

# Regímenes de historicidad y alteridades nacionales. Notas en torno al “lugar” de “lo indígena” en la antropología mexicana

ALEJANDRO ARAUJO PARDO\*

Amérigo Vespucci el Descubridor llema del mar. De pie, y re-vestido con coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los navíos que traerán al Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india América, mujer acostada, desnuda, presencia innominada de la diferencia, cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos. Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columnata de árboles, el conquistador va a escribir el cuerpo de la otra y trazar en el su propia historia. Va a hacer de ella el cuerpo historiador —el blasón— de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América “latina”.

MICHEL DE CERTEAU

## ENTRADA

**E**L PRESENTE TEXTO SE SITÚA, como se puede percibir en el título, en el intento de cruzar o hacer productivas dos herramientas analíticas que se han formado de manera independiente: la primera, regímenes de historicidad,<sup>1</sup> y la segunda, formación nacional de

\* Dirigir correspondencia al Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Av. Vasco de Quiroga 4871, Col. Santa Fe, Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05348, México, D.F., tel. (01) (55) 58-14-65-00, e-mail: alaraujop@gmail.com.

<sup>1</sup> Regímenes de historicidad es una noción elaborada por François Hartog, historiador francés. Aun cuando éste la emplea en distintos trabajos, donde la elabora con mayor cuidado y donde se puede ver su mayor utilidad es en *Regímenes de historicidad* (2007). Para una aproximación a la noción de historicidad de Hartog pero, también, para ampliar las perspectivas que han pensado el tiempo histórico cercanas al trabajo del historiador, véase DELACROIX, DOSSE y GARCÍA, 2010.

alteridad.<sup>2</sup> A pesar de tener interlocutores distintos, tradiciones académicas o reflexivas propias, formar parte de diferente contexto de enunciación, ambas categorías o nociones aparecieron como respuesta, síntoma o resultado del desdibujamiento de algunas nociones, conceptos o categorías que dejaron de ser evidentes desde mediados del siglo XX. Para ser más preciso, quisiera sugerir que ambas categorías son posibles, tienen sentido y pertinencia social como resultado de un conjunto amplio de transformaciones, de procesos y reorganizaciones del orden político y económico mundial que podrían ser ubicados temporalmente como posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial.

Es posible indicar que en esos años, de los cuarenta a los setenta —al menos— la generación de posguerra no encontraba las fórmulas, los lenguajes, los modelos para articular las experiencias que las dos guerras mundiales habían dejado, y, tampoco, que pudieran orientar las expectativas, definir el rumbo por dónde se podía seguir o el camino que era preciso tomar. El vaciamiento de la idea de historia<sup>3</sup> como el movimiento de la humanidad en dirección al progreso, o, mejor, la denuncia de la misma por sus contenidos eurocéntricos e ideológicos, se generalizaron en esos años.

El sugerente texto de Levi-Strauss,<sup>4</sup> *Raza e historia*, elaborado para la UNESCO a inicios de los años cincuenta, puede mostrar el tenor de la crítica, el modo de realizarla y la fuerza persuasiva de la misma. Y, aún más, puede mostrar que la crítica al concepto de historia como progreso iba en cierto modo de la mano de la crítica que la noción de raza había tomado de aquella idea de historia.

A partir de entonces, como se sabe, de muchos modos se ha realizado una crítica similar a la idea de progreso y a la idea de historia que la sigue usando para ordenar las relaciones de los acontecimientos pasados como

<sup>2</sup> Sigo en esta noción a BRIONES, 2005 y SEGATO, 2007; también debo mucho en la aproximación al concepto al diálogo con Paula López Caballero, quien lo desarrolla en su trabajo *Les Indies et la Nation au Mexique* (2012).

<sup>3</sup> Me parece que el trabajo de Reinhart Koselleck en torno a la historia de la noción de historia —así como a diferentes nociones a través de las cuales rastrea distintas semánticas de la temporalidad— sigue siendo un referente importante para tematizar los significados del concepto moderno de historia, así como para seguir interrogando por las nociones a través de las cuáles la sociedad organiza la experiencia del tiempo, véase tanto KOSELLECK, 2004, como KOSELLECK, 1993.

<sup>4</sup> LEVI-STRAUSS, 1979, pp. 304-339.

si estos estuvieran orientados o dirigidos hacia un fin, aunque lo oculte.<sup>5</sup> Del mismo modo se ha denunciado el modo en que dicha ideología del progreso puede contribuir a naturalizar la diferencia entre grupos sociales al clasificarlos como más o menos “modernos” y/o “civilizados” y, por tanto, a legitimar el dominio de unos sobre otros.<sup>6</sup>

En este sentido, como he dicho, me parece que tanto la noción de regímenes de historicidad como la de formación nacional de alteridad pueden tomarse como parte de estas respuestas que han logrado desestabilizar antiguas nociones, analizarlas o estudiarlas incluso y que, también, han permitido hacer observaciones empíricas a través de las mismas, es decir, plantear preguntas y problematizar ámbitos de investigación. En este ensayo, principalmente teórico, intento sugerir las posibilidades o ventajas de su posible articulación. Para ello decidí mostrar, primero, algunas de las condiciones que hicieron posible su formulación, así como indicar lo que permiten ver cada una por su cuenta. Posteriormente sugiero el modo en que podrían ser articuladas<sup>7</sup> y, finalmente, más que ponerlas a prueba, intento mostrar su posible utilidad heurística en un terreno empírico acotado; se trata de ver en qué medida identificar al mestizo como al grupo nacional por excelencia y al mestizaje como el proceso histórico en el que se funda y desarrolla la nación, generó un lugar particular de “lo indígena” en la nación que, en buena medida, afectó el modo en que la antropología y la historia quedaron organizadas en México.

<sup>5</sup> Toda la crítica a la historia como teleología, elaborada desde tradiciones o propósitos distintos, forma parte de la pérdida de evidencia de un modo de articular la experiencia que fue más o menos hegemónico durante el siglo XIX y parte del XX. Pensemos en actitudes que puedan ir desde las críticas al historicismo de Popper hasta la sugerencia de pensar en una arqueología o una genealogía, con la denuncia a la “quimera del origen” como sugería Foucault, o, incluso, en los esfuerzos de una historia que inserte temporalidades estructurales —sin renunciar al tiempo— como sugería Braudel y su noción de larga duración.

<sup>6</sup> En este campo de crítica pueden reconocerse los trabajos que mostraron, desde la década de 1960 y 1970, la fuerte vinculación entre antropología y colonialismo, y que dieron origen a los llamados *estudios poscoloniales* o de la *subalternidad*, e incluso a algunos otros que, más vinculados a *sociología de la cultura* o a los *estudios culturales*, han logrado mostrar formas de vincular o analizar procesos de clasificación y jerarquización de grupos a través del reconocimiento de sus formas culturales.

<sup>7</sup> Una exposición detallada de las mismas tendría que realizar una amplia indagación sobre el rendimiento que han generado en distintos contextos de producción intelectual, así como seguir con mayor cuidado el modo en que se han venido elaborando.

## REGÍMENES DE HISTORICIDAD

La noción de regímenes de historicidad, como he mencionado, es sugerida por François Hartog y forma parte de un esfuerzo a través del cual ha tratado de interrogar el modo en que distintas sociedades producen, piensan o articulan su relación con el pasado y el futuro. La noción, sugiere Hartog, es una herramienta heurística que le permite dar cuenta de la multiplicidad de maneras existentes de experimentar la temporalidad. Su alcance puede pensarse de dos maneras, una acotada y otra amplia: en una acepción restringida, consistiría en ver cómo una sociedad trata su pasado; en la amplia, el “régimen de historicidad” serviría para “designar la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana”.<sup>8</sup>

La noción se postula como instrumento útil para comparar las diferentes maneras de inscribir el pasado en el presente, de hacer memoria, de usar el pasado, pero también para iluminar los modos de nuestra relación con el tiempo: “formas de la experiencia del tiempo, aquí y allá, hoy y ayer”.<sup>9</sup> Por ello, Hartog señala que su atención está puesta en:

[...] las categorías que organizan esas experiencias y que permiten expresarlas; de manera más exacta aún, hacia las formas o los modos de articulación del pasado, el presente y el futuro como categorías o formas universales. ¿De qué manera, variable en función de los lugares, los tiempos y las sociedades, se ponen a funcionar dichas categorías, que son a la vez categorías de pensamiento y de acción? ¿De qué manera logran hacer posible y perceptible el despliegue del orden del tiempo?<sup>10</sup>

Por ello, más que contar la historia de la forma en que ha ido cambiando a lo largo del tiempo la relación que las sociedades establecen con la temporalidad, lo que Hartog hace en su libro es historizar otros presentes y descubrir cómo, en lo que llama *crisis* o *brechas* del tiempo —siguiendo a Hannah Arendt— se fueron articulando regímenes de historicidad y se impusieron órdenes del tiempo específicos.

<sup>8</sup> HARTOG, 2007, p. 30.

<sup>9</sup> HARTOG, 2007, p. 30.

<sup>10</sup> HARTOG, 2007, p. 39.

En otros términos, el programa de trabajo de Hartog no implica la descripción de los regímenes de historicidad en los momentos de su plenitud —si es que puede hablarse de ellos— sino de revisión de los momentos en donde aparece un cuestionamiento, una duda, una sacudida, cuando “estas modalidades de articulación de las tres categorías [presente, pasado y futuro] llegan a perder su evidencia y que la experiencia de los actores se expresa como la de una desorientación”.<sup>11</sup>

Su libro es pensable, podría incluso señalarse, porque existe en nuestro momento histórico un modo de concebir el tiempo que llama, tentativa y provocadoramente, presentista; es decir, porque se ha venido desvaneciendo o desarticulando la forma de experiencia del tiempo que dominó en la llamada modernidad, que se acuñó desde fines de 1750 a 1850 en el contexto europeo y que organizó las experiencias temporales desde entonces. Las categorías de historia o revolución, tematizadas por Kosselleck, pero también las prácticas culturales que insertaban el pasado en el presente como los museos o monumentos, formaban parte de esa concepción moderna del tiempo que ahora se encuentra en cuestionamiento.

Reparemos en la idea central de dicha noción, del régimen moderno de historicidad. El pasado no es una fuente de obtención de experiencias porque el futuro es el que debe orientarnos, un futuro abierto que anuncia que, al llegar, las cosas serán mejores; es decir, una idea del tiempo como progreso, en donde el presente debe y puede ser acelerado, revolucionado —constantemente— para alcanzar ese futuro anhelado que se supone mejor.

Pero esa certeza y ese optimismo que tiene implícita la noción moderna de historia se vino abajo o, quizá mejor, ha sido denunciada. François Hartog, como lo hacen otros autores, describe esa sacudida en su libro. Su propuesta tiene la peculiaridad de seguir el desarrollo de las categorías de *memoria* y de *patrimonio*, principalmente, y el modo en que han aparecido como lenguajes que articulan no sólo las prácticas culturales, sino también un amplio espectro de prácticas políticas. Se trata de una sociedad que ha hecho de la memoria y el patrimonio sus palabras clave, junto con la de conmemoración, conservación, sustentabilidad,

<sup>11</sup> HARTOG, 2007, p. 39.

identidad y diversidad cultural que, sin interrogarlas a todas de igual modo en torno a las nociones de tiempo o de temporalidad que sugieren o estimulan, forman una red conceptual que pueden mostrar un régimen de historicidad atrapado en el presente.

Hartog detecta, pues, en dichos lenguajes, en las prácticas que son organizadas a través de ellos, una sensibilidad nueva. El futuro ya no es la meta a alcanzar y el pasado ya no es aquel país extraño que hay que dejar atrás; se trata, ahora, de guardar, conservar, retener y mantener el pasado para no seguir sufriendo la amenaza del paso del tiempo. Sin sugerir, importa mencionarlo, que se trata de una sociedad conservadora, donde la tradición sea la que norme, la que indique y marque plenamente las pautas; lo que nuestro tiempo pone en juego es más la idea de no perder más, de no dejar que se escape, de archivar todo, de recordar. Ello le permite decir que vivimos en una sociedad *presentista* —y no pasadista o conservadora— que sabe que recupera el pasado en función de un presente, que se historiza constantemente a sí misma pero sin salir de sí misma, que no quiere salir de un presente que le gustaría que se mantuviera como está el mayor *tiempo* posible.

En el régimen actual, dice Hartog, el presente no puede salirse de sí mismo, integra el pasado como memoria, e intenta detener la llegada del futuro, al que ve generalmente como riesgo, amenaza, del que hay que prevenirse. Al parecer se trata de un presente que no exige de nosotros transformar: la nociones de aceleración y revolución, incluso en sus modalidades “suaves” como reforma y desarrollo, no interpelan el pasado, el presente y el futuro del mismo modo; quizá la acción que el presentismo pide es detener, extender, conservar, hacer que las cosas duren.

No me interesa, en este momento, discutir su conclusión o la posibilidad de generalizar dichos lenguajes a los distintos espacios de significación social; es decir, no me interesa probar lo generalizable de su afirmación. Tampoco considero que para mostrar la pertinencia de la categoría sea necesario probar o demostrar empíricamente que *todos seamos presentistas* o que *todos fuimos modernos*; lo interesante, me parece, es interrogar los lenguajes o conceptos sociales viendo el papel que en ellos tiene el tiempo, la temporalidad, la relación entre lo que hay y lo que vendrá o podrá venir después.

De este modo, me parece, la propuesta de Hartog puede servir para observar, a través de dicha categoría, el modo en que una sociedad, una comunidad, un grupo, se concibe a sí mismo en términos temporales, es decir, adquiere conciencia de sí mismo, y, de alguna manera, de lo que puede o no puede hacer, de lo que es esperable y/o deseable que viva, haga, sufra o padezca.

## FORMACIÓN NACIONAL DE ALTERIDAD

Si la noción de regímenes de historicidad surgió cuando el concepto moderno de historia perdió evidencia, es decir, cuando se pudo describir no como una forma de ser de las cosas sino como un modo de organizarlas o vivirlas en función de un conjunto de supuestos, creencias y lenguajes, es posible sugerir que sucedió algo similar con la idea de *nación*.

Es decir, la nación moderna fue concebida<sup>12</sup> durante el siglo XIX y buena parte del XX como una entidad producto de la historia, con atributos particulares que permitían diferenciar a una de otra nación, una entidad orgánica, incluso, pensada con categorías tomadas de la historia natural, con metáforas biologicistas o emparentadas con ellas; organismo vivo, en constante evolución, una realidad objetiva de la historia.<sup>13</sup> A finales del siglo XIX aparecieron los primeros cuestionamientos a la idea genealógica de nación, aun cuando los autores decimonónicos seguían participando de un enfoque o mirada organicista de la misma. Serán los trabajos de Lord Acton y Ernest Renan los que introducen una idea muy novedosa que acabará diluyendo el enfoque genealógico ya entrado el siglo XX. Me interesa recuperar, aunque sea muy brevemente, lo que Renan hace al concepto genealógico de nación para mostrar algunos de los presupuestos a través de los cuáles la nación se ha vuelto un objeto de atención histórica.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Sigo en este argumento al breve pero sugerente trabajo de PALTÍ, 2003.

<sup>13</sup> Paltí denomina concepto genealógico de nación a este modo de pensar la nación desde los paradigmas de la historia natural, con las transformaciones que el pensamiento naturalista fue teniendo conforme fue introduciendo la idea de tiempo, de evolución, en sus esquemas explicativos.

<sup>14</sup> Así como el tiempo histórico —el concepto de historia— se volvió un objeto de atención histórica en la obra de Koselleck, por ejemplo, o de Hartog, la idea de nación, la construcción de las naciones, se ha vuelto un objeto de atención histórica; los trabajos de Gellner, Hobsbawm, Anderson representan, claramente, este

Sin salir de la interpretación de Palti, de Renan podemos recuperar el haber puesto en el centro del problema de la nación el tema de la voluntad —del deseo— de formar parte de la nación para que una nación exista. Hoy podríamos decir que hizo aparecer la necesidad de considerar no sólo los *atributos objetivos* para definir una nación, sino los *subjetivos*: hay nación cuando los miembros de una comunidad se reconocen como parte de ella. Sin deseo o voluntad de pertenencia no hay comunidad. Y ello lo señala mostrando que ninguno de los supuestos factores que se usan para indicar la existencia de una nación, como lengua, raza, religión, geografía, son suficientes para explicar las diferencias entre naciones, sus límites y fronteras. Así, como señala Palti, todos los atributos que permiten definir objetivamente a una nación serán refutados por Renan. Hay naciones indudables, es decir, por todos aceptadas, argumenta Renan, que no tienen ninguno de los atributos antes mencionados o no todos y hay otros grupos que sin ser naciones, sin reconocerse como naciones, cuentan con muchos de ellos.

Esta pequeña demostración, que parte de la existencia de entidades que se reconocen como naciones y de algunas que tienen los posibles atributos de las mismas pero que no se nombran naciones, permite entresacar dos consecuencias importantes: “En primer lugar, la falta de criterios objetivos revela el carácter, si bien no arbitrario, si al menos *construido* de la nación: a fin de construirse como un todo homogéneo y único, toda nación debió antes ser capaz de rellenar sus fisuras internas y olvidar los antagonismos que la dividieron históricamente”.<sup>15</sup>

La segunda consecuencia consiste, como indiqué líneas arriba, en proponer que la nación, además de contar con elementos objetivos, es una entidad de naturaleza subjetiva. Pues aun cuando existen elementos objetivos (costumbres, tradiciones, lengua, raza, vestido, etcétera) que pueden hundirse en el pasado, que son visibles en su continuidad

movimiento o interés historiográfico. El trabajo de Palti permite observar que desde Renan ya hay ciertos contenidos del concepto de nación que harán posible articular dicha mirada.

<sup>15</sup> PALTÍ, 2003, p. 63. El subrayado es de Palti. Me parece útil indicar, como apunte sugerente, que la idea que Renan sugiere también, además del carácter construido de la nación, es la importancia que tiene el olvido para permitir la voluntad de pertenecer a una misma nación. Memoria y olvido son, para Renan, necesarias en la construcción del apego a la nación.



y que pueden dar forma al carácter nacional, necesitan ser articulados, conjuntados, resaltados y seleccionados para construir el sentimiento de apego a la nación y a esos atributos incluso necesarios para que la nación exista, es decir, “la articulación supone una mediación subjetiva, la manifestación de una voluntad que, para perpetuarse, necesita renovarse permanentemente”.<sup>16</sup>

Estas dos ideas, la nación como un artefacto o una entidad construida y el papel de la voluntad —de la subjetividad— en esa construcción es muy cercana a la tesis a través de las cuales la historiografía posterior a la década de 1970 se ha puesto a indagar en torno al surgimiento, formación, invención o construcción de las naciones modernas.<sup>17</sup> En este sentido la obra de Renan permite mostrar el surgimiento de un enfoque en el que comenzó a perder evidencia la idea de nación como una entidad natural, que tiene una historia objetiva y que permitió introducir, por tanto, un viraje.

Ahora —después de Renan— contar la historia de las naciones tiene que incluir (incluso como parte de esos *datos objetivos* de la historia) el modo en que los miembros de la nación se volvieron creyentes de la misma, es decir, el modo en que fueron apareciendo aquellas subjetividades de la nación. Es lo que señalaba desde 1924 Otto Bauer en *La socialdemocracia y la cuestión nacional*: “El carácter nacional no es una explicación, es algo que debe ser explicado [...] Cómo surge la comunidad relativa de carácter, cómo es que todos los miembros de una nación, a pesar de todas sus diferencias individuales, aún coinciden en una serie de rasgos y, a pesar de toda su identidad física y mental con otros pueblos, aun difieren de los miembros de otras naciones: esto es precisamente lo que la ciencia tiene que explicar”.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> PALTÍ, 2003, p. 64. Se trata, como indica Palti, de la idea, tan identificada con la obra de Renan, de que la nación es producto de un plebiscito constante.

<sup>17</sup> Como he señalado, en autores como Gellner, Hobsbawm y Anderson se encuentran presupuestos teóricos muy cercanos a las ideas de Renan, al concepto de nación que él sugiere, sin salirse, claro está, de cierto enfoque organicista y, por otro lado, sin ninguna pretensión de mostrar cómo se han construido esas subjetividades modernas que se deciden adscribir o no a una nación. Más que ello, Renan defiende o indica la importancia de la expresión de la voluntad popular en la definición de lo que es una nación y las fronteras de las mismas. Su disputa es política, no historiográfica.

<sup>18</sup> Citado en PALTÍ, 2003, pp.10-11.

Para hacer ese trabajo se volvió necesario, entonces, conocer tanto aquellas representaciones, figuras y atributos de la nación que permiten llenar de contenido la singularidad de cada nación, como los instrumentos a través de los cuales se fueron inculcando dichas creencias. Es desde este marco de ideas desde el cual la noción de formación nacional de alteridad puede ser entendido y puede, además, mostrar sus ventajas heurísticas.

La noción de formación nacional de alteridad tiene implícita la tesis de las concepciones antigenealógicas de la nación, es decir, tiene implícitas las ideas de que las naciones son resultados contingentes de los procesos históricos y que requieren, para existir, de subjetividades que acepten, promuevan y defiendan esa forma de identidad social. Pero, además, agregan una idea muy sugerente al problema de los grupos que forman parte de la misma, a la idea de la nación como entidad homogénea o heterogénea.

Para ver en qué consiste la singularidad de esta categoría analítica, puede ser útil indicar que en los trabajos históricos que habían decidido revisar los procesos de formación de las naciones, que habían incorporado las tesis de Anderson, Gellner, Hobsbawn o que habían trazado diálogos fecundos con ellos y con otros autores, desde luego, una de las evidencias de la condición imaginaria de la nación, del modo selectivo como había operado su construcción, de las injusticias e incluso falsedades que dichas construcciones habían generado, vino de la mano del reconocimiento de un sector de la sociedad que no estaba representado adecuadamente ni en las historias nacionales, ni en ninguna otra forma de representación de la nación. Dicho sector o bien había sido negado o excluido o, quizá, en los “mejores” momentos, había sido folklorizado.<sup>19</sup> Me refiero, evidentemente, a los “indígenas” y a los “negros”, grupos negados o compleja-

<sup>19</sup> Sin hacer un análisis detallado de dicha bibliografía, me parece posible sugerir que, al menos para el caso mexicano, esta idea está implícita en la mayoría de los trabajos que elaboran una crítica al nacionalismo decimonónico o posrevolucionario. La pérdida de evidencia de la nación como algo natural, o, mejor, la nueva tesis de que las naciones fueron construcciones elaboradas por las élites políticas de finales del siglo XIX e inicios del XX, llevó a señalar la falta de representación de los indígenas en la historia nacional, ya sea en algunos trabajos antropológicos como *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla, como también en los de algunos historiadores, como los de Enrique Florescano, tanto en *Memoria mexicana* como en *Historia de las historias de México* y, por supuesto, en *Etnia, Estado y nación*.

mente incluidos bajo la idea de mestizaje, pero que ocupaban en cada nación latinoamericana un lugar distinto.

En este sentido, podemos ver que el derrumbe o pérdida de evidencia de la idea de nación y la historización de la misma vino de la mano, en nuestro contexto latinoamericano, de la crítica al eurocentrismo que los procesos de descolonización generaron y, poco después, de la crítica que el multiculturalismo<sup>20</sup> siguió realizando a la idea de la homogeneidad cultural de las naciones.<sup>21</sup> Es decir, la crítica al modo en que fue construida la nación suponía que había grupos que no estaban representados en la nación y que esos grupos debían formar no sólo parte de la nación, sino también de la historia de la misma, reconocerlos era contar también su historia.

El problema, me parece, de ese modo de erosionar la idea de nación o la idea de las naciones latinoamericanas es que parece propiciar un retorno o fortalecimiento de una concepción genealógica de la nación, quizá incluso racialisista de la misma, que en aras de construir una mejor representación de la nación, de los grupos que la integran, naturaliza con fuerza las divisiones y diferencias que conforman la nación y sustancializa las identidades sociales; aunque, en teoría, acepte las diferencias dentro de la nación bajo nociones como nación multi o pluricultural.

Ésta es, me parece, la brillante crítica que realiza Rita Laura Segato en el libro que he mencionado. Su trabajo es una reacción al impulso

<sup>20</sup> Un trabajo sugerente podría consistir en revisar cómo se fueron dialogando, articulando o desplazando, para los estudios históricos de los procesos de formación nacionales en América Latina, los enfoques poscoloniales y los multiculturales; es decir, cómo se asimilaron, discutieron, opusieron los trabajos que hablaron de colonialismo interno, de sociedades duales, que discutían si la posición de subordinación había que entenderla como posición de clase o como posición cultural y aquellos estudios que han generado historias en donde se reivindicuen o rescaten las historias de algunos grupos, desconectándolos de su relación estructural con el sistema social. Sin duda, la noción de formación nacional de alteridad es una respuesta crítica a estos últimos y, desde luego, su fuerza estriba en que logra recuperar algunas de las premisas críticas que los enfoques surgidos en contextos de descolonización habían abierto, pero con algunos matices que le permiten salirse de un enfoque esencialista de la identidad.

<sup>21</sup> Y es que, como se ha visto, si las naciones se definieron o, mejor, si intentaron sustentar el apego en la nación a través de atributos objetivos que formaran parte del carácter de la población, la idea de una sola cultura para una sola nación era bastante plausible. Más aún si la definición de cultura se había anclado, en esos mismos años, justamente en la posibilidad de registrar, catalogar, reconocer o estudiar ciertos rasgos objetivos que expresaran un modo particular de ser: lengua, vestido, costumbres, ritos, mitos, hábitos, y que pudiera poner en reserva la noción biologicista de raza; noción que, de alguna manera también podía explicar —o quería servir para explicar— las diferencias objetivas, naturales y determinadas de los distintos grupos humanos.

hegemónico que han obtenido las ideas multiculturales y a la posibilidad de trazar, a través de ellas, una serie de clasificaciones que en lugar de reconocer las diferencias —como lo sugiere en un inicio la idea de multiculturas— las achata, formatea, aplana, simplifica y, más aún, les impide renovarse, moverse, transformarse, es decir, les niega toda posibilidad de historicidad. De este modo, lo que ella sugiere es diferenciar dos modos de trazar o reconocer distinciones entre grupos: a una las llama identidades políticas globales y a otra alteridades históricas.

Las identidades políticas globales son, pues, aquellos grupos sociales que se han articulado a través de los lenguajes multiculturales, son políticas estas identidades porque su forma la adquieren para reclamar, solicitar, recibir derechos jurídicos y políticos que no habían tenido con anterioridad, es decir, porque se les otorgan por su identidad un conjunto de derechos propios y diferenciados. En América Latina se trata, sobre todo, de la emergencia como identidades minoritarias políticas de “los indígenas” y “los negros”, aunque también podríamos pensarlo para otros grupos que en función de su identidad reciben derechos específicos que sirvan para “reparar” la marginación, exclusión o desigualdad en la que han vivido.

Interesa reparar que Segato sugiere que parte de la paradoja de estas identidades políticas, definidas en el concierto de los lenguajes globales, es que permite inscribir a sujetos de distintos lugares, con experiencias y posiciones sociales, económicas y culturales sumamente diferentes, como parte de una misma “identidad cultural”. Tratar a los “negros” o “indígenas” como grupos sujetos a derechos internacionales, que conforman, cada uno de ellos, unidades supuestamente estables a través del discurso multicultural, oculta las enormes diferencias que hay al interior de dichas categorías; además introduce un criterio muy delicado para justificar tales unidades: el color de la piel. Y, por tanto, la idea de raza que desplaza, invade o se asimila con la de cultura.

La respuesta de Segato es interesante y, me parece, vale la pena atenderla con cuidado;<sup>22</sup> rescato por el momento algunas cosas. Segato considera positivo, sin duda, el hecho de reparar los daños o los efectos

<sup>22</sup> Véase el capítulo “Raza es signo” en SEGATO, 2007, pp. 131-150.

de un trato negativo a ciertos grupos, sobre todo porque lo que obliga o permite sugerir un lenguaje de derechos diferenciados es producto de una larga historia de vejaciones posibilitadas por una historia de despojo y explotación, sustentada incluso por creencias que justificaban dicha dominación ya sea por una ideología de castas o de razas. Raza es signo, sugiere y con ello indica que la noción de raza ha quedado inscrita en los cuerpos y en las miradas que reconocen y distinguen. El color indica no una cultura común ni una raza, y, por lo mismo debe leerse como una historia de explotación o despojo. De este modo, la pertinencia de políticas que restablezcan los daños no son por sí mismas desdeñables ni, tampoco, una vez más segregadoras como algunos críticos han mencionado.

Pero, también, advierte: está ahí, a la vista, la posibilidad de anular la historicidad de los grupos, los contextos locales de interacción, las diferencias entre lo que implica ser negro o indígena aquí o allá, en otros tiempos y espacios; propicia o posibilita, por tanto, la simplificación y formateo de las identidades, la simplificación del conflicto por la vía del reconocimiento de dichas identidades y, aún más, la posibilidad de ocultar lo que la noción de cultura aún puede indicar: formas radicales de otredad. Porque la diferencia cultural implica más que una división y un reconocimiento de mosaicos culturales, sino el hecho de reconocer que hay distintos modos de imaginar tiempo, espacio, relaciones sociales, entidades políticas, modos de creer y hacer. Implica apertura y, por lo tanto, no puede ser administrable a través de políticas que domesticen la diferencia cultural.

Es bajo esta crítica a la imposición de un lenguaje multicultural, de identidades políticas que igualan lo que es distinto y ocultan la diferencia, que Segato invita a pensar en la noción de alteridades históricas: “Llamo alteridades históricas a aquellas que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales, y cuyas formas de interrelación son idiosincráticas de esa historia. Son ‘otros’ resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los estados nacionales.”<sup>23</sup> En este sentido, esa identidad o, mejor, esa diferencia fue formada al

<sup>23</sup> SEGATO, 2007, p. 62.

interior de una comunidad nacional que colocó como “los otros” de la nación a unos grupos y no a otros y los diferenció del todo nacional. Lo que llamamos identidades son, entonces, productos de regímenes de alterización, de formas sociales que producen subjetividades y que siguen generándolas en la interacción entre grupos.

Así, por ejemplo, el “ser para otro del afro-brasileño, y la filosofía que orienta ese movimiento de subjetivación-en-relación, es muy distinto del ser otro del negro en el contexto norteamericano”.<sup>24</sup> Lo mismo podríamos decir del ser otro del “indígena” en distintos contextos nacionales, porque en la construcción o formación de las naciones lo indígena fue adquiriendo diferente sentido, lugar, posición de subjetivación en relación con sus respectivos otros.

Si Otto Bauer volvía la nación una cuestión, una interrogante, y con ello viraba la pregunta ya no por el carácter nacional sino por el modo en que éste se formó; si quería saber cómo se habían inculcado ciertos rasgos o atributos en cada miembro de la nación, cómo se producían las semejanzas y las diferencias entre unos y otros, la noción de formación nacional de alteridad permite continuar en cierto modo un cuestionamiento semejante: si la cuestión nacional quería saber cómo es que se había generado el sentimiento de semejanza entre los miembros de la nación, la cuestión de la alteridad nacional, de las diferencias en la nación, introduce la pregunta por el modo en que se marcaron esas diferencias.

Se trata de saber quiénes fueron marcados como otros, con qué criterios se decidió que fueran y no fueran parte de la nación, qué estatuto legal, político y social implicaba esa diferenciación, cómo se explicaba o justificaba la diferencia, qué se pensaba hacer con ella, para quién era y para quién no era evidente. Así como las naciones dejaron de ser evidencias naturales, la noción de formación nacional de alteridad permite proponer que tampoco las alteridades son evidentes, que no están ahí por atributos objetivos que las hacen diferentes al resto de la nación, sino porque en algunos elementos (raza, fenotipo, cultura, civilización) el sujeto de la enunciación nacional encuentra formas de discriminar entre unos y otros, entre la *nación y sus otros*.

<sup>24</sup> SEGATO, 2007, p. 63.

## ARTICULACIONES

En su texto de *Regímenes de historicidad* Hartog ya mencionaba el estrecho parentesco que tenía el género historia nacional con el concepto moderno de historia. Sugería, incluso, la posibilidad de seguir el género para ver si había marcas de las crisis del tiempo —de presentismo— en la configuración de las narrativas nacionales. Lo que dejó ver muy claro y puede ser explorado en otros contextos historiográficos es que el género historia nacional nació junto con la ciencia histórica y, también, muy cerca de que quedara más o menos difundida la noción de historia como progreso.<sup>25</sup> La historia ciencia apareció llenando de datos empíricos una historia que no pudo deshacerse de una perspectiva política y teleológica al menos hasta la tercera década del siglo XX.<sup>26</sup> La nación contribuyó a enmarcar de manera circunscrita el trabajo historiográfico; como si la historia universal desembocara, por natural desarrollo, en los estados nacionales.

La concepción genealógica de la nación permitió pensar en la nación como una entidad objetiva, con atributos específicos, propios, que la diferenciaban de cualquier otra nación y que se hundían en el tiempo. Es decir, hacía pensar que las características, costumbres, hábitos, modos de ser y hacer se desplegaban en una duración que había dado forma a las naciones, o, mejor, que la forma de las mismas se había ido haciendo en el tiempo, a lo largo del tiempo, como un organismo. Los atributos de la nación, de toda nación, tenían, pues, una historia. Esta historia se contó durante el siglo XIX y buena parte del XX como la de la marcha progresiva desde un origen hasta un fin claramente definido. Los historiadores no pensaban, en aquellos tiempos, contar la historia del modo en que la nación se volvió un sentimiento de sus miembros, sino en contar y mostrar los distintos momentos de la nación, rastreando sus orígenes.

Ello no quiere decir, evidentemente, que no existieran disputas interpretativas, al contrario. Las interpretaciones en conflicto en torno a

<sup>25</sup> Para la historiografía mexicana, la obra *México a través de los siglos*, coordinada por Vicente Riva Palacio a finales del siglo XIX, es un claro ejemplo de ello.

<sup>26</sup> La crítica de la sociología francesa —de François Simiand— a la historia historizante de finales del siglo XIX, que retomaría después la revista de *Annales*, indicaba que los tres ídolos de los historiadores eran el acontecimiento, la cronología y la política. Era, pues, la historia como historia de los estados nacionales lo que Simiand estaba cuestionando. Véanse DOSSE, 2006 o BURKE, 1996.

dónde empieza o cuál es el verdadero origen de la nación, cuáles son sus momentos más importantes o constitutivos, cuándo adquirió la forma que debe tener y sobre la que es preciso basar las proyecciones, qué elementos pueden ser o deben ser desechados, cuáles conservados, forman parte de las disputas en torno a los distintos proyectos de nación.

Sin embargo, importa señalar que en las diferentes interpretaciones existe, de todos modos, un presupuesto común: la nación tiene una historia progresiva y existen los hacedores o actores de la misma, sus padres y madres, herederos, momentos embrionarios, protagonistas y antagonistas, momentos de avance o retroceso, logros y fracasos y, aún más, esos presupuestos comunes son parte de un modo de pensar la experiencia humana del tiempo que el concepto moderno de historia pudo hacer posible.

En este sentido, noción de progreso e historia nacional son, pues, una forma de articular una problemática, de observar o atender un tema que puede ser analizado al leer el modo en que la nación se imaginó, representó y construyó a través de las narrativas nacionales o, dicho de otro modo, al observar *las historias nacionales* podemos recuperar el modo en que una comunidad se imagina y se produce, se fabrica y construye, traza los contornos que le permiten separar lo que es propio y lo que no es suyo, lo que se queda afuera.<sup>27</sup> Contornos y fronteras que pueden ser tanto aquéllos que permiten diferenciarse de los otros, de los extranjeros, de los que quedan fuera de la comunidad nacional, como aquellos límites o fronteras que marcan el espacio que es propiedad de la nación y el que no lo es; la narrativa nacional traza los límites que dividen personas y espacios, identidades nacionales y territorios. Por tanto, permite justificar o demandar la existencia de un orden político que garantice la soberanía y la continuidad en el tiempo de dicha nación, pues la comunidad que genera y describe es una comunidad política.

<sup>27</sup> Desde luego que las *historias nacionales* no son el único objeto cultural que permite observar el modo en que las naciones se imaginaron y cómo, al imaginarse y decirse, se fueron formando; también, como mostró Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (2007), lo pueden ser los mapas, los censos, los museos; bien puede tomarse el camino que ha indicado Claudio Lomnitz en “Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana” (1993), siguiendo el modo en que se definen y delimitan los bienes alienables e inalienables de la nación, o ver cómo se mostraba ésta hacia el exterior en las Ferias Internacionales, como lo muestra Mauricio Tenorio en su libro *Artifugios de la nación moderna* (1998). En fin, la nación, para formarse, aparece en muchos objetos, en diferentes rituales y nunca es, desde luego, la misma.



El relato nacional, por tanto, introduce y muestra el proceso gradual que ha ido permitiendo —o no— que dicha nación, legítima por su historia, se haga de formas propias, de instituciones autónomas que garanticen un orden político propio y adecuado a la nación. Sin la narrativa nacional el sistema de ordenamiento político que es parte de la formación del Estado moderno quedaría desarticulado. La narrativa nacional naturaliza todas esas distinciones, las dota de credibilidad, las consolida con la autoridad del orden del tiempo.

Una compleja problemática se asoma en estas afirmaciones y, sin duda, podría parecer que la estoy simplificando o, peor aún, pasando por alto. Si la narrativa nacional es el modo en que el Estado moderno se sostiene, es posible afirmar aquello que se ha dicho en distintos momentos: el Estado moderno precede a la nación y no al contrario. La tesis es sugerente porque desmorona el supuesto a través del cual habíamos contado la historia, es decir, la idea de que la nación es anterior al Estado y el Estado —su fundación y forma— es una conquista, logro, acierto de la nación —del pueblo— que andaba acéfalo, sin formas propias de gobierno hasta que, finalmente, en algún momento de la historia, ha logrado darse autonomía —soberanía— al hacerse Estado.

Esa estructura, como puede verse al leer el género historia nacional, fue promovido por esta historiografía o, mejor, fue esta idea, esta concepción de las cosas, la que estructuró el género historia nacional. En este sentido, lo que estoy indicando es que el género historia nacional, desde su aparición hasta entrado el siglo XX, está estrechamente vinculado a un lenguaje, a una red de conceptos políticos que organizan, dan forma, ordenan su discurso: historia, nación, Estado, pueblo, libertad, soberanía, etcétera; algunos de los cuales, como he indicado ya, han dejado de tener fuerza, han perdido evidencia, han sido fuertemente cuestionados o disputados.

Es por ello que más que sugerir si fue primero el Estado o la nación, pues ambos forman parte de un proceso de larga duración que, incluso, sigue articulándose,<sup>28</sup> propongo leer algunos textos que hablen de la

<sup>28</sup> Para pensar el proceso de formación de la nación, del Estado-nación, considero ampliamente sugerente los estudios de antropología política o del Estado. Véase el libro de María L. Lagos y Pamela Calla, *Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (2007); particularmente el estudio de Corrigan y Sayer, “El gran arco: la formación del estado inglés como revolución cultural”. También es sumamente sugerente

nación, que la describan y la postulen, que la imaginen y la supongan, que miren sus contornos tanto espaciales y temporales. Lo que me interesa, por tanto, al cruzar las categorías de regímenes de historicidad y formación nacional de alteridad es proponer el cuestionario de dos aspectos particulares, abiertos, claro, por las dos nociones descritas: por un lado, quién es el sujeto nacional y quiénes los otros de la nación y, por otro lado, cómo se articulan dichos grupos en función de posiciones vinculadas con el tiempo, o dicho de modo más preciso, cómo se colocan —en términos temporales— la nación y sus otros.

### EL MESTIZO Y SUS OTROS: “LO INDÍGENA” EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA

En el año de 1990 Alan Knight publicó en la editorial de la Universidad de Texas un texto conocido ampliamente hoy en día. Ahí pretende mostrar el papel que tuvieron las ideas racistas durante el periodo de formación, definición o redefinición del Estado mexicano, después de la Revolución. El texto titulado *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940* fue publicado al interior de un libro en el que se tematizaba la idea de raza en América Latina.<sup>29</sup>

El trabajo de Knight pretende mostrar el racismo implícito en algunos de los pensadores sociales que, se suponía, se habían deslindado gracias a y por la Revolución de las teorías raciales del siglo XIX. Es decir, muestra que aquellos ideólogos del México posrevolucionario, Manuel Gamio y José Vasconcelos primero, y Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán después, fueron racistas y que sus ideas conformaron una serie de políticas de Estado que han favorecido la permanencia del racismo o de las ideas racistas en México, incluso hasta nuestros días.

Este trabajo, similar quizá al espíritu revisionista de otros de sus textos, permite matizar los impactos de la Revolución en la reorganización del sistema de ideas y de prácticas del Estado mexicano, obligando a pensar

el libro de Gilbert Joseph y Daniel Nugent, *Aspectos cotidianos de la formación del estado* (2002). Me parece posible asimilar el trabajo de historia conceptual que presento en este ensayo, con un trabajo más cercano a la historia cultural o a la antropología histórica, como trabajan los textos citados.

<sup>29</sup> Véase KNIGHT, 2004.

con más cuidado el supuesto de que después de la Revolución todo cambió e invitando a detectar con más cuidado los efectos de las retóricas y las políticas posrevolucionarias. Además, permite ver la continuidad de un sistema de pensamiento racista que ha acompañado de alguna manera al estudio y análisis, pero también a las políticas —tanto de Estado como críticas al Estado— en torno al fenómeno indígena en México.

En cierto modo su tesis se concentra en un aspecto polémico pero muy sugerente. Por racismo entiende algo más que el hecho de vincular un conjunto de conductas a causas biológicas o genéticas; el racismo para Knight tiene que ver con el funcionamiento de un pensamiento determinista que se base en la adscripción. Es decir, hay racismo cuando se supone que el comportamiento de una persona está determinado por su grupo de adscripción y que este rasgo, comportamiento, conducta es consustancial a la existencia misma del grupo: “Igualar etnicidad y raza, y suponer que ellas determinan características adscritas significantes con fuerza y poder inmutable, en términos prácticos, es caer presa del racismo, incluso si aquellas características no se asumen como biológicamente determinadas”.<sup>30</sup>

El complemento de su crítica o, mejor, el modo de mostrar con mayor fuerza su crítica consiste en desvincular de “lo indígena” cualquier rasgo o atributo “esencial”. Para ello, Knight procede históricamente y busca el origen de dicha categoría, el momento en que ella fue puesta en uso: “La atribución de la identidad india empezó, por supuesto, con la conquista”.<sup>31</sup> Luego cita a Guillermo Bonfil Batalla,<sup>32</sup> quien añade que fue una categoría a través de la cual los europeos nombraron a una totalidad que no se reconocía en dicha noción. Lo importante del apunte de Knight es que muestra que al trabajar sobre el problema indígena, sobre “lo indígena”, tenemos que partir del reconocimiento de que la noción es una forma de denominación elaborada por el europeo.

Lo que hay ahí, evidentemente, es una categoría de identidad elaborada en un contexto político muy específico, que permite circunscribir

<sup>30</sup> KNIGHT, 2004, p. 32.

<sup>31</sup> KNIGHT, 2004, p. 14.

<sup>32</sup> El texto de Guillermo Bonfil Batalla que cita (del cual es compilador) es *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1981).

una totalidad diferenciada del conquistador que ha llegado a nuevas tierras. No hay ningún atributo propio del grupo reconocido así. En el origen, en la emergencia de la categoría, “lo indio” es un equívoco que nombra a un grupo sin atributo propio; sus características estarán definidas para justificar la dominación, para conocer sus formas de resistir, conocer sus movimientos y pautas, para entender, incluso, el lugar que ocupan en la historia de la humanidad, que no es otra, en aquellos tiempos, que la historia de la salvación.<sup>33</sup>

Knighth lleva lejos esta idea, es decir, lleva la distinción hasta el momento de la Revolución, objeto de estudio de su trabajo, para decir que “El indigenismo posrevolucionario representó aun entonces una formulación no india del ‘problema indio’, fue otra construcción de los blancos/mestizos (específicamente, enfatiza Aguirre Beltrán, de los mestizos), continuación de una larga tradición, iniciada con la conquista”.<sup>34</sup> Lo que hay en Knight es la premisa que aparece en la idea de formación de alteridad: “lo indígena” como lo otro del blanco, primero; como lo otro del mestizo, después.

La formulación del indigenismo como producto de esta relación, de un modo de atención que el mestizo tiene del “indio”, le permite a Knight realizar una crítica al indigenismo en función de tratarse de una política que no considera la opinión y el interés del sujeto para el que es realizada. Para elaborar dicha crítica Knight recupera varios argumentos que, años antes, habían expuesto los antropólogos críticos al indigenismo de Estado. Una cuestionamiento que estuvo estimulado, en buena medida, por las críticas al colonialismo como proyecto civilizador, en medio de los debates en torno al desarrollo o subdesarrollo de las naciones latinoamericanas y la emergencia de las teorías de la dependencia; también, como parte de la denuncia que la generación vinculada simbólicamente al año de 1968 realizó del orden político nacional.

En ese sentido, la crítica a la relación entre antropología e indigenismo comenzó como parte de un trabajo de revisionismo de la antropología

<sup>33</sup> Véanse MENDIOLA, 1995 y 2003. También ROZAT, 1992. En estos trabajos historiográficos está la huella, la marca, de O’GORMAN, 1977.

<sup>34</sup> KNIGHT, 2004, pp. 16-17.

sobre sí misma. *De eso que llaman antropología mexicana* es el libro que ha sido mencionado, reiteradamente, como el que expresa de modo más directo dicho momento, aunque la disputa contra el indigenismo comenzó desde la década de 1960. Lo que es cierto es que en dichas críticas no es el problema del racismo el que preocupa de manera principal a los antropólogos. La denuncia se lee en clave, cuando más aguda se presenta, de etnocidio.<sup>35</sup>

Es Guillermo Bonfil Batalla<sup>36</sup> el que lo expresó de manera más precisa y quien solicitó a la antropología virar su posición política. En su denuncia está la crítica al proyecto de integración del indígena a la cultura nacional, así como también la necesidad de diferenciar, claramente, la cultura indígena de la cultura de clase. Pero el foco de su texto estriba en denunciar la relación de dominación que hay entre las culturas indígenas y la sociedad nacional, mostrar y cuestionar el interés de integrar a las primeras a la lógica de la segunda y, además, recordar y denunciar, una vez más, la larga historia de dominación y explotación que se ha hecho de “lo indígena” por el hecho de serlo. Siguiendo la dialéctica del amo y del esclavo Bonfil Batalla sugería que liberar a los indígenas del estado de dominación en el que se encontraban era, además, liberar a la sociedad nacional de su posición dominante.

Así, Bonfil se interesaba, en ese texto de 1970, por abrir vías para otras formas de relación entre sociedad nacional e indígenas, y se preguntaba si esas nuevas formas de relación podían permitir la autonomía de los indígenas en lugar de la integración y, por tanto, la posibilidad de imaginar y proyectar un Estado pluricultural: “La liberación de las etnias minoritarias del sistema de relaciones asimétricas al que están y han estado sometidas por parte de la sociedad dominante resulta ser una condición previa para la estructuración de un estado pluricultural”.<sup>37</sup>

En efecto, Knight recuperaba algunos elementos de esta crítica, pero no todos. Si bien coincidiría con Bonfil Batalla en que el proyecto integrador tenía muchos elementos cuestionables, lo que él quería mirar era

<sup>35</sup> Véase GARCÍA MORA y MEDINA, 1986.

<sup>36</sup> Véase BONFIL BATALLA, 1970, pp. 39-65.

<sup>37</sup> BONFIL BATALLA, 1970, p. 57.

la presencia de ideas deterministas —racistas— en dichas políticas. Es posible sugerir, incluso, que la crítica de Knight tocaría incluso a Bonfil, quien no escapó de atribuir, como veremos un poco más adelante, algunos elementos deterministas al mundo de “lo indígena” al emplear la noción de civilización mesoamericana.

El punto de atención de Knight está en las ideas racistas y, por eso, es capaz de observar con mucho cuidado el papel que la ideología del mestizaje había tenido en la estimulación del indigenismo: “El mestizo llegó a ser el símbolo ideológico del nuevo régimen. El indigenismo se adecuaba bien a esta visión, ya que su objetivo era, como hemos visto, integrar a los indios, en otras palabras amestizarlos”.<sup>38</sup>

Indigenismo e ideología del mestizaje aparecen en el texto de Knight, de manera muy clara, como dos modalidades de una misma lógica. Una lógica que al suponer que el sujeto nacional es el mestizo traza una política de integración que vuelva mestizos a los indios. De este modo define esta lógica en tres premisas centrales. La primera: se trata de una ideología impuesta a los indios por no indios, un modo de atender el problema que vuelve al sujeto indígena objeto de intervención con el objetivo de sacarlo de su condición de indígena. La segunda: una lógica que imagina y considera posible su eficacia al proponerse como una política elaborada racionalmente, guiada, sistematizada y diseñada con ayuda de un saber experto —el del antropólogo principalmente—. Y una tercera que tendía a reproducir postulados racistas que suponía que los blancos eran superiores a los demás grupos humanos.

Es evidente que entre el texto de Bonfil Batalla y el de Knight, o, incluso, desde que Knight escribiera su texto hasta ahora, han aparecido una enorme cantidad de textos que, sin duda, han matizado, ampliado y seguido las tesis de uno y de otro, a veces de los dos o que han llegado a conclusiones parecidas sin, quizá, conocer dichos trabajos.<sup>39</sup> Como señalaba al inicio, dichos textos están elaborados, atravesados, por ciertas condiciones históricas que he enmarcado a partir de dos asuntos

<sup>38</sup> BONFIL BATALLA, 1970, p. 27.

<sup>39</sup> Dentro de ese marco de discusión se encuentran otros textos como: BONFIL BATALLA, 1989 y 1993; BARTRA, 1987; LOMNITZ, 1995 y 1999; BASAVE, 1992; URÍAS HORCASITAS, 2000 y 2007; BLANCARTE, 2007; AGUILAR RIVERA, 2004; NAVARRETE, 2004; SAADE, 2009; LÓPEZ BELTRÁN, 2011.

muy específicos: el desvanecimiento de la idea moderna de historia y la pérdida de evidencia de la idea genealógica de nación. En este sentido, forman parte del cuestionamiento al tiempo como progreso y al cuestionamiento a los modos y formas en que fue imaginada la nación y, más aún, a las políticas derivadas de dichos imaginarios.

En este orden de ideas, podemos recuperar el texto de Levi-Strauss mencionado en la introducción. *Raza e historia* se volvieron, pues, los ejes a través de los cuales se ponía en cuestionamiento un orden de ideas —un conjunto de lenguajes— que la sociedad moderna había articulado para explicar y entender las diferencias, incluso para domesticarlas. Nociones que, sin duda, habían sido naturalizadas, es decir, se habían concebido como propias de un modo de ser de las cosas, volviendo no sólo pensables, sino posibles y deseables un conjunto amplio de acciones que llegaron a su momentos más extremos en la Segunda Guerra Mundial, a través de los crímenes que, en el nombre de la raza y de la historia, se habían perpetrado.

Los trabajos de Bonfil Batalla y de Knight son ilustrativos de una sensibilidad crítica nueva, sugerente y estimulante. Sin embargo, me parece, hacen descansar su crítica en el desvelamiento de una realidad que miran gracias a un conjunto de premisas que ellos mismos ocultan. Veamos primero las premisas ocultas de Bonfil Batalla que son, quizá, las mismas premisas en las que descansaba la antropología mexicana que él tanto criticó. Cerraré el texto partiendo de una discusión a las premisas de Knight.

Bonfil Batalla, en su obra más importante, indicará que es urgente volver a mirar lo que ha sido negado: *El México profundo*,<sup>40</sup> civilización milenaria que sostiene sus pautas, lógicas, maneras de hacer, creer y sentir a pesar de los años —siglos— en que ha sido negada. México, entonces, se divide en dos partes. Una imaginaria y otra profunda. Una superficial y otra real. Su imagen de la nación permite sugerir que el buen observador es el que penetra a las profundidades para ver lo que la ideología oculta. La primera parte del trabajo la dedica a mostrar esa presencia “oblicua” de “lo indio” en México. La presencia de la civilización mesoamericana a lo

<sup>40</sup> BONFIL BATALLA, 1989.

largo y ancho del territorio, en los pueblos indígenas, pero también en las sociedades campesinas desindianizadas o mestizas, en las ciudades y sus bordes.

La segunda, la dedica a mostrar el modo en que un grupo, uno de los *Méxicos*, se las ha arreglado para negar al otro, para expropiarle el proyecto de nación, pero también presenta los diversos modos en que el “México profundo” ha resistido y resiste, combate, se cuele, se sostiene y se mantiene. La tercera parte está abierta al futuro. ¿Seguir negando o abrir los ojos? Se trata, más que de incorporar “lo indio” a México, como había buscado el indigenismo antes de la fuerte crítica de su generación, hacer de México una nación que acepte, incluya, reconozca la fuerza del proyecto civilizatorio que subyace en eso que llamó “México profundo”; invita, pues, a que se piense a la nación con los recursos del pensamiento y la acción de los dos Méxicos, que se imagine de otro modo a cómo se ha imaginado, que se deje un poco de lado esos recursos del pensamiento de la civilización occidental que han venido minando todo proyecto de futuro.

Sin duda alguna el libro de Bonfil Batalla permite ver cosas que antes no se habían visto, reconocer formas de explotación, dominación y segregación; permite, además, mirar de otro modo muchas prácticas, buscar nuevas genealogías y filiaciones, organiza la nación y su historia de otro modo, la puebla de nuevas figuras; incluso logra con ello abrir otros futuros posibles, al menos imaginarlos.

Sin embargo, me parece que, si seguimos a Alan Knight, podríamos decir, con él, que Bonfil tiene un problema. Su apertura al futuro es realmente escasa porque su noción de civilización es profundamente estática; quizá también esquemática y simplista. Reducir la historia de México al choque de dos civilizaciones y pensarlas como dos monolitos que poco han cambiado después de dicho enfrentamiento es, pues, un modo determinista de pensar a los grupos y personas que forman parte de dichos sistemas civilizatorios o que son formados por ellos. A decir de Knight podríamos detectar un postulado racista en la obra de Bonfil Batalla.

En este sentido, uno de los asuntos que no quedan claros, o que quedan poco explorados en la obra de Bonfil Batalla o, mejor, que podría ser cuestionado bajo la noción de formación nacional de alteridad, sería



el modo en que este Bonfil Batalla produce la división de los dos grupos y la asignación de identidades en función de los atributos que el autor detecta como propios de cada orden civilizatorio. No le interesa, incluso en ocasiones la desprecia, la adscripción que los sujetos realizan en torno a las categorías con las que les interesa identificarse; es decir, minimiza los procesos de identificación, o los clasifica dirimiéndolos entre falsos o auténticos.

Así, el mestizo es un indio desindianizado que no lo sabe. Con ello, el conflicto político desatado por el reconocimiento o negación de las identidades, o, incluso, el modo de dominación que se realiza a través de la atribución identitaria que unos realizan sobre otros no es observable en el texto, al menos no se puede reparar en su fuerza.

He explorado, en otro trabajo,<sup>41</sup> que dicho esquema de pensamiento forma parte del modo en que la antropología ha participado en sostener la categoría de “lo indígena” como alteridad de la nación. Desde Manuel Gamio, pasando por Antonio Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, hasta llegar a Guillermo Bonfil Batalla, al menos, la antropología imaginó a la nación mexicana dividida en dos grandes grupos, la nación y sus otros. A ella, a la antropología, le tocó estudiar a los otros de la nación: a los indígenas, para resolver el problema que generaba su diferencia dentro de la nación.

Es posible ver que si bien Bonfil Batalla discute profundamente con su tradición antropológica e intenta virar el modo en que los antropólogos deben trabajar de cara a la forja de la nación, no abandona el esquema que organiza la división de la nación en dos grandes grupos, de hecho, reifica esa diferencia y la sustancializa, la fortalece. Al fijar a la nación verdadera, al México profundo y real, en el otro lado en el que había sido colocado, la figura de la nación se ve distinta, pero sigue existiendo una nación verdadera, un sujeto nacional por excelencia y sus otros. Lo interesante es que se sostienen los mismos grupos como si fueran dos bloques consistentes, duraderos, estables: casi sin historia.

Pero, como decía, si bien Bonfil no logra revisar el modo en que se había trazado la división de la nación, si no deconstruye una división en

<sup>41</sup> ARAUJO, en prensa.

dos universos, no es él, evidentemente, el que construyó la estructura en la que se sigue moviendo. En el libro *Forjando patria* de Manuel Gamio se define, quizá por vez primera en México, el papel que la mirada antropológica especializada podría ofrecer a la nación. Ahí se sugiere un modo de pensar la nación dividida en dos partes, en dos grandes grupos, en dos razas, incluso, que había que amalgamar, que sumar y juntar. La historia de México está atravesada por esta búsqueda que, antes de la Revolución, no se había podido concretar:

Por varios lustros se escuchó un martilleo fragoroso que hacía retemblar altas sierras, agitarse frondas vírgenes y lucir crepúsculos siempre rojos, como si la sangre salpicara lo alto. [...] Desgraciadamente la tarea no fue bien comprendida; se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio al olvido, peligroso olvido, a la raza indígena, o a título de merced se construyó con ella humilde pedestal bronceo, sucediendo a la postre lo que tenía que suceder: la estatua, inconsistente y frágil, cayó repetidas veces, mientras el pedestal crecía. Y esa pugna que por crear patria y nacionalidad se ha sostenido por más de un siglo, constituye en el fondo la explicación capital de nuestras contiendas civiles.<sup>42</sup>

La antropología nacía, pues, obligada a dar respuesta a este problema y, como ya habíamos visto con Knight, era la ideología del mestizaje la que permitía articular esta visión, con sus tres premisas centrales. Hacer una política, el indigenismo, para que a través de un saber sistemático y regulado, realizado por el antropólogo, pudiera darse de modo óptimo la integración del indígena a la nación mexicana, la fusión de los dos mundos, mejor, la fusión del indio en el mestizo. Al plantear la idea de que el mestizo debía marcar la pauta de la nación era algo que ya había abierto Andrés Molina Enríquez<sup>43</sup> y que recogería, como es sabido, José Vasconcelos en la *Raza cósmica*, pero que venía de más atrás, aunque no, como sugeriría Alan Knight, desde tiempos de la Conquista.

Guillermo Zermeño ha realizado un trabajo que permite reconstruir la genealogía del concepto de mestizaje, recorriendo distintos momentos

<sup>42</sup> GAMIO, 2006, pp. 5-6. La edición original es de 1916.

<sup>43</sup> El libro de Molina Enríquez es, desde luego, *Los grandes problemas nacionales*. Para un estudio detallado de dicho autor y del contexto intelectual en el que produce su obra véase BASAVE, 1992.

donde la noción se convirtió en el concepto que serviría, en Vasconcelos sobre todo, para definir la identidad nacional. Zermeño interroga los usos de la categoría de mestizo, de lo que se le atribuye a la misma, desde los trabajos de Francisco Pimentel en el siglo XIX, recogiendo también los de Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Molina Enríquez, las celebraciones del Día de la Raza iniciadas en 1917, hasta llegar a Vasconcelos. Se trata, pues, de un ensayo que, como sugiere el autor, “trata sobre la aparición histórica del mestizaje como una noción que aspira a describir la identidad nacional de México”.<sup>44</sup>

La hipótesis que lo orienta es que “La invención del mestizaje como principio regulador de la identidad nacional moderna tuvo un efecto negativo (en el nivel de las representaciones) en relación con la población ‘indígena’ (denominada así a partir del siglo XIX)”.<sup>45</sup> Hasta aquí, la hipótesis de Zermeño dialoga de manera clara con otros trabajos.

Sin embargo, existe una mirada peculiar que me interesa rescatar de su trabajo, sobre todo porque se vincula con la relación entre la producción nacional de alteridad y el régimen de historicidad. El texto de Zermeño permite ubicar en la noción de mestizaje, en su formación sustantivada, un efecto de sentido que no es indicado en otros trabajos. La noción permite pensar que el mestizaje es un proceso, y, al definirlo como una acción en el tiempo, como un proceso, introduce la posibilidad de prefigurar, a través de él, una historia: la historia de la formación de los mestizos. La idea de Zermeño es que de mestizo como grupo social a mestizaje como proceso se abre un campo de experiencia que antes no había sido articulado con tanta nitidez y que, incluso, “alimentará especialmente a partir de la década de 1960 la imaginación histórica, sociológica y antropológica”.<sup>46</sup>

La conceptualización de Vasconcelos, según Zermeño, permitió pensar en la historia de México, de América Latina incluso, como la historia de dicho proceso, pues el grupo mestizo no sólo era una mezcla de distintas razas, sino una novedad creada en estas tierras, que podía orientar el pro-

<sup>44</sup> ZERMEÑO PADILLA, 2011, pp. 283-318.

<sup>45</sup> ZERMEÑO PADILLA, 2011, p. 285.

<sup>46</sup> ZERMEÑO PADILLA, 2011, p. 288.

ceso de desarrollo histórico incluso de modo universal. Para que tuviera ese ímpetu, es decir, para que se cargara de fuerza temporal, Zermeño recupera el modo en que Molina Enríquez, Justo Sierra, Riva Palacio y Pimentel habían ido cargando de sentidos nuevos a la noción de mestizo. Son los primeros tres, sobre todo, los que vuelven al mestizo el gran actor social de la historia mexicana. Y es el último, Pimentel, el primero que indicará la pesadez que el indígena otorga al desarrollo de la patria, su condición de lastre, explicada, también, como un producto de los efectos históricos que dicha raza ha sufrido y de cara, claro está, a la idea de que el progreso de México depende de la posibilidad de asimilar la raza indígena a la raza mestiza, sea por la vía del blanqueamiento producto de la inmigración, o por la vía, más lenta pero también efectiva, de la educación.

Si bien, con Pimentel podemos ver el modo en que lo indígena vivo es tematizado en función de la noción de progreso nacional, lo que me interesa rescatar más es el modo en que la historia de México es leída, tanto en Vasconcelos, como en Molina Enríquez, Sierra y Riva Palacio como un proceso realizado por el grupo mestizo. Ellos lo vuelven el sujeto de la historia nacional. El mestizo, entonces, lleva en sí mismo el tiempo de México y hace el tiempo —la historia— de la nación.

Una impronta organicista y biologicista existe en la lectura que dichos autores, dice Zermeño, hacen de la historia de México y del modo en que se vincula con el grupo que la hace. En la selección de la Revolución de Ayutla como momento cumbre del desarrollo de la nación mexicana, el tiempo del progreso nacional se fusiona de manera estrecha con el grupo mestizo. Lo importante, dice Zermeño, es que dicho acontecimiento funciona como prueba histórica, como argumento, para derrumbar las tesis, que circulaban en el contexto intelectual de Sierra, Molina Enríquez y Riva Palacio, de que la mezcla racial provocaba degeneración. Un grupo que vence y que hace historia no puede ser, pues, un grupo inferior.

Los grupos derrotados en Ayutla serán, pues, el pasado que hay que dejar atrás para que la patria avance: los viejos criollos y los indios. Y la patria seguía su marcha *a través de los siglos*, gracias, sin duda a la acción de los mestizos, desde los primeros tiempos de la Conquista, incluso. La modernización de las instituciones a través de las Leyes de Reforma,

una vez más, era muestra de que el progreso de la nación era obra de los mestizos. El futuro era liberal y mestizo, al mismo tiempo, y era el que dotaba de legitimidad a un Estado que se orientará por el orden y el progreso.

Lo interesante de su propuesta, a mi parecer, es que cruza de una manera muy fecunda la idea de formación nacional de alteridad con la de régimen de historicidad, aunque no lo diga implícitamente. Pero la idea es clara: “conforme la ideología del mestizaje avanza y se desarrolla en el ámbito de la opinión pública y los rituales cívicos, la mirada sobre el mundo indígena tendía a endurecerse o folclorizarse”. Y así, la representación del mundo indígena como algo degradado, o añorado por su ubicación pasada, “era solo el correlato de la esperanza depositada en el ensalzamiento a la ideología del mestizaje”.<sup>47</sup> La nación, su historia, era obra del mestizaje, o, mejor, el proceso del mestizaje y el indio, “lo indígena”, era articulado no sólo como el otro interno de la nación, sino como una muestra del pasado, por más vivo y presente que estuviera. La integración, por ello, no era otra cosa más que un acto de redención, un modo de subirlo a la marcha de la historia y sacarlo de su condición pasada, de civilizarlo.

La historia de la nación creó a los grupos de la nación. Los mexicanos, mestizos, que han hecho la historia y los otros, a los que hay que integrar. Ese mismo esquema de dos grupos organiza los trabajos antropológicos desde Manuel Gamio a Guillermo Bonfil Batalla. Un momento cumbre de esa lectura histórica es la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán: sus tesis, teorías y modelos explicativos son un refinamiento cuidadoso de la teoría del mestizaje como proceso de la historia de México. Para él no hay duda que la historia de América Latina debe verse como la historia del proceso de aculturación,<sup>48</sup> del contacto cultural. Dos sociedades con dos culturas diferentes se pusieron en contacto con la Conquista. La dominación social de una sobre la otra ha marcado las dinámicas a través de las cuales los cruces y contactos culturales se realizan, las dependencias, discriminaciones y valoraciones. El proceso de dominación, llamado dominical,

<sup>47</sup> ZERMEÑO PADILLA, 2011, p. 302.

<sup>48</sup> AGUIRRE BELTRÁN, 1992 [1a. ed. 1957].

no ha permitido que se integren de manera armónica las dos sociedades y ha provocado que se generen regiones en el país donde la dinámica social mantiene aislados y dependientes a los grupos indígenas para poder seguir dominándolos.<sup>49</sup> En dicha historia de relaciones socioculturales se han creado condiciones lamentables de despojo, dominio, aislamiento y vejación. A lo largo de la historia se pueden ver muchos momentos crudos, donde la libre circulación de las culturas queda sometida a un proceso de dominación no regulado por nadie o, mejor, orientado por las lógicas de dominación de la integración social, económica y política. Pero, el indigenismo, una política de mestizos para indígenas contribuye a definir las pautas, los mecanismos y los procedimientos para atemperar los conflictos de lo inevitable: el mestizaje está echado a andar y hay que intervenir en el proceso con el fin de garantizar una mejor integración sociocultural.

El progreso, el desarrollo y la modernización son nociones que acompañan los trabajos de Aguirre Beltrán, el concepto moderno de historia opera en sus libros. No ha dejado de pensar el mestizaje como síntesis de la historia, incluso construye las bases teóricas de dicha filosofía de la historia, mostrando el modo en que el mestizo no es un usurpador de la historia de México, sino su producto, la contradicción lo atraviesa. La obra de Aguirre Beltrán proyecta una filosofía normativa que permita orientar una antropología aplicada, comprometida con la transformación.

Es posible suponer que la idea de nación mexicana quedó más o menos marcada por la noción de mestizaje, aunque ya no se hable de ella. La imaginación sociológica, histórica y antropológica, como sugiere Zermeño, dependió o siguió articulada por su orientación. El espacio nacional podía ser recortado por las disciplinas que ya tenían definidos sus objetos de observación: campesinos, indígenas, obreros, procesos históricos, resistencias, atavismos. Los sujetos activos de la nación y los pasivos, los que permiten el progreso y los que lo detienen.

A la antropología le tocó mirar a los otros. En muchos momentos los trabajos antropológicos permitieron mostrar mucho más que reconstrucciones folklóricas o etnografías estáticas, también mostraron de manera

<sup>49</sup> AGUIRRE BELTRÁN, 1991.

notable el modo en que los otros estaban atravesados, dominados, explotados por un sistema de dominación que no ha dejado de justificar su dominio gracias a la producción de alteridades, que ha dejado inscrito en los cuerpos las huellas de la discriminación.

El seguimiento de la noción de mestizaje que Zermeño realiza nos permite cuestionar una premisa desde la que Knight trabaja, sin verla. También él estabiliza a los grupos y traza una especie de determinismo peculiar en su texto. Los blancos y mestizos tienen una larga tradición, iniciada en la Conquista, para producir políticas sobre el otro. Pero, ser blanco no es lo mismo que ser mestizo; ni siquiera, ser mestizo en el mundo colonial tiene que ver con el mestizaje que la nación inventó para definir su marcha histórica. Lo indígena, también, se temporalizó de un modo singular cuando la noción de mestizaje fue cargada de historia. Pero la temporalización de la idea de “lo indígena” quedó marcada, peligrosamente me parece, por ese lugar fuera del tiempo de la nación que, en ocasiones, parecería incluso fuera de la historia, sin historia. Una imagen poderosa que parece dejar “lo indígena” detenido en el tiempo, incluso cuando quiere conservar, proteger, patrimonializar su cultura, tangible o intangible, para que no se pierda con la aceleración de los tiempos modernos. Una cultura presentista parece, también en algunos casos, reproducir prácticas de patrimonialización que articulan de manera provechosa, cultura con turismo, gastronomía con reconfiguraciones de centros históricos, tiendas de artesanías con culturas de marcas registradas.

La historia de México, la nación y sus alteridades ha colocado a “lo indígena” en ese terreno extraño de lo que tiene y no historia. Desde luego no se trata de indicar que los llamados pueblos indígenas o los grupos sociales autodenominados así no tengan historia y no produzcan experiencias sociales del tiempo desde regímenes de historicidad que, quizá, no son los nuestros. Del mismo modo importaría atender el modo en que movilizan las categorías de pasado, presente y futuro los movimientos que se autodefinen indígenas, desde que éstos aparecieron alrededor de la década de 1970, así como el lugar en el que se colocan dentro de la nación y los otros que desde ese lugar se producen. Seguramente interrogar otros actores y sus enunciados nos permitirá complejizar

las fronteras que dividen a los grupos sociales en México y reconocer la carga política, pero también la inestabilidad, que tiene la atribución de identidades.

Hoy seguimos pensando, a pesar de insistir por varios lados de la enorme diversidad cultural que existe en el país, que existe una categoría, la de “indígena”, que permite englobar todo un conjunto de grupos étnicos. Pensamos, además, que esa unidad tiene una relación con el tiempo o está colocada en el presente pero que vive en un tiempo distinto, más cercana a la naturaleza, a veces, o capaz de llevarnos a un futuro distinto por el potencial utópico que despliega en nuestras imaginaciones. Atender los contenidos temporales asociados a la categoría de “lo indígena”, desde la antropología, pero también en otros universos discursivos o en otras prácticas sociales, puede permitir una relectura del modo en que se creó y se sigue recreando un lugar para “lo indígena” en la nación mexicana.

Habría que hacerlo teniendo mucha precaución, mucho cuidado, evitando caer en el formateo y achatamiento que el multiculturalismo puede generar pero, también, en no reproducir e intentar denunciar las formas de dominación que las alteridades históricas han creado en cada contexto nacional.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR RIVERA, José Antonio

2004 *El sonido y la furia. La persuasión multicultural en México y Estados Unidos*, Taurus, México.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1992 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

1991 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.

ANDERSON, Benedict

2007 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

ARAUJO, Alejandro

en prensa “Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación”, en Daniela Gleizer y Paula López



- (coords.) *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Ediciones de Educación y Cultura, México.
- BÁEZ-JORGE, Félix (coord.)  
 2008 *Memorial crítico. Diálogos con la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán en el centenario de su natalicio*, Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz.
- BARTRA, Roger  
 1987 *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México.
- BASAVE, Agustín  
 1992 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BENGOA, José  
 2007 *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BHABHA, Homi  
 2010 *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- BLANCARTE, Roberto  
 2007 *Cultura e identidad nacional*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BLANCARTE, Roberto (coord.)  
 2010 *Culturas e identidades*, El Colegio de México, México.
- BONFIL BATALLA, Guillermo  
 1970 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Margarita Nolasco *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México, pp. 39-65.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.)  
 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.  
 1989 *México profundo. Una civilización negada*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (coord.)  
 1993 *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- BRADING, David  
 1997 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México.
- BRIONES, Claudia (comp.)  
 2005 *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires.
- BURKE, Peter  
 1996 *La revolución historiográfica francesa*, Gedisa, Barcelona.

- BUTLER, Judith y Gayarti CHAKRAVOTRI SPIVAK  
 2009 *¿Quién le canta al estado nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires.
- CATANZARO, Gisela  
 2011 *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- CERTEAU, Michel de  
 1993 *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México.
- DELACROIX, Christian, François DOSSE y Patrick GARCÍA  
 2010 *Historicidades*, Waldhuter Editores, Buenos Aires.
- DOSSE, François  
 2006 *La historia en migajas*, Universidad Iberoamericana, México.
- GAMIO, Manuel  
 2006 *Forjando patria*, Porrúa, México.
- GARCÍA MORA, Carlos y Andrés MEDINA  
 1986 *La quiebra política de la antropología social en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GELLNER, Ernest  
 2001 *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid.
- GLEIZER, Daniela y Paula LÓPEZ (coords.)  
 en prensa *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, Universidad Autónoma Metropolitana/Ediciones de Educación y Cultura, México.
- HARTOG, François  
 2007 *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México.
- HOBBSBAWM, Eric  
 1998 *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona.
- JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT  
 2002 *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era, México.
- KNIGHT, Alan  
 2004 *Racismo, revolución e indigenismo. México, 1910-1940*, Universidad Autónoma de Puebla/Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología, Puebla [tomado de “Racism, revolution and indigenismo. México, 1910-1940”, en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Institute of Latin American Studies, Austin, Texas, 1990, pp. 71-113].
- KOSELLECK, Reinhart  
 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

- 2004 *historia/Historia*, Trotta, Madrid.
- LAGOS, María L. y Pamela CALLA  
 2007 *Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, Cuadernos del Futuro 23, Informe sobre Desarrollo Humano, Bolivia.
- LEVI-STRAUSS, Claude  
 1979 “Raza e historia”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, pp. 304-339.
- LOMNITZ, Claudio  
 1993 “Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana”, *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, abril-junio, vol. 55, núm. 2, pp. 169-195.  
 1999 *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México.  
 1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, México.
- LÓPEZ BELTRÁN, Carlos, (coord.)  
 2011 *Genes y mestizos. Genómica y raza en la biomédica mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ficticia, México.
- LÓPEZ CABALLERO, Paula  
 2012 *Les Indes et la Nation au Mexique. Une ethnographie historique de l’altérité*, Karthala/Sciences Po, París.
- MENDIOLA, Alfonso  
 1995 *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, Universidad Iberoamericana, México.  
 2003 *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, Universidad Iberoamericana, México.
- NAVARRETE, Federico  
 2004 *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- O’GORMAN, Edmundo  
 1977 *La Invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PALTI, Elías  
 2003 *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RICOEUR, Paul  
 1995 *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México, 3 vols.  
 2003 *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid.
- ROZAT, Guy  
 1992 *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México*, Tava, México.

- SAADE, Marta  
 2009 “El mestizo no es de color. Ciencia y política pública mestizófilas. México (1920-1940)”, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- SOMMER, Doris  
 2004 *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- SEGATO, Rita Laura  
 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- TENORIO, Mauricio  
 1998 *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, Fondo de Cultura Económica, México.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz  
 2000 *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, Universidad Iberoamericana, México.  
 2007 *Historias secretas del racismo en México*, Tusquets, México.
- WARMAN, Arturo *et. al.*  
 1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.
- ZERMEÑO Padilla, Guillermo  
 2009 “Entre la antropología y la historia: Manuel Gamio y la modernidad antropológica Mexicana (1916-1935)”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (coords.), *Modernidades Coloniales: otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México, México.  
 2011 “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, El Colegio de México, México, pp. 283-318.

NOTA FINAL DEL AUTOR

El presente texto forma parte de las reflexiones que, a través del proyecto Conacyt (106823): “Estado e identidad nacional: indígenas y extranjeros en México”, he venido realizando. Debe mucho a la interlocución con Akuavi Adonon, Daniela Gleizer, Alejandra Leal, Sandra Rozental y Paula López Caballero. Agradezco, particularmente, a Zenia Yébenez por recordar que pensar es, también y sobre todo, moverse de lugar.