

ROJOS: UN FANTASMA QUE SIGUE RECORRIENDO LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA

Rojos: A Ghost that Continues to Haunt Mexican Anthropology

EMANUEL RODRÍGUEZ* & CHAAC GARCÍA**

Fecha de recepción: 17 de julio de 2021 – Fecha de aprobación: 19 de julio de 2022

Resumen:

El enfoque marxista es una disposición de proceder ante la realidad que trae consigo un corpus de conocimientos, herramientas, categorías y teorías para el análisis y la intervención en la realidad sociohistórica. Marxistas, comunistas o socialistas científicos/as seguidores de este enfoque, etiquetados genéricamente como *rojos*, proliferaron en la mayoría de las disciplinas sociales y en la antropología no fue la excepción. El presente artículo busca reflexionar sobre la trayectoria de las y los *rojos* en la antropología en México y la relación de este enfoque con la práctica antropológica contemporánea.

Palabras clave: antropología mexicana; marxismo; historia de la antropología.

Abstract:

The marxist approach is a disposition to proceed in the face of reality that brings with it a body of knowledge, tools, categories and theories for analysis and intervention in socio-historical reality. The reds, the name by which marxists, communists or scientific socialists were generically known, proliferated in most social disciplines and anthropology was no exception. This article seeks to reflect on the trajectory of the rojos in anthropology in Mexico and the relationship of this approach with contemporary anthropological practice.

Keywords: Mexican anthropology; Marxism; history of anthropology.

* Dr. Centro de Estudios Antropológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Grupo de Trabajo del Catálogo Latinoamericano de Tesis en Antropología Social, ALA. Correo-e: manu.rodriguez@politicas.unam.mx

** Dr. Centro de Estudios Antropológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Grupo de Trabajo del Catálogo Latinoamericano de Tesis en Antropología Social, ALA. Correo-e: chaac@politicas.unam.mx

Introducción: evolucionismo y marxismo a finales del siglo XIX

Las corrientes antropológicas desarrolladas por la burguesía que se difundieron como parte del pensamiento moderno/modernizador a finales del siglo XIX fueron el evolucionismo, el difusionismo y el romanticismo alemán. En diálogo crítico con ellas y con el pensamiento liberal en general, Karl Marx y Friedrich Engels, protagonistas del insurgente movimiento obrero comunista en Europa, elaboraron una teoría social —el materialismo histórico y dialéctico— que se interesó por las reflexiones evolucionistas de las comunidades primitivas realizadas por los precursores de la antropología (Morgan, Bachofen, Maine, Lubbock, etc.). Estos últimos, desde el campo del derecho, proponían una trayectoria lineal de evolución social de larga duración, así como determinados factores y dinámicas en torno al desarrollo de las formaciones sociales (Fábregas, 2003). Basados en estas teorías, aunque reformuladas críticamente, Marx y Engels postularon sus propios factores y dinámicas de (r)evolución social, lo que les permitió sostener, junto con todo el movimiento comunista de la época, que el capitalismo no era un estadio ahistórico y que podía ser derrocado para dar paso a un nuevo orden social. Esta conclusión sigue siendo, a la fecha, una de las ideas centrales del pensamiento marxista y que puede encontrarse, por ejemplo, en *El Manifiesto Comunista* (publicado en 1848; Marx, 1980).

Un antecedente de lo anterior son las reflexiones del propio Marx sobre las contradicciones entre las lógicas comunitarias y las lógicas privadas en sus notas periodísticas juveniles (“Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña”, publicados en la *Gaceta Renana*

en 1842; Marx, 1983). Lamentablemente, estas ideas no fueron desarrolladas en su totalidad porque Marx se enfocó en las investigaciones que más tarde se plasmarían en *El Capital* (publicado el primer tomo en 1867; Marx, 1979). No está de más señalar que, si bien sus reflexiones sobre la transformación sociohistórica se enmarcan en la tradición evolucionista del siglo XIX —de ahí que Marx inicialmente comparta las ideas en torno a la existencia de sociedades culturalmente superiores e inferiores, así como sobre cierto desarrollo unilineal de las mismas—, tanto él como Engels van a cuestionar firmemente estas ideas al final de sus vidas cuando retomaron sus estudios etnológicos (*Escritos y cartas sobre Rusia; Notas etnológicas; El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, entre otros), por lo que es un error de apreciación afirmar que el marxismo es un pensamiento determinista o una filosofía de la historia económica que propone una sucesión lineal de modos de producción (Hobsbawm, 1999).

Existen además dos elementos que eximen a Marx del determinismo histórico: en primer lugar, reconoce la existencia de sociedades no capitalistas (desaparecidas, desconocidas y en proceso de asimilación), que le permiten sustentar la presencia de diferentes modos de producción —de ahí su interés por los temas precursores de la etnología—; en segundo lugar, dado el carácter científico de los estudios realizados por Marx y Engels, hay que considerar que la sociedad comunista del futuro que proponían era (y sigue siendo) una hipótesis a comprobar y no un futuro predeterminado. En este sentido, también hay que mencionar que las reflexiones de Marx y Engels van a distanciarse significativamente del evolucionismo positivista burgués al proponer explicaciones de orden social —y no de orden natural— para los

fenómenos que ocurren en la sociedad, lo cual va a contribuir a la separación y conformación de dos campos científicos distintos a finales del siglo XIX: ciencias naturales y ciencias sociales, o dialéctica de la naturaleza y dialéctica histórica. Esta división se venía gestando desde tiempo atrás y dará lugar a un largo debate epistemológico a mediados del siglo XX entre liberales (naturalistas) y materialistas históricos (marxistas) –que se reflejará en la polémica entre Karl Popper y Theodor Adorno– (Popper *et al.*, 2008).

En México, las corrientes evolucionistas que se difundieron entre las élites fueron el naturalismo, luego el positivismo *comteano* en la época de Juárez y finalmente el *darwinismo-spenceriano* a inicios del porfiriato. Entre campesinos y obreros el naturalismo anarquista –también de corte evolucionista– se divulgó desde principios de la década de 1860, incluso antes que el marxismo. Por su parte, el *darwinismo-spenceriano* y el marxismo comenzaron a difundirse a la par en la década de 1880; el primero entre las élites (siendo su principal difusor Justo Sierra), mientras que el segundo, principalmente, entre grupos obreros y campesinos por medio de la prensa obrera, como *El Socialista*, dirigido por Juan de la Mata Rivera. Es en este periódico donde en 1884 se publica por primera vez en México *El Manifiesto Comunista* (Hart, 1974).

Esta breve viñeta del vínculo entre el marxismo y los albores de la práctica antropológica nos permite suscribir, parafraseando las palabras de Max Weber, que la mejor manera de reconocer la importancia de cualquier reflexión teórica en nuestra disciplina es ubicando la actitud que se adopta con respecto a Marx (Mitzman, 1969, cit. en Llobera, 1980). Esta postura se refuerza si tomamos en cuenta que en la antropología

(como en cualquier otra disciplina social) hay una lucha de clases entre las posiciones teóricas desde las que se realiza investigación¹.

Como lo veremos en los apartados a continuación, desde los albores del siglo XX, años en que el marxismo va coincidir con el nacionalismo revolucionario, pasando por los convulsos años sesenta y setenta, en los que se produce el llamado *quiebre* político-académico de la antropología mexicana, y hasta nuestros días, en las primeras décadas del siglo XXI, la lucha de clases entre posiciones teóricas ha marcado la historia de la antropología en México, batalla que se gestó desde las precursoras reflexiones sobre la diversidad cultural presentes en la antropología evolucionista de finales del siglo XIX en la que ya se discutía sobre el pasado y el futuro de la humanidad.

Nacionalismo y marxismo

Una de las concepciones más arraigadas en el pensamiento ilustrado de finales del siglo XIX y principios del XX es la de la ciencia como fuerza productora de la modernidad, el progreso y la nación. En esa concepción de la ciencia el marxismo coincidía con las corrientes evolucionistas, pues reivindicaba la intervención sobre la realidad social mediante la revolución, lo cual se debe a la idea de que el conocimiento científico es particularmente útil para progresar rápidamente hacia la modernidad, es decir, (r)evolucionar.

Las ideas sobre el mestizaje –neologismo ideado por Vasconcelos en los años veinte– serán retomadas por el indigenismo nacionalista que predominará en México en las décadas siguientes. La mezcla cultural como

sustento de una nueva “raza” tiene su origen en el pensamiento evolucionista *spenceriano* de Justo Sierra y Andrés Molina Enríquez. La influencia de Marx en estos autores es difícil de comprobar; es probable que Sierra conociera la obra de Marx, pero de lo que sí hay indicios es de que Molina Enríquez tuvo algún acercamiento (directo o indirecto) con el marxismo, pues en los esquemas de clase/raza desarrollados en su obra *Los grandes problemas nacionales* (2016 [1909]) colocó la lucha de razas y clases como principio ordenador de la historia. Esta concepción evidencia influencias del evolucionismo, el determinismo histórico geográfico y quizá del marxismo (Castañeda, 2001). El influjo de estas ideas no se va a acotar al indigenismo mexicano, pues existen indicios de que José Carlos Mariátegui, erudito del marxismo y principal exponente del indigenismo latinoamericano, conocía la obra de Molina Enríquez. Ambas referencias resultaron fundamentales para Mariátegui (2007), ya que en su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (publicado en 1928) es posible encontrar explicaciones sobre el problema del indio, la instrucción pública y el problema de la tierra que coinciden con lo planteado por Molina Enríquez dos décadas antes.

En un efecto boomerang los planteamientos indigenistas de Mariátegui fueron retomados por el Partido Comunista mexicano (PCM) durante los años treinta, pues reforzaban la línea descampesinista dictada por el marxismo ortodoxo soviético de la época. Una gran parte de los antropólogos militantes de ese partido suscribían la idea de que la emancipación de las masas indígenas en pro de un Estado socialista tenía como base el problema de la propiedad y la distribución de la tierra. Esto hizo que los antropólogos del PCM (encabezados por Berzunza

Pinto y Vicente Lombardo Toledano) identificaran a los indígenas principalmente como una clase social explotada, sin reparar en su composición étnica y su estructura político-jurídica como pueblos (López, 2019). No obstante, entre las y los *rojos* de la naciente antropología mexicana figuraron disidentes a estas ideas; tal es el caso de Gaudencio Peraza y Alfonso Fabila (alumno de Molina Enríquez), quienes, sin desmarcarse de su militancia comunista, defendieron y promovieron investigaciones sobre la autodeterminación de los pueblos y su derecho a la autonomía cuestionando con ello tanto a los indigenismos nacionalistas como a la ortodoxia marxista.

Las contradicciones y polémicas de las y los *rojos* en el marco de la naciente antropología mexicana tendrán como telón de fondo la exaltación del nacionalismo como estrategia para lograr la anhelada unidad nacional. Sin embargo, las ciencias sociales no fueron el único campo en disputa marxista en torno al proceso de consolidación estatal, pues también había divergencias entre, por ejemplo, muralistas, músicos, grabadores, escritores, políticos, militares y empresarios. Si en los años posteriores a la Revolución mexicana hubo una vertiente marxista en la antropología trabajando en las instituciones indigenistas del Estado, ello se debió especialmente a la temprana adhesión de intelectuales marxistas al nacionalismo revolucionario y su afán por el mestizaje del indio (indigenismo). En el campo artístico, literario e histórico, este afán es reforzado por un proyecto ideológico que se plasma en las obras de Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, Xavier Guerrero, Leopoldo Méndez, Tina Modotti, Frida Kahlo, Guadalupe Rivera, José Mancisidor, Luis Chávez Orozco, Rafael Ramos Pedrueza, Raúl Anguiano, Narciso Bassols, entre otros.

Por lo anterior, no es de extrañarse que durante el régimen cardenista destacados antropólogos, historiadores y artistas de tendencia marxista hayan participado directamente en la fundación de importantes instituciones dedicadas a la investigación y la difusión del conocimiento antropológico, así como para la intervención social: el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Indigenista Interamericano, la Escuela Nacional de Antropología (que posteriormente se convertirá en la ENAH), entre otras (Cámara, 2017). También durante el gobierno cardenista se acogió en el país, como parte del exilio español, a importantes pensadores ibéricos, varios de ellos marxistas, como Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces (Iliades, 2018), cuyos escritos y traducciones tuvieron gran influencia en la difusión del pensamiento marxista en México².

Para estos años, tanto a nivel formativo como en el campo aplicado, la relación entre el marxismo y la antropología tuvo grandes exponentes, pero este vínculo no se desarrolló de manera tersa. Las raíces de la antropología marxista³ en la recién creada Escuela Nacional de Antropología (1938), que sustituyó al Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional, se pueden rastrear en las primeras cátedras con esta orientación impartidas por Miguel Othón de Mendizábal y Paul Kirchhoff, las cuales estuvieron enfocadas al estudio de las clases sociales, los clanes y el Estado en las sociedades precapitalistas (García Mora, 1979, cit. en Jáuregui, 1997, p. 17). Además, en la misma escuela se organizaron círculos de estudio para discutir las obras etnológicas de Marx y Engels –mediante copias mimeográficas– y aplicarlas a reflexiones antropológicas

y arqueológicas enfocadas en el estudio de la estratificación social, la organización política y el surgimiento del Estado en las sociedades mesoamericanas (Jáuregui, 1997, p. 19). Es innegable que estas discusiones colectivas fueron fundamentales para que Kirchhoff acuñara el concepto de Mesoamérica, propuesto en 1943, sin olvidar que la reflexión antropológica sobre estos temas tiene el mérito de haber abordado debates que años después tomarían fuerza una vez que se difundieron los *Grundrisse* de Marx (opacados por la ortodoxia marxista y sin traducciones al español).

La contradictoria vinculación entre la investigación aplicada de corte indigenista y la prematura antropología marxista generó una confluencia entre marxismo, nacionalismo y antropología. Esta tríada no estuvo exenta de polémicas entre las y los *rojós* de los años cuarenta y cincuenta, pues si bien una parte de este grupo aplicaba “el análisis materialista” al estudio de la realidad social desde una perspectiva militante (Lagarde, 1974; Medina, 1974), otro bando suscribía que la práctica antropológica indigenista debía tener diálogos intermitentes con el marxismo, pues lo que predominaba en ella era el carácter integracionista y nacionalista de sus exponentes; tal es el caso de Othón de Mendizábal (Aguirre, 1992). En este último grupo también hubo quien promovió acercamientos con grupos militantes, lo cual sin duda influirá en su desempeño dentro del gremio, como es el caso de Lombardo Toledano y Julio de la Fuente. El primero participó en movimientos sindicalistas que suscribían un marxismo alineado a la Unión Soviética y reivindicaban el mestizaje indigenista, mientras que el segundo participó en agrupaciones como la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), que lo acercó al marxismo y lo llevó a

involucrarse en movimientos antiimperialistas, normalistas y agrarios, como el grupo RUTA y la Liga de Comunidades Agrarias, antes de adentrarse de lleno en la práctica antropológica indigenista (Báez Jorge, 1980).

La presencia de los *rojos* en la antropología mexicana tuvo su mayor auge, como lo veremos enseguida, entre las décadas de 1950 y 1980. La pugna por intentar establecer en qué momento emergió la antropología marxista fue parte de las luchas políticas de la época al interior del marxismo. De un lado estuvieron las versiones que sostenían que la antropología mexicana siempre mantuvo un diálogo con el marxismo; por el otro, se ubicaron quienes planteaban que su aparición y predominio se había dado a partir de la movilización estudiantil de 1968 y la consabida militancia marxista de un sinnúmero de estudiantes y docentes de antropología. Por nuestra parte, más que decantarnos por alguna de las dos posturas, creemos que habría que distinguir entre procesos y coyunturas, es decir, que si bien la ruptura de 1968 y sus efectos en años subsiguientes fue importante para la consolidación de una antropología marxista, esta no se habría dado sin la difusión y discusión temprana de textos marxistas en la primera mitad del siglo XX, lo que demostraría que las y los *rojos* en la antropología mexicana siempre han estado presentes y han tenido un gran impacto en los derroteros de la misma.

El quiebre político-académico de la antropología mexicana

Los años cuarenta y cincuenta fueron un período fundamental para la profesionalización de nuestra disciplina en todas sus áreas de profundización: antropología social, etnohis-

toria, arqueología, antropología física y lingüística. En estos años la posición teórica hegemónica al interior de la antropología mexicana fue el *indigenismo*, entendido, en al menos dos acepciones complementarias, como política de mestizaje impulsada por el Estado, por un lado, y como enfoque teórico –(re)productor de un imaginario social– sobre las comunidades y regiones indígenas, por el otro. Si bien algunos autores rastrean los orígenes de este segundo enfoque al período colonial⁴, su puesta en práctica en la antropología como propuesta teórico-política se dio después de la Revolución mexicana, con base en el evolucionismo *spenceriano*, el positivismo y, posteriormente, ciertos planteamientos del culturalismo y el estructural-funcionalismo (Aguirre, 1957). Las influencias de estas teorías en la práctica indigenista fueron objeto de polémica durante la crisis global de la antropología durante las décadas de 1960 y 1970 (Díaz-Polanco *et al.*, 1984), atizada por la denuncia de sus vínculos con el colonialismo y la aparición de movimientos etnopolíticos que cuestionaban la composición homogénea del Estado-nación. No obstante, aún hace falta retomar los estudios críticos del indigenismo para establecer otras influencias teóricas, entre ellas el marxismo, que lo nutrieron o matizaron en sus fines sociales, ya que si bien suelen considerarse marxismo e indigenismo como teorías contrapuestas, lo cierto es que la diferencia principal entre ambas corrientes radicaba en las perspectivas en torno a cómo debía ser la investigación-acción para hacer realidad el progreso. Esto también implicaría revisar críticamente su difusión en América Latina (entre 1940 y 1970) y su impacto en las políticas públicas de la región.

De acuerdo con lo anterior, la presencia de las y los *rojos* en la antropología mexicana tuvo

como telón de fondo a la teoría indigenista en su fase desarrollista. En consecuencia, un sector importante de antropólogos y antropólogas marxistas trabajó, como hemos dicho antes, en la puesta en marcha de las políticas indigenistas del Estado mexicano. Esto generó una paradoja en la práctica antropológica de aquellos años, pues las y los *rojos* se encontraron en medio de dos frentes: adentrándose en el marxismo y la militancia, por un lado, y obligados a poner en práctica su conocimiento mediante acciones indigenistas, por el otro. Entre los *rojos* que se abrían paso en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), dedicados a fomentar los vínculos de la antropología con el marxismo, destacan Ricardo Pozas y Alejandro Marroquín, quienes impartían cursos con una clara orientación marxista. Al mismo tiempo, en la antropología militante, específicamente en círculos de estudio sobre la obra de Marx y Engels, comenzó a hacerse presente la promoción de “una antropología participativa, nacionalista y antiimperialista” (Navarrete, 1991, p. 3, cit. en Jáuregui, 1997, p. 19).

El creciente interés militante de las y los *rojos* potenció las críticas a las políticas indigenistas y a sus fundamentos teóricos (culturalistas y funcionalistas). Esto se acentuó con la crisis que enfrentó el sistema político mexicano ante la movilización estudiantil de 1968. El preludio al quiebre político de la antropología mexicana estuvo caracterizado por debates críticos que transcurrían entre la ENAH, la Escuela de Economía y la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Tal contexto hace suponer que el diálogo entre la antropología y el marxismo influyó en la práctica antropológica de estas dos casas de estudio desde aquellos años. Sin embargo, las contradicciones no se hicieron

esperar, pues desde el marxismo destacaron posiciones como la de Gunder Frank (1969), que atacaba a la antropología liberal y apostaba por una antropología militante, mientras que, por otro lado, el diálogo entre Rodolfo Stavenhagen (1963, 1965) y Pablo González Casanova (1963) contribuyó a determinar que el colonialismo también acontecía al interior de las sociedades nacionales y estaba vinculado a procesos de dominación étnico cultural y de clase⁵. La reacción de los indigenistas a estas posiciones estuvo a cargo de Alfonso Villa Rojas (1969), quien defendió la responsabilidad social de los científicos sociales en la antropología aplicada. Estas contradicciones se expresaron en tres posiciones políticas que sostuvieron entre sí una lucha de clases teórica al interior de la antropología mexicana: i) las antropologías militantes de carácter marxista, ii) las antropologías progresistas de carácter etnopopulista, y iii) las antropologías liberales de carácter estatal⁶.

En los años setenta, todas las formas de hacer antropología estuvieron vinculadas, de alguna manera (a favor o en contra), con el marxismo, debido a lo cual esta corriente dejó de ser una tendencia principalmente política para convertirse también en una posición académica desde la cual se cuestionaban los procesos de aculturación, las relaciones coloniales y de explotación, y la construcción ideal de su sujeto histórico por excelencia: “el indio”. Un libro emblemático que da cuenta no solo del malestar en la antropología mexicana de esa época, sino también de la crítica a las teorías que orientaban las investigaciones de carácter indigenista es *De eso que llaman antropología mexicana*, con textos de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera y Enrique Valencia

(Warman et al., 1970). Esta obra, según García Mora y Medina (1983), marca un punto de quiebre político al interior de la antropología en el país, que tuvo varios antecedentes y consecuencias: en primer lugar, un contexto mundial de agitación política e intelectual (cuyo germen es la Guerra Fría, la guerra en Vietnam, la Revolución cubana y las luchas de liberación en África, Asia y Latinoamérica) (Jáuregui, 1997); en segundo, las críticas al modo de producción del conocimiento antropológico (enfocadas a los paradigmas teóricos que fundamentaban su práctica: el culturalismo y el funcionalismo) (Stavenhagen, 1971); en tercero, el cuestionamiento a su estructura institucional (donde predominaban prácticas de corrupción, clientelismo, centralismo, censura y autoritarismo) (Pozas, 1983); en cuarto, su acción integradora de los pueblos indígenas al sistema capitalista (denunciada en la Declaración de Barbados I y II) (Bonfil Batalla, 1981); y quinto, la promoción de una ideología nacionalista que niega la diversidad (proceso sustentado mediante el colonialismo interno y la negación de derechos colectivos para los pueblos) (Medina, 1976).

Todo lo anterior promovió acalorados debates entre las antropologías vinculadas al marxismo, ya que al interior de este había quien reflexionaba en torno a la situación colonial del indio en términos puramente culturales dejando de lado la cuestión de las clases sociales (Bonfil Batalla y compañía), mientras que en contraposición, emergerán las perspectivas autonomistas que identifican a los pueblos indígenas como entidades vinculadas a la formación capitalista y a la sociedad nacional (encabezadas por Díaz-Polanco y López y Rivas). Esto sin olvidar a los indigenistas, quienes intentaron refutar los cuestionamientos emanados desde el marxismo utilizando el argot del materialismo

histórico para justificar su praxis antropológica (Aguirre Beltrán⁷). Estas discrepancias se trasladaron a los marcos institucionales que cobijaban la práctica antropológica de la década de 1970, pues los indigenistas ortodoxos, con Aguirre Beltrán a la cabeza, se posicionaron al frente de las instancias indigenistas promoviendo una antropología liberal, a la par que cuestionaban la poca aplicación antropológica de las corrientes marxistas, anarquistas y etnopopulistas. Por su parte, entre las y los *rojos* comenzaron a aparecer matices por lo que hubo quienes, enunciando una posición liberal progresista, accedieron a puestos gubernamentales con el objetivo de implementar políticas populistas, como sería el caso de Bonfil Batalla, Nahmad, Novelo, etc.; otros que enarbolaron la existencia de una antropología marxista comprometida con las luchas interétnicas y la autonomía, como López y Rivas, Alicia Castellanos, Díaz-Polanco, etc.; finalmente, hubo un grupo que ponderó el estudio y la enseñanza del marxismo ortodoxo a raja tabla en la ENAH, relegando toda reflexión antropológica.

Las diversas posiciones entre la antropología, el marxismo y el indigenismo desarrollista contribuyeron, por un lado, a diversificar las líneas de estudio de nuestra disciplina y sus espacios formativos en pro de una *nueva antropología*⁸. Por otro, a nivel institucional, marcaron el inicio de un posicionamiento paradójico de las y los *rojos* frente al Estado, al grado que, parafraseando a Bonfil Batalla (1988), la antropología marxista no sabrá si divorciarse del maridaje estatal, vivir una relación tóxica con las instituciones desde las que sus exponentes realizaban críticas o refugiarse en el naciente academicismo productivista. En el contexto de esa pugna es que hay que entender la afirmación de ciertos arqueólogos marxistas, como

Manuel Gándara, Fernando López e Ignacio Rodríguez (1985), de que la posición teórica del marxismo no solo integra la teoría gnoseológica y el materialismo histórico, sino, también y sobre todo, la postura política.

El diálogo entre el marxismo y la antropología también tuvo influencia en la expansión y la descentralización de las instituciones antropológicas del país en la década de 1970 con la creación del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), luego Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); los departamentos de Antropología en la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Autónoma de Yucatán, la Universidad Veracruzana y el Colegio de Michoacán, hasta llegar a más de una veintena de centros académicos vinculados con la práctica antropológica. Estos espacios fueron ideados, en parte, a fin de integrar a un amplio sector de antropólogos y antropólogas a la función pública (principalmente, en los centros coordinadores regionales y los recintos vinculados a culturas populares y acciones gubernamentales relacionadas con el tema agrario), para que tuvieran la posibilidad de realizar investigaciones críticas e intervención social.

Lo anterior tuvo efectos paradójicos en los derroteros de la antropología mexicana, ya que los encargados de cada centro promovieron sus enfoques teóricos como nuevas corrientes de la antropología, las cuales se detallarán más adelante. También, se incentivó la ruptura del monopolio ideológico/académico que tenían los antropólogos del Estado (aunque estos conservaron el poder político y el reconocimiento académico hasta su muerte), lo que dio lugar a

un torrente de diversificación teórica y temática que se mantiene hasta la fecha. No obstante, el Estado continuó siendo el principal soporte económico de las investigaciones antropológicas, lingüísticas y arqueológicas a través de las universidades públicas y, en particular, del INAH, lo que ha dado lugar a constantes luchas en defensa de las labores sustantivas de los centros de investigación, pues el control presupuestal ha sido el principal mecanismo de coerción por parte del Estado para limitar la crítica antropológica.

En el marco de los debates en torno a la continuidad de una antropología marxista, una de las consecuencias de la fundación de múltiples centros de enseñanza fue la dispersión de las y los *rojos*, con sus diversas y divergentes posiciones teóricas, en estos espacios académicos. Esta fragmentación promovió un archipiélago marxista dentro de la antropología mexicana, pues las y los colegas que lo conformaban asumieron este enfoque como herramienta de análisis científico de la realidad. A nivel metodológico, el marxismo impactó en la práctica antropológica, pues sus exponentes usaron la etnografía como método de contraste entre la realidad concreta y las teorías marxistas. Esto derivó en el “descubrimiento” de una realidad social mucho más compleja que la simple división entre burguesía y proletariado; es decir, que fue a partir de las reflexiones hechas por las y los *rojos* de los años setenta y ochenta que se hicieron visibles otros sujetos de la sociedad nacional hasta ese entonces no estudiados, como los obreros y campesinos, las mujeres, los afrodescendientes, la diversidad sexogenérica, las niñas y los niños, el estudiantado, las juventudes y muchos más, todos ellos grupos con identidades diferenciadas y prácticas concretas⁹, lo que coincidió con el surgimiento

de la *New Left* y de movimientos sociales con reivindicaciones sectoriales específicas.

De acuerdo con Jáuregui (1997), quien ha escrito el mejor recuento sobre la antropología marxista entre 1924 y 1996, se pueden identificar tres etapas en ese período: una inicial (1924-1968), una de auge (1968-1987) y una de permanencia (1987-1996). Esta última podría no haber concluido en 1996, puesto que el corte es arbitrario, dado que es la fecha de realización del artículo, por lo que a *posteriori* podemos afirmar que es una etapa que se ha prolongado hasta la actualidad y que sugerimos denominar como de crisis y renovación del marxismo. Derivado de lo anterior hemos podido identificar, siguiendo a Jáuregui, que de 1968 a la fecha múltiples corrientes marxistas se han hecho presentes, entre las que destacan la soviética o de manual, la *althusseriana*, la *gramsciana*, los campesinistas, etc. Cada una de ellas ha sostenido distintas posturas sobre la relación entre la antropología y el marxismo, pues mientras unos reivindicaban la superioridad del marxismo sobre la antropología, había quienes proponían la colaboración entre ambos o, en su defecto, la separación u combinación disociada entre una y otra (Fábregas, 1977).

Estudios como el de Jáuregui (1997), en los que a partir de palabras que aparecen en los títulos de tesis, tales como marxismo, capitalismo, clases sociales, trabajo, fuerzas productivas, ideología, economía campesina, explotación, hegemonía, movimiento o lucha obrera, acumulación del capital, trabajadores, entre otros, se identifican distintas temáticas con corrientes marxistas, las cuales habrían sido relevantes en la década de 1970 y 1980. Estas han hecho posible la identificación de subcampos de investigación en la antropología

mexicana: los estudios sobre el campesinado, la antropología económica, los grupos étnicos, los movimientos obreros y sindicales, la antropología política, los derechos indígenas y la antropología jurídica, la cuestión urbana, los estudios sobre la mujer –luego convertidos en antropología feminista–, la crítica al indigenismo y los estudios etnohistóricos y de educación. También pueden encontrarse una diversidad de estudios en los que se abordan temas marxistas en los subcampos antes mencionados, sin que dichos estudios se apeguen al marxismo como principal enfoque teórico¹⁰, lo que reitera la diversidad teórica existente al interior de la antropología mexicana.

Una explicación de las altas y bajas, arriba expuestas, sufridas por la antropología marxista después de 1968, la encontramos en Gándara, López & Rodríguez (1985), quienes sostienen que si bien en los años sesenta la adopción del marxismo en la antropología se dio como consecuencia de una insatisfacción política al interior de las instituciones indigenistas del Estado, en los años ochenta, el florecimiento de los estudios marxistas y de temáticas marxistas en la antropología se debió a una insatisfacción principalmente académica. Esto los lleva a afirmar que más que enarbolar una antropología marxista sería mejor hablar de antropólogos y antropólogas influenciados por el marxismo, lo cual tiene sentido si consideramos al marxista como un pensamiento que no solamente propone una explicación distinta de la realidad sociohistórica mediante categorías de análisis específicas, sino que también lucha por transformar la realidad impuesta por el capitalismo y la ciencia liberal. Por esta razón es posible que la antropología haya encontrado en el marxismo una herramienta para enfrentar su malestar interno (ante las críticas de ser una

ciencia a favor del colonialismo) y para realizar la transformación de las condiciones sociales que lo causan. En consecuencia, al hablar de una antropología marxista tendríamos que considerar la influencia de la antropología en el pensamiento marxista, pues gracias a esta vinculación nuestra disciplina pudo cuestionar al determinismo económico, el nacionalismo, el colonialismo, etcétera.

Finalmente, se debe tomar en cuenta que lo ocurrido entre 1968 y 1992 fue una época de aguda crisis mundial, consecuencia de la Guerra Fría y las luchas de liberación nacional, lo cual exigía compromisos políticos irrenunciables (incluida la salida conservadora que apostaba a la neutralidad) a cualquier integrante de nuestro gremio. No obstante, el reclamo de este compromiso en las filas de la antropología marxista produjo una desbandada de las filas militantes del marxismo, sobre todo tras la caída del muro de Berlín (1989) y de la URSS (1992), que se va a exacerbar con la llegada de nuevos enfoques epistemológicos (como el posestructuralismo, el giro cultural, el giro lingüístico) influenciados, paradójicamente, por el marxismo crítico de algunos años antes. Esto diluirá el diálogo entre marxismo y antropología, ante lo cual resulta pertinente preguntarnos: ¿dónde quedaron las y los *rojos* en la antropología mexicana de los últimos años?

La lucha de clases teórica en la antropología contemporánea

El balance de las investigaciones antropológicas realizadas en las últimas tres décadas (de 1992 a la fecha) que vinculan los problemas de la antropología con las perspectivas del marxismo (arriba expuestas y las reconfiguraciones reali-

zadas por nuevos exponentes) desborda los objetivos de este artículo. Sin embargo, un acercamiento general al estado del arte de la antropología marxista contemporánea debe contextualizarse en el marco de una nueva fase de la lucha de clases teórica, la cual emergió a finales de los ochenta con los giros interpretativos y el auge de las corrientes posmodernas y posestructuralistas. Estos enfoques teóricos enarbolaron el fin de los metarrelatos (incluyendo el marxismo y su proyecto político: el comunismo) y la decadencia de las teorías de largo alcance que buscaban explicar la totalidad social, ya sea para sostenerla o para transformarla. Vale decir que la llamada crisis del marxismo no solo aconteció en el plano teórico, sino que fue reforzada por el cuestionamiento de sus referentes prácticos (la caída de los países socialistas) al no lograr consolidar los anhelados proyectos comunistas.

Otro argumento bajo el cual fue atacado el enfoque marxista en antropología es la “insuficiencia” conceptual para analizar las emergentes lógicas culturales globales, pues las nuevas perspectivas de nuestra disciplina postulaban que las dicotomías clásicas del marxismo ortodoxo (al parecer el único reconocido por la crítica de los enfoques “pos”) no permitían identificar la amplia gama de actores sociales y sus múltiples identidades. A nivel teórico-metodológico, esto implicó la banalización de la mayoría de los andamiajes conceptuales bajo la idea de que ahora las categorías teóricas ya no se encontraban circunscritas a metarrelatos o proyectos políticos, sino que funcionaban de manera ecléctica y operativa bajo la idea de ser una “caja de herramientas”. El efecto más notable de esta lucha de clases teórica en la antropología mexicana contemporánea es la constante modificación curricular

de los planes y programas de estudio de los principales centros de enseñanza antropológicos a finales de la década de 1990 y en los albores del siglo XXI. Una constante de estos cambios es la eliminación de asignaturas vinculadas con la enseñanza del marxismo o de temáticas investigadas mediante sus categorías¹¹. Vale decir que para nada sería conveniente regresar a esquemas de exclusión donde solo se enseña y promueve un enfoque teórico, pero consideramos que si enseñar solamente marxismo empobreció la reflexión antropológica como aseguran sus detractores, dejarlo fuera de los enfoques contemporáneos debilita de la misma manera nuestra disciplina a nivel teórico-práctico.

La crisis experimentada por la antropología marxista en la década de 1990 suscitó que este enfoque de investigación fuera relegado por algunos de sus antiguos entusiastas, pero sobre todo fuese declarado obsoleto por sus férreos detractores, lo que curiosamente ha coincidido con una época en la que el capitalismo extiende sus reales por cada rincón del mundo, dando lugar a una reestructuración profunda de las relaciones sociales, lo que ha provocado un aumento de la desigualdad social en todos los países y una penetración del sistema en “las dimensiones más íntimas de nuestras vidas” (Moreyra, 2007, p. 27). Sin embargo, vale la pena preguntarse: ¿en verdad ha disminuido el peso del marxismo en la antropología mexicana? O por el contrario, ¿presenciamos la reconfiguración de una vieja pugna, acontecida ahora entre antropologías interpretativas y antropologías marxistas? En lo personal, consideramos que el marxismo mantiene su vigencia pues no ha permanecido estático y es una de las corrientes con las que se sigue haciendo antropología crítica en el

marco de una lucha de clases teórica. El propio contexto sociopolítico mexicano de finales del siglo XX nos ayuda a sustentar nuestro supuesto, pues a partir de 1994, con la insurgencia zapatista, se abrió un período de reivindicación de los vínculos militantes y comprometidos de la disciplina con las luchas de los pueblos originarios y los grupos subalternos¹² (López y Rivas, 2010a). En el marco de este suceso, diversos enfoques del marxismo han discutido de manera crítica los emergentes procesos globales que articulan las identidades y las políticas multiculturales (Díaz-Polanco, 2006), así como la relación entre antropología y racismo en México (Castellanos, 2000).

La huella de las y los *rojos* en los procesos formativos de los múltiples centros de enseñanza antropológica es evidente en la producción de investigaciones que, al menos por lo que manifiestan los títulos de las tesis, retoman el enfoque marxista o atienden temáticas relacionadas con este. Una mirada a la gran producción de tesis de licenciatura y posgrado de los años 1992 a 2020 (período no considerado por Jáuregui), utilizando el Catálogo de Tesis en Antropología Social-México¹³, confirma la vigencia de la perspectiva marxista en la antropología mexicana hasta hoy día, pues en sus títulos de decenas de ellas destacan términos (categorías) como comunidad campesina, luchas y resistencias autonómicas, dinámicas de descolonización, procesos de despojo y acumulación por desposesión, nuevas formas de explotación, aburguesamiento urbano o procesos de gentrificación, adelgazamiento del Estado y de sus servicios públicos, flexibilización y precarización del trabajo, desigualdades interdependientes (a nivel de clase, raza y género), entre otras. Estas temáticas no solo son abordadas desde el marxismo, pero todas

parten de los análisis generados por la antropología marxista.

Lo anterior muestra que no es necesario resucitar la relación entre antropología y marxismo, pues este vínculo nunca feneció –al menos en las investigaciones realizadas por las y los jóvenes que se han formado en lo que queda de los archipiélagos marxistas de nuestra disciplina–. Sin embargo, no por ello es menos cierto que hoy día existen pocas y pocos integrantes de nuestro gremio que se siguen reivindicando como marxistas. Una posible respuesta a esta invisibilización la encontramos en la disyuntiva profesional que impera actualmente en nuestra práctica y que ha reconfigurado la paradoja que ya advertían las y los antropólogos marxistas en los ochenta. En efecto, el abanico de opciones laborales se ha reducido debido a la reconfiguración neoliberal del Estado y los consiguientes recortes presupuestales a las instituciones antropológicas, proceso que

nos ha colocado ante el dilema de tener que optar entre realizar investigaciones colaborativas –aunque en su mayoría bajo esquemas laborales inestables y precarios– o deambular por el academicismo productivista.

Queda pendiente realizar un balance más detallado para ver cuál de estas posiciones predomina o si existen niveles intermedios. No obstante, el objetivo de este artículo radica en destacar que la relación entre el marxismo y la antropología sigue vigente, aunque ha tenido períodos donde fue más intensa, al grado que predominó en la investigación, los procesos formativos y la praxis política –es el caso de la antropología durante el cardenismo y en la época del quiebre político de nuestra disciplina en los años sesenta y setenta–. Quizá estamos en una buena coyuntura para que la antropología marxista vuelva a tomar nuevos aires y recupere su vocación para enfocar sus críticas a la solución de los grandes problemas (pos)nacionales.

Notas

¹ En los recuentos históricos de la antropología mexicana es necesario reivindicar y destacar el papel de las antropólogas tanto en la producción teórica como en la militancia política. Esta empresa debe ser realizada desde una posición reflexiva por parte de camaradas interesadas en el tema. Por ello, en el presente artículo analizamos de manera general los principales debates en torno a la antropología marxista y nos aventuramos a escribir sobre las antropólogas y los antropólogos *rojos* esperando que en un futuro surja un estudio realizado por alguna colega (marxista o no marxista) que analice históricamente la influencia de esta corriente teórica en la práctica antropológica del país realizada por mujeres. En este sentido, hay que decir que los sesgos en el abordaje son responsabilidad de los autores.

² Entre los exiliados españoles llegaron varios jóvenes, algunos de ellos ya formados como antropólogos, otros se formarán en México y con el paso del tiempo se convertirán en destacados profesionales de la antropología, como Ángel Palerm, Claudio Esteva Fabregat, Pedro Armillas, Pedro Carrasco, y Juan Comas.

³ Retomando a Jesús Jáuregui, entendemos la antropología marxista como cualquier esfuerzo, desde nuestra disciplina, “que ha vinculado los problemas de la antropología con las perspectivas del marxismo” (Jáuregui, 1997, p. 15).

⁴ De acuerdo con Luis Villoro (1950), los antecedentes del indigenismo se remontan al siglo XVI con los estudios realizados por los frailes Sahagún, Motolinía, Olmos, Durán, entre otros. Cf. Warman (1970), quien afirma que la antropología nace debido a las necesidades de la expansión colonial europea a partir del siglo XIV.

⁵ El colonialismo interno es una categoría en la que coinciden distintos investigadores en múltiples lugares del mundo a la vez. Tal es el caso del sociólogo estadounidense C. Wright Mills, a quien González Casanova (1963, 1965, 1969) atribuye la “invención” del término y de quien dice retomarlo, aunque por su parte Stavenhagen (1963), a quien también se le atribuye la copaternidad de este, afirma que es un concepto que él retomó de los análisis sobre el colonialismo francés en Argelia que se producían por esa misma época, lo cual es probable pues antropólogos franceses, argelinos

o martiniqueses, como George Balandier (1951) o Frantz Fanon (1961), estaban haciendo, por esos años, contribuciones importantes a la construcción de la categoría de colonialismo interno. Otros autores, como Guillermo Bonfil Batalla (1972), Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, entre otros, también nutrirán esta categoría y las discusiones en torno a ella, dándole forma a uno de los aportes de la antropología mexicana a la antropología mundial.

⁶Las hemos enunciado en plural dado que al interior de cada una hay diversas corrientes que interpretan de manera divergente sus fundamentos teóricos-políticos. Cf. Nahmad (1988), quien propone la existencia de tres corrientes orientadas por tres distintas teorías: a) teoría de la aculturación integrativa, b) teoría de la lucha de clases y la dependencia, y c) teoría de la evolución multilineal, la descolonización y la autonomía. Cf. Aguirre Beltrán (1977), quien afirma que en la época de este debate convivían en la ENAH tres corrientes, a saber: 1) antropología liberal burguesa, 2) antropología de la liberación marxista y 3) antropología libertaria, ácrata.

⁷Aguirre Beltrán tiene varios textos de orientación marxista, pero fue duramente atacado por otras corrientes marxistas por defender el indigenismo de Estado. El maestro Carlos García Mora asegura que Aguirre Beltrán se consideraba a sí mismo marxista, así se lo habría comentado mediante comunicación personal.

⁸En esos años surgirá la revista *Nueva Antropología*, donde quedarán plasmados los debates en torno a las nuevas perspectivas que seguirá nuestra disciplina y sus polémicas con las viejas tradiciones.

⁹Incluso dentro de las dicotomías clásicas, como burguesía/proletariado, se matizaron las particularidades registradas etnográficamente con la configuración de categorías que daban cuenta de estas. Así, la clase dominante (la burguesía) se diferenciaba según el gremio y el contexto productivo —es el caso de la minera, comercial, agroindustrial, entre otras—; en lo que respecta al sujeto histórico por excelencia (el gremio obrero), se contextualizaba dependiendo del proceso productivo y el contexto cultural donde se desarrollaba —es el caso de las maquiladoras, las y los jornaleros o los prestadores de servicios—. Además, empezaron a surgir diversas posiciones en torno al tema del campesinado, la migración campocidad, pero sobre todo emergió una antropología marxista feminista que se centró en el papel de las mujeres en los procesos sociales. Este cambio epistemológico impactó a la disciplina antes que los giros “posmodernos” sucedidos a partir de los años ochenta y sobre todo a final del milenio.

¹⁰Para conocer un listado de autores y temáticas marxistas presentadas entre 1924 y 1996 recomendamos la lectura del ensayo

de Jáuregui (1997) sobre la antropología marxista en México.

¹¹Una mirada general a los planes y programas de las diversas licenciaturas en antropología impartidas en México muestra la existencia de materias residuales enfocadas a la enseñanza del marxismo, así como el tránsito de procesos formativos cimentados en el estudio de las corrientes teóricas nacionales de la antropología al estudio general de procesos o diseños teóricos que dependen directamente del enfoque del docente que la imparte.

¹²La relación entre antropología marxista y neozapatismo ha sido cercana desde de los Diálogos de San Andrés realizados en 1995, en los que como asesores del grupo rebelde participaron muchos antropólogos y antropólogas marxistas. Recordemos que para las y los antropólogos de la década de 1940 la liberación del indio era ante todo una liberación económica, de clase, en ello no había discusión entre marxistas e indigenistas. En lo que no había acuerdo, sin que pueda asociarse el marxismo a una de las corrientes, es si en ese proceso de liberación los indígenas debían abandonar su cultura y asumir una identidad cultural mestiza y mexicana, ser asimilados por la cultura hegemónica (asimilacionismo), o si habían de integrarse a la sociedad y la cultura mexicana sin perder su especificidad cultural (integracionismo). Con la insurrección zapatista de 1994 el debate deja de ser ese para dar paso a la discusión en torno a la autonomía y la nación, una propuesta de acción en la que se considera que la liberación de las clases explotadas y, en particular, de las poblaciones originarias, debe darse también en términos de una liberación de las potencialidades de su propia cultura, entendida no solo como descolonización, sino como un ejercicio de creatividad cultural para la resolución de los problemas socioeconómicos y políticos que les aquejan, tema del que ya había hablado Aguirre Beltrán (1967). Esta creatividad solo puede darse plenamente en un contexto de independencia, autonomía y autodeterminación, de ahí el conflicto con los estados mononacionales y el surgimiento de alternativas autonomistas y plurinacionales, que rebasa las discusiones propuestas por el indigenismo participativo de la década anterior (López y Rivas, 2010b, 2011, 2014).

¹³El Catálogo de Tesis en Antropología Social-México es resultado del proyecto “Formación antropológica en México 2017-2018” del CIESAS, coordinado por Roberto Melville y realizado con el apoyo de las instituciones afiliadas a la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA) Este catálogo registra tesis desde 1945 a la fecha. Puede consultarse en: <https://mx.antropotesis.alterum.info>

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G.** (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (1967). *Regiones de refugio*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. (1977). El indigenismo y la antropología comprometida. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)* 48, 33-59
- _____. (1992). *Obra antropológica: XI. Obra polémica*. México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- Báez-Jorge, F.** (1980). Introducción. En G. Aguirre Beltrán et al., *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Balandier, G.** (1951). La situation coloniale: Approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, 44-79.
- Bonfil Batalla, G.** (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-125.
- _____. (1981). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- _____. (1988). ¿Problemas conyugales?: Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México. *Boletín de Antropología Americana*, 17, 51-61.
- Cámara, F.** (2017). *Difusión cultural del Museo Nacional de Antropología*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Castañeda, R.** (2001). Ideas sobre el papel de la historia en el pensamiento de Andrés Molina Enríquez. *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 51, 193-204. Recuperado de <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/510>
- Castellanos, A.** (2000). Antropología y racismo en México. *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 4, 53-79.
- Díaz-Polanco, H.** (2006). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Díaz-Polanco, H. et al.** (1984). *Indigenismo, modernización y marginalidad: Una revisión crítica*. México: Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos.
- Fábregas, A.** (1977). El marxismo como antropología. *Nueva Antropología*, 2(8), 47-62.
- _____. (2003). Un Krader desconocido. *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 13, 192-199.
- Fanon, F.** (1961). *Les damnés de la Terre*. París: Maspéro
- Gándara, M., López, F. & Rodríguez, I.** (1985). Arqueología y marxismo en México. *Boletín de Antropología Americana*, 11, 5-17.
- García, C. & Medina, A. (Eds.)**. (1983). *La quiebra política de la antropología social en México: La impugnación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Casanova, P.** (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 6(3), 409-434.
- _____. (1965). *La democracia en México*. México: ERA.
- _____. (1969). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Gunder Frank, A.** (1969). La sociología del desarrollo y el subdesarrollo de la sociología. *Revista De Ciencias Sociales*, 3, 269-331
- Hart, P.** (1974). *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Hobsbawm, E.** (1999). Introducción. En K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas* (pp. 9-67). México: Siglo XXI.
- Iliades, C.** (2018). *El marxismo en México: Una historia intelectual*. México: Taurus.
- Jáuregui, J.** (1997). La antropología marxista en México: Sobre su inicio, auge y permanencia. *Inventario Antropológico*, 3.
- Lagarde, M.** (1974). El concepto histórico del indio: Algunos de sus cambios. *Anales de Antropología*, 11.
- Llobera, J.** (1980). *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Barcelona: Anagrama.
- López, F.** (2019). El PCM y los derechos indígenas. *La Jornada*, 4 de diciembre.
- López y Rivas, G.** (2010a). *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos*. México: Ocean Sur.
- _____. (2010b). Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios. *Rebelión*, 29 de mayo. Recuperado de <https://rebellion.org/tesis-en-torno-a-la-autonomia-de-los-pueblos-indios/>
- _____. (2011). Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México. En E. Adamovsky et al., *Alternativas de emancipación al capital y al Estado* (pp.103-115). México: Sísi, Jóvenes en Resistencia Alternativa, Bajo Tierra.
- _____. (2014). *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*. México: Ocean Sur.
- Mariátegui, J. C.** (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: ERA.
- Marx, K.** (1979). *El Capital: Crítica de la economía política* (P. Scaro, Ed.). Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1980). *El Manifiesto del Partido Comunista, 1848*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- _____. (1983). *En defensa de la libertad: Los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843* (J. L. Vermal, Trad.). Valencia: Fernando Torres.
- Medina, A.** (1974). ¿Etnografía o literatura?: El caso de Benítez y sus indios. *Anales de Antropología*, 11, 109-140.
- _____. (1976). Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana. *Anales de Antropología*, 13(1), 217-231.
- Molina Enríquez, A.** (2016 [1909]). *Los grandes problemas nacionales*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Moreyra, B.** (2007). La historia social más allá del giro cultural: Algunas reflexiones. *Cuadernos de Ideas*, 10, 7-38.
- Nahmad, S.** (1988). Corrientes y tendencias de la antropología aplicada en México: Indigenismo. En L. Arizpe (Coord.), *Teoría e*

investigación en la antropología social mexicana (pp. 15-41). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa.

Popper, K. et al. (2008). *La lógica de las ciencias sociales*. México: Colofón.

Pozas, R. (1983). La antropología y la burocracia indigenista. *Boletín de Antropología Americana*, 8, 169-186.

Stavenhagen, R. (1963). Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, 6(4), 63-104.

_____. (1965). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En R. Stavenhagen, E. Laclau & R. Marini, *Tres ensayos sobre América*

Latina (pp. 7-65). Barcelona: Anagrama.

_____. (1971). Cómo descolonizar a las ciencias sociales. En *Sociología y subdesarrollo*, 37-64. México: Nuestro Tiempo.

Villa, A. (1969). En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas. *América Indígena*, 29, 787-804.

Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

Warman, A. et al. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Wright, C. (1963). The problem of industrial development. En I. Horowitz, *Power, Politics and People: the collected essays of C. Wright Mill* (pp. 150-151). Oxford: Oxford University Press.