazamientos de las oligarquías locales y regionales, y las acciones de resistencia de los campesinos y asalariados, indígenas o no (González de la Rocha 1993; González Montes y Salles, coords. 1995; Besserer 1999; Velasco 2002). Nos encontramos, pues, ante una nueva ola de estudios de regiones interculturales y agrarias, todavía en proceso de discusión de marcos analíticos y paradigmas explicativos (de la Peña 1999).

2) La disputa por la nación y la resistencia cultural y étnica

La diversificación temática de la antropología mexicana ha continuado, a la par que un reconocimiento de que la cultura mexicana no puede reducirse a categorías fácilmente delimitadas (indígena o mestiza, tradicional o moderna, “profunda” o “artificial”). Los conceptos “culturas híbridas” y “consumo cultural”, puestos en circulación por Néstor García Canclini (1992), se refieren a la yuxtaposición de símbolos y prácticas de origen heterogéneo en grupos sujetos a procesos complejos de socialización secundaria, donde la influencia de la familia y la comunidad local se mezcla con la de los mensajes transmitidos por los medios masivos de comunicación, el mercado, las políticas públicas y las movilizaciones de la sociedad civil (cfr. Hannerz 1991). No obstante, el tema de la identidad nacional y su relación con las identidades étnicas continuó como una preocupación central en la antropología.

Los libros de Bartra y Bonfil que cerraron la década de 1980 –ya mencionados-- coincidían en denunciar la modernidad espuria y el engañoso discurso nacionalista con que el autoritarismo estatal --propugnado por una elite política en franca decadencia-- pretendía autojustificarse. Pero se encontraban aún lejos de construir un nuevo modelo que explicara los procesos de identidad nacional sin ignorar las diversidades y ajustes regionales, la crisis del Estado populista o los procesos de globalización e “hibridización”. Bartra parecía reducir la pluralidad étnica y cultural a textos y discursos dispersos en un fragmentario “espacio postmoderno”, y por ende incapaces de influir en la construcción de la modernidad auténtica. Bonfil demandaba el reconocimiento de esa pluralidad como la única fuerza capaz de salvar a México de la inautenticidad; pero no exploraba sus condiciones de posibilidad. Y ninguno de los dos autores planteaba una propuesta alternativa a la de los indigenistas para analizar la dinámica de las relaciones entre clases, regiones y etnias que condicionaban la marcha de la nación.

Entre tanto, los estudios sobre la crisis de las políticas agrarias no simplemente mostraron la protesta de los productores que sufrían una bancarrota financiera provocada por la apertura del mercado (un ejemplo: el movimiento conocido como El Barzón, estudiado por Torres 1999), sino también la resistencia de quienes no se asumían simplemente como campesinos sino como pueblos indígenas en defensa tanto de sus tierras como de su capacidad de gobernarse y preservar su identidad y cultura. En

la década de 1980 irrumpieron dos organizaciones que con banderas agrarias, políticas y étnicas movilizaron regiones enteras y merecieron varios estudios que, entre otras cosas, apuntaban a un cambio en el modelo de nación: la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) y la Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI), en Oaxaca (véanse entre otros E. Zárate 1996, M. Zárate 2000, López Monjardín 1987, Muro 1994, Campbell 1994). En la década de 1990 los antropólogos continuaron documentando y discutiendo organizaciones étnicas como el Frente 500 Años de Resistencia o el Consejo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas, y se han involucrado en las polémicas nacionales iniciadas o espoleadas por el EZLN acerca de la autonomía indígena en sus diversas expresiones (Díaz Polanco 1991, 1997; Burguete, ed. 1999).

La resistencia cultural no siempre implica organizaciones militantes o movilizaciones. Para documentarla en la vida cotidiana, han resurgido los estudios especializados y comparativos de aspectos selectos del mundo indígena, como los de cosmovisión y ritual (Broda y Báez-Jorge 2001; Báez-Jorge 1998 y 2000; Báez-Jorge y Gómez Martínez 1998; Lisbona 2004); sistemas de parentesco mesoamericano (Arizpe 1978; Franco Pellotier 1992; González Montes 1999; D'Aubeterre 2000; Robichaux 2003 y 2005), la medicina tradicional (Freyermuth 1993; Campos 1997 y 2002; Zolla et al. 1988) y las expresiones artísticas (Jáuregui, coord., 1993; Jáuregui y Bonfiglioli 1996; Chamorro 2002). De particular relevancia han sido los estudios de los sistemas normativos y el derecho consuetudinario, vinculados directamente con el tema de la naturaleza y viabilidad de la autonomía étnica (Stavenhagen e Iturralde 1990; Chenaut y Sierra 1995; Sierra 2002). Durante los últimos diez años el INAH ha convocado a su personal académico para emprender un magno proyecto colectivo sobre la etnografía de los pueblos indígenas, basado tanto en recuperación y síntesis de la bibliografía existente como en aportaciones contemporáneas de trabajo de campo, con el objeto de repensar los ámbitos de la cultura indígena, más allá de lo local. Este proyecto ha generado publicaciones voluminosas. Curiosamente, se regresa a una visión boasiana para caracterizar los "territorios culturales"; pero en el análisis se asumen conceptos y modelos del estructuralismo y la antropología simbólica: se privilegian, así, visiones sistémicas sobre las instituciones de parentesco y ritual, a partir de ejes comparativos tales como la reciprocidad, la diferenciación y la jerarquía (Millán y Valle, coords., 2003; Barabas, coord., 2003). La riqueza de estos materiales sirve como complemento a

los reunidos por la colección *Historia de los pueblos indígenas de México*, que viene publicando CIESAS (bajo la coordinación de Teresa Rojas y Mario Humberto Ruz) y ayuda a mostrar que los “territorios étnicos” son construcciones históricas cambiantes. Otros esfuerzos recientes que han continuado y transformado los estudios de interacción e intermediación y sitúan la comprensión de los pueblos indígenas, de nuevo, en el contexto de regiones complejas (“nodales”). Por ejemplo, el estudio de Luis Vázquez León (1992) sobre la reorganización y revitalización identitaria (“purepechización”) de las comunidades de la Sierra Tarasca, donde se postula que las nuevas reivindicaciones étnicas pueden estar condicionadas por atavismos corporativos propiciados por el propio sistema de dominación espacial. Un ejemplo notable es el libro de Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto* (1995), que compara Morelos con la Huasteca y analiza la existencia y transformaciones de las “culturas íntimas” de los indígenas y campesinos en el contexto de un sistema hegemónico de relaciones sociales entre grupos jerarquizados y espacialmente situados. Lo que llamamos cultura nacional corresponde –en el argumento de Lomnitz-- a un proceso simbólico semejante, de mayor escala: surge de la articulación y conjugación de sistemas regionales de poder, que a su vez expresan y reproducen la hegemonía del Estado.

3. Hegemonía, multiculturalismo y ciudadanía étnica

La investigación antropológica mexicana de los últimos treinta años no sólo ha replanteado los estudios de las regiones, los campesinos y los grupos étnicos sino que además ha dirigido su atención a objetos de estudio que revelan las relaciones entre las diversas lógicas culturales que coexisten –no sin conflictos-- en la sociedad moderna y condicionan cosmovisiones y prácticas.

Las lógicas y símbolos de las instituciones, por ejemplo, han sido exploradas en estudios de clínicas y hospitales (Menéndez 1990; Menéndez y García de Alba 1988; Mercado 1996), correccionales y cárceles (Azaola 1990), con enfoques a veces inspirados en Goffman y Foucault, donde se destaca el papel de tales establecimientos en la “naturalización” del control social. Las escuelas han sido analizadas desde una perspectiva similar (Rockwell 1995), y en particular la educación indígena ha sido

objeto de discusiones innovadoras: ¿es la educación “bilingüe y bicultural” (o “intercultural”, como hoy se la llama) un espacio de encuentro o desencuentro, armonía o contradicción, nacionalismo o anomia? ¿Son los maestros bilingües agentes del desarrollo comunitario, líderes innovadores o una nueva clase dominante rural? (Calvo y Donnadieu 1992; Paradise 1992; Pineda 1995; Bertely y Robles, coords., 1997; Bertely, coord., 2006) Asimismo, las instituciones religiosas han despertado un interés renovado, así como el estudio del sincretismo, los procesos de conversión y el surgimiento de religiosidades híbridas. Este tema reviste particular importancia en un “campo religioso” mexicano, donde, a pesar de la hegemonía histórica del catolicismo, éste coexiste con una fuerte secularización, una revitalización de las religiones nativas y una multiplicación de nuevas iglesias y cultos (Báez-Jorge 1999, Hernández Madrid 1999, de la Torre 1995 y 2002, de la Peña 2004). El fenómeno de la conversión a las religiones evangélicas ha sido, por cierto, ocasión de interesantes exploraciones etnográficas y también de enconados debates acerca de su impacto conflictivo en las comunidades indígenas (Garma 1987 y 1992; Castellanos 1988; de la Peña y de la Torre 1990; Hernández Castillo 1995).

Los pueblos indígenas no escapan a la influencia de la yuxtaposición cultural heterogénea, tanto a causa de los medios masivos de comunicación como por la influencia de la escuela y los circuitos de intercambio que establecen los migrantes. De hecho, en los últimos treinta años los grupos étnicos han experimentado un desbordamiento: se calcula que un 40% de quienes se clasifican como indígenas ya no viven en las comunidades o territorios tradicionales, sino en las ciudades, en campos de agricultura moderna, en la franja fronteriza del norte y en poblaciones de los Estados Unidos. Varios estudios han destacado las estrategias de los grupos indígenas urbanos para mantener los vínculos comunitarios, las identidades étnicas y las culturas propias, así como para sobrevivir y demandar servicios en la ciudad (Mora 1996; Velasco Ortiz 2002; Pérez Ruiz 2002; Martínez Casas 2001; Oemichen 2003); pero la magnitud del fenómeno demanda mayores pesquisas. También estamos aún lejos de documentar bien

y entender el fenómeno de los jornaleros agrícolas nómadas (Vázquez León, en prensa). Ha surgido, sin embargo, un enfoque que trata de ir más allá tanto de las previsiones de adaptación forzada o aculturación inevitable de los indios descentrados de sus comunidades, como de la resistencia pura del “México profundo” en cualquier lugar y tiempo, para fijar la atención en los procesos de resignificación de la cultura del lugar de origen en el contexto diversificado de los dominios de interacción construidos en la sociedad receptora (Martínez Casas y de la Peña 2004).

Tras décadas de autoritarismo, la consolidación de una sociedad civil que demanda derechos ciudadanos, junto con el avance de múltiples movimientos sociales – el de Chiapas es el más conocido, pero está lejos de ser el único-- y la decadencia del régimen priísta y del modelo populista de nación, ha culminado en una transición democrática que ha llamado la atención de los científicos sociales en general. En esta transición democrática, los pueblos indígenas demandan, a través de la autonomía, un tipo de ciudadanía fundado en el reconocimiento de la diversidad cultural (Díaz Polanco 1991 y 2006; Burguete 1999). Pero este reconocimiento no puede prescindir de la pluralidad de situaciones que caracteriza a la población indígena de hoy en día. Un desafío crucial de la investigación es relacionar tales situaciones con las formas necesarias de ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales, y de los derechos culturales entendidos también como derechos ciudadanos. De hecho, las organizaciones indígenas –lo ha mostrado Saúl Velasco (2003)-- no han terminado de ponerse de acuerdo acerca de la definición del sujeto de la autonomía: ¿es viable la recuperación de los antiguos territorios étnicos? ¿O debemos pensar en regiones pluriétnicas, como en el modelo nicaragüense? ¿O limitar el sujeto a las comunidades locales, que de hecho tienen tradiciones de autogobierno? ¿O identificarlo con el municipio –y proceder a un replanteamiento de las fronteras municipales--, que ya tiene reconocimiento constitucional? ¿Y cómo se logrará la representación de los millones de indígenas migrantes? Sin pretender dar respuestas contundentes –el paternalismo intelectual ya

quedó lejos, afortunadamente--, los antropólogos podrían coadyuvar a clarificar os términos de esta discusión.

(...)

REFERENCIAS (por completar)

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1946) *La población negra de México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México:Ediciones Fuente Cultural.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953) *Formas de gobierno indígena*, México: Imprenta Universitaria.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1958) *El proceso de aculturación*, México: UNAM.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967) *Regiones de refugio. El proceso dominical y el desarrollo de la comunidad en la América indocolonial*, México: Instituto Indigenista Interamericano.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972) *La población negra de México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, corregida y aumentada.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973) *Teoría y práctica de la educación indígena*, México: Secretaría de Educación Pública.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1976. *Obra polémica* (edición de Ángel Palerm), México: CIS-INAH.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1978) "La antropología social", en *Las humanidades en México 1950-1975*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1982. *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1990. *Crítica antropológica. Contribución al estudio del pensamiento social en México. (Obra Antropológica, vol. XV)*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista.

Aguirre Beltrán, Gonzalo et al. (1980) *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Alonso, Jorge (1980) *Lucha urbana y acumulación de capital*, México: Ediciones de la Casa Chata, 1980.

Alonso, Jorge y Juan Manuel Ramírez (coords) (1996) *La democracia de los de abajo en Jalisco*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara / CIESAS.

Appendini, Kirsten, *De la tortilla a los tortibonos. La reestructuración de la política alimentaria en México*, México: El Colegio de México / Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Rural, 2001 (segunda edición, revisada y ampliada).

Appendini, Kirsten, Marielle P.L. Martinez, Vania Salles y Teresa Rendón (1983) *El campesinado en México: dos perspectivas de análisis*, México: El Colegio de México.

Arizpe, Lourdes (1979) *Migración, etnicismo y cambio económico*, México: El Colegio de México.

Arizpe, Lourdes (1980) "La migración por relevos y la reproducción social del campesinado", *Cuadernos del CES*, El Colegio de México, 28.

Arizpe, Lourdes (ed.) (1993) *Anthropología breve de México*, Mexico City: Academia de la Investigación Científica/CRIM-UNAM.

Arizpe, Lourdes y Josefa Aranda, "The comparative advantages of women disadvantages: Women workers in the strawberry export agribusiness of in Mexico", *Signs*, 7 (2), 1981.

Azaola, Elena, *La institución correccional en México: Una mirada extraviada*, México: CIESAS/Siglo Veintiuno Editores, 1990.

Azis Nassif, Alberto (1989) *El Estado mexicano y la CTM*, México: Ediciones de la Casa Chata.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1999.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los pueblos indios de México)*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2000. (Segunda edición revisada).

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el diablo (la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec)*, Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz - Secretaría de Educación y Cultura, 1998.

Barabas, Alicia, coord., *Dialogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, dos vols.

Bartra, Roger (1974) *Estructura agraria y clases sociales en México*, Mexico City: Editorial Era.

Bartra, Roger (1982) *Campesinado y poder político en México*, México: Era.

Bartra, Roger (1987) *La jaula de la melancolía*, México: Grijalbo.

- Bartra, Roger et al. (1975) *Caciquismo y poder político en México*, Siglo Veintiuno Editores/IIS-UNAM.
- Beals, Ralph (1954) “Acculturation”, en Alfred L. Kroeber (ed.), *Anthropology today*, Chicago: University of Chicago Press.
- Beals, Ralph (1973) “Anthropology in contemporary Mexico”, en James W. Wilkie, Michael Meyer y Edna Monzón de Wilkie (eds.) *Contemporary Mexico*, Mexico: UCLA Latin American Center.
- Bertely, María (coord.) *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, México: CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata).
- Bertely, María y Alicia Robles (coords.) *Indígenas en la escuela*, México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa.
- Besserer, Federico, *Moisés Cruz. Historia de un transmigrante*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa / UAM, 1999.
- Boehm Schöndube, Brigitte, Juan Manuel Durán Juárez, Martín Sánchez Rodríguez y Alicia Torres Rodríguez, coords. *Los estudios del agua en la cuenca Lerma-Chapala-Santiago*, México: El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Boehm, Brigitte y Margarita Sandoval “La sed saciada de la ciudad de México: la nueva cuenca Lerma-Chapala-Santiago. Un ensayo metodológico de lectura cartográfica”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 80, 1999, pp. 17-61.
- Bonfil, Guillermo (1972) “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, VII.
- Bonfil, Guillermo (1973) *Cholula: la ciudad sagrada en la era moderna*, México: UNAM.
- Bonfil, Guillermo (ed.) (1981) *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios latinoamericanos*, México: Nueva Imagen.
- Bonfil, Guillermo (1989) *México profundo. Una civilización negada*, Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Broda, Joanna y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Bueno, Carmen y Luisa Gabayet (coords.) *Antropología e industria: los proyectos colectivos del CIESAS*, México: CIESAS.
- Calvo, Beatriz y Laura Donnadiu, *Una educación ¿indígena, bilingüe y bicultural?*, México: CIESAS.

Campbell, Howard, *Zapotec renaissance. Ethnic politics and cultural revivalism in Southern Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

Campos, Robreto, *Nosotros los curanderos*, México: Nueva Imagen, 1996.

Campos, Roberto (comp.) *La antropología médica en México*, México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias), 1992

Cardoso, Fernando Enrique y Enzo Faletto (1967) *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Santiago de Chile: ILPES.

Caso, Alfonso (1932) "Las exploraciones en Monte Albán (temporada 1931-1932)", *Publicación 7*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Caso, Alfonso (1934) "Las exploraciones en Monte Albán (temporada 1933-1934)", *Publicación 18*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Caso, Alfonso (1936) "La religión de los aztecas", *Enciclopedia Ilustrada Mexicana*, vol. I. México: Imprenta Mundial.

Caso, Alfonso (1948) "Definición del indio y de lo indio", *América Indígena*, VIII, 4, pp. 239-247.

Caso, Alfonso et al. (1954) *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.) *Pueblos indígenas ante el derecho*, México: CIESAS, 1995.

D'Aubeterre, María Eugenia, *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, Zamora: El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad de Puebla, 2000.

De la Fuente, Julio (1949) *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México: Museo Nacional de Antropología.

De la Fuente, Julio (1965) *Relaciones interétnicas*, México: Instituto Nacional Indigenista.

De la Fuente, Julio (1964) *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México: Instituto Nacional Indigenista.

de la Peña, Guillermo. (1980^a). *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México: Ediciones de la Casa Chata.

De la Peña, Guillermo (1986) "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en J. Padua y A. Vanneph (comps.) *Poder local, poder regional*, México, D.F. : El Colegio de México / CEMCA.

de la Peña, Guillermo (1992) "Populism, regional power, and political mediation:

Southern Jalisco, 1900-1980", en Eric Van Young (ed.) *Mexico's regions: comparative history and development*, La Jolla: Center of U.S.-Mexican Studies, University of California, San Diego.

de la Peña, Guillermo (1995) "Gonzalo Aguirre Beltrán: Historia y mestizaje", in E. Florescano and R. Pérez Montfort (eds.), *Historiadores de México en el siglo XX*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

de la Peña, Guillermo (1996) "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", in M. Rustch (ed.) *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Mexico City: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional Indigenista.

de la Peña, Guillermo (1997) "Anthropology", en Michael S. Werner (ed.) *Encyclopaedia of Mexico: History, Society & Culture*, Chicago/London: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, Vol. I, pp. 54-60.

de la Peña, Guillermo (2000) "La política social hacia los indígenas: continuidades y cambios", en Rolando Cordera y Alicia Ziccardi (comps.), *La política social mexicana al final del milenio. Descentralización, diseño y gestión*, México: Miguel Angel Porrúa / UNAM-IIS.

de la Peña, Guillermo (2001a) « Territoire et citoyenneté ethnique dans la nation globalisée », en Marie-France Prevôt-Schapira et Hélène Rivière d'Arc (eds.) *Les territoires de l'état-nation en Amérique latine*, Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.

De la Peña, Guillermo (2002) "Social citizenship, ethnic-minority demands, human rights, and neo-liberal paradoxes: a case study in Western Mexico", en Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy*, London: Palgrave Press/Institute of Latin-American Studies-University of London, 2002.

De la Peña, Guillermo (2003) "Identidades y participación ciudadana en el México de la transición democrática", *Revista de Occidente*, Madrid, N° 269, octubre de 2003, pp. 88-107.

De la Peña, Guillermo (2006) "Derechos indígenas, ciudadanía étnica y cambios constitucionales en México", en Christian Gros y Marie-Claude Strigler (eds.) *Être Indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, París: Éditions de l'Institute des Amériques & Éditions de l'Institute des Hautes Études de l'Amérique Latine.

De la Peña, Guillermo, Juan Manuel Durán, Agustín Escobar y Javier García de Alba (comps.) (1990) *Crisis, conflicto y sobrevivencia: estudios de la sociedad urbana en México*, Guadalajara: CIESAS / Universidad de Guadalajara.

de la Peña, Guillermo y Luis Vázquez León (coords.) (2002) *La antropología sociocultural en el México del milenio: encuentros, búsquedas y transiciones*, México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1991.

Domínguez, José Luis (1990) «Un hombre afortunado. Entrevista a Alfonso Villa Rojas », en Jorge Durand y Luis Vázquez (coords.) *Caminos de la antropología*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Drucker-Brown, Susan (ed.) (1980) *Malinowski in Mexico*, London: Routledge and Kegan Paul.

Fabila, Alfonso (1940) *Los Yaquis*, México: Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas.

Fábregas Puig, Andrés (1986) *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, México: CIESAS.

Fábregas Puig, Andrés (2005) *Los años estudiantiles. La formación de un antropólogo en México*, San Cristóbal de las Casas, San Luis Potosí y Guadalajara: Universidad Intercultural de Chiapas / El Colegio de San Luis / Universidad de Guadalajara.

Figuroa, Alejandro, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Franco Pelotier, Víctor Manuel, *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del valle del Mezquital*, México: CIESAS, 1992.

Freyermuth, Graciela, *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez: CIESAS / Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.

Gamio, Manuel (1916) *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México: Librería Porrúa..

Gamio, Manuel (1922) *La población del valle de Teotihuacán*, 3 vols., Mexico City: Talleres Gráficos de la Nación.

García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas*, Mexico City: Grijalbo.

García Mora, Carlos y Andrés Medina (coords.) (1986) *La quiebra política de la antropología social en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, dos vols.

García Mora; Carlos et al. (coords.) (1987-1988) *La antropología en México. Panorama histórico*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 15 vols.

Garduño, Everardo, *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Garma, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*: Instituto Nacional Indigenista, 1987.

Garma, Carlos, "Pentecostalismo rural y urbano en México: diferencias y semejanzas", *Alteridades*, vol. 2, núm. 3, 1992, pp. 31-38.

González y González, Luis. 1968. *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México: El Colegio de México.

González Casanova, Pablo (1965) *La democracia en México*, Mexico: Editorial Era.

González Chávez, Humberto (1994) *El empresario agrícola en el jugoso negocio de las frutas y hortalizas de México*, Wageningen: Universidad de Wageningen.

González de la Rocha, Mercedes (1986) *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos en Guadalajara*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS.

González de la Rocha, Mercedes, "El poder de la ausencia. Mujeres y migración en una comunidad de los Altos de Jalisco", en Jesús Tapia (comp.), *Las realidades regionales de la crisis*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1993.

González de la Rocha, Mercedes y Agustín Escobar (eds.), *Social responses to Mexico's economic crisis of the 1980s*, La Jolla: Center for US-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1991

González de la Rocha, Mercedes, "El poder de la ausencia. Mujeres y migración en una comunidad de los Altos de Jalisco", en Jesús Tapia (comp.), *Las realidades regionales de la crisis*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1993.

González de la Rocha, Mercedes y Agustín Escobar (eds.), *Social responses to Mexico's economic crisis of the 1980s*, La Jolla: Center for US-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1991.

González Montes, Soledad, *Las costumbres de matrimonio en el México indígena contemporáneo*, en Beatriz Figueroa Campos (coord.) *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos*, México: El Colegio de México / Sociedad Mexicana de Demografía, 1999.

González Montes Soledad y Vania Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias. Estudios sobre el campo mexicano*, México: El Colegio de México, 1995.

Heath, Shirley Brice (1972) *Telling tongues. Language policy in Mexico. Colony to nation*, New York and London: Teachers College Press, Columbia University.

Hewitt de Alcántara, Cynthia (1984) *Anthropological perspectives on rural Mexico*, Londres: Routledge and Kegan Paul.

Kirchoff, Paul ([1939] 1959) "The principles of clanship in human society", en Morton H. Fried (ed.) *Readings in Anthropology*, vol. II: *Cultural Anthropology*, Nueva York: Thomas Y. Crowell Company.

Lameiras, José (1979) "La antropología en México: Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", en *Ciencias sociales en México. Desarrollo y perspectiva*, México: El Colegio de México.

Lameiras, José. 1990. *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Lara, Sara María y Lourdes Chauvet (coords.) *La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial*, México: Plaza y Valdés / INAH / UNAM / UAM, 1996.

Lewis, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

Lewis, Oscar, *Los hijos de Sánchez*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964

Lomnitz, Claudio (1994) *Exits from the labyrinth. Culture and ideology in the Mexican national space*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992).

Lomnitz, Claudio (1999) *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México: Planeta.

Lomnitz, Larissa (1975) *Cómo sobreviven los marginados*, México: Siglo Veintiuno Editores.

Lomnitz, Larissa (1994) *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*, México: Miguel Angel Porrúa/FLACSO.

Malinowski, Bronislaw y Julio de la Fuente (1957) *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (*Acta Antropológica*).

Martínez Casas, Regina y Guillermo de la Peña (2004) "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, 13, 2004, pp. 211-245.

Martínez Novo, Carmen (2007) "Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos", *Revista Colombiana de Antropología*, 43, pp. 335-366.

Marzal, Manuel M. (1993) *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona: Editorial Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González, *Los ausentes*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Menéndez, Eduardo, *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México: CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 13), 1988.

Menéndez, Eduardo y Javier García de Alba, coords., *Prácticas populares, ideología médica y participación social*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara / CIESAS, 1992.

Mercado, Francisco Javier, *Entre el infierno y la gloria. La experiencia de la enfermedad crónica en un barrio urbano*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1996.

Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.) *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, México: INAH, tres vols.

Muro, Víctor Gabriel, *Iglesia y movimientos sociales. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, México: Red Nacional de Investigación Urbana/El Colegio de Michoacán, 1994.

Novelo, Victoria (1991) *La difícil democracia de los petroleros*, México: CIESAS / Ediciones El Caballito.

Novelo, Victoria y Augusto Arteaga (1979) *La industria en los magueyales. Trabajo y sindicatos en Ciudad Sahagún*, México: Nueva Imagen/CIS-INAH.

Otero, Gerardo, *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*, México: Miguel Ángel Porrúa / Universidad Autónoma de Zacatecas / Simon Fraser University, 2004.

Palerm, Ángel (1976) *Modos de producción*, México: Edicol.

Palerm, Ángel. 1980. *Antropología y marxismo*, México: CIESAS / Nueva Imagen.

Pineda, Luz Olivia, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coords.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México: CIESAS / INI / UNAM, 1995.

Plancarte, Francisco M. (1954) *El problema indígena tarahumara*, México: Instituto Nacional Indigenista (*Memorias*, V).

Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940) "Documentos", *Educación. Revista mensual de pedagogía y orientación sindical*, vol. IV, núm. especial.

Redfield, Robert (1930) *Tepoztlán, village in Mexico*, Chicago: University of Chicago Press.

Redfield, Robert (1940) *The folk culture of Yucatán*, Chicago: University of Chicago Press.

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville Herskovits (1936) "Memorandum on the study of acculturation", *American Anthropologist*, XXXVIII, pp. 149-152.

Rey, Pierre-Philippe (1973) *Les alliances des classes*, Paris: Francois Maspero.

Robichaux, David (comp.) (2003) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México: Universidad Iberoamericana.

Robichaux, David (comp.) (2005) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, México: Universidad Iberoamericana.

Rodríguez Gómez, María Guadalupe, *La denominación de origen y el mercado de la distinción*, México: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social / Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural y Pesca, 1998.

Rodríguez Gómez, María Guadalupe y Patricia Chombo Morales (coords.) *Los rejugos del poder. Globalización y cadenas agroindustriales en Occidente*, México: CIESAS / CIATEJ / CONACYT / UAM, 1998.

Rojas Rabiela, Teresa y Mario Humberto Ruz (coordinadores generales) (1996-2003) *Historia de los pueblos indígenas de México*, México: CIESAS.

Sáenz, Moisés ([1939] 1976) *México íntegro*, Mexico City: Secretaría de Educación Pública.

Stavenhagen, Rodolfo ([1965] 1971) "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *Sociología y subdesarrollo*, México: Editorial Nuestro Tiempo.

Stavenhagen, Rodolfo (1968) *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Mexico City: Siglo Veintiuno Editores.

Torres, Luis Gabriel (1999) "The El Barzón debtors' movement: from the local to the national in protest politics", en Wayne Cornelius et al. (eds.) *Subnational politics and democratization in Mexico*, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD.

Varela, Roberto (1984) *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

Vázquez León, Luis (1981) "La práctica de la antropología social durante el cardenismo", Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Año II, no. 5, pp. 8-17.

Vázquez León, Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Velasco Cruz, Saúl (2003) "La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 188-189, pp. 71-99.

Velasco Ortiz, Laura, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, México: El Colegio de México / El Colegio de la Frontera Norte, 2002.

Villa Rojas, Alfonso (1955) *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México: Instituto Nacional Indigenista (*Memorias*, VII).

Warman, Arturo (1976) *...y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado*, Mexico City: Ediciones de la Casa Chata.

Warman, Arturo (1972) *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México: Editorial Nuestro Tiempo.

Warman, Arturo, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, México: Nuestro Tiempo, 1970.

Zavala, Silvio y José Miranda. 1954. "Instituciones indígenas en la colonia", en Alfonso Caso et al., *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Zárate, Eduardo, *Los señores de la utopía*, Zamora: El Colegio de Michoacán/CIESAS, 1994

Zendejas, Sergio y Pieter de Vries (eds.) *Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998.

Zendejas, Sergio y Pieter de Vries (1998) (coords.) *Las disputas por el México rural*, Zamora: El Colegio de Michoacán, dos vols.