

ISSN1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 11, NÚMERO 31, MAYO-AGOSTO, 2004



Raza, fobias e intolerancias

NUEVA ÉPOCA VOLUMEN 11, NÚMERO 31, MAYO-AGOSTO, 2004

Presentación

Pablo Yankelevich

DOSSIER

- *La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia*
Enzo Traverso
- *El científico frente a la "crisis" de la civilización. Una aproximación a La incógnita del hombre de Alexis Carrel*
Andrés H. Reggiani
- *¿Quiénes deben procrear? Los médicos eugenistas bajo el signo social (México, 1931-1940)*
Marta Saade Granados
- *Ni blancos ni negros: mexicanos. El papel de la Patrulla Fronteriza estadounidense en la definición de una nueva categoría racial. 1924-1940*
Kelly Lytle Hernández
- *Nación y extranjería en el México revolucionario*
Pablo Yankelevich

MISCELÁNEA

- *El indigenismo como antropología aplicada, algunos apuntes a contrapunto*
José Palacios Ramírez
- *Una aproximación teórica a James C. Scott*
Mercedes Henríquez y España
- *Paradojas de la historia ejidal: El Llanito, Dolores Hidalgo, Guanajuato, 1930-1960*
Manola Sepúlveda Garza

- *Presencia de esterilidad: actores o sujetos en la actualidad*
Mayra L. Chávez-Courtois
- *Homosexualidad y género*
Magali Díaz Álvarez
- *Mente, intencionalidad y autopoiesis.*
Una heurística antropológica
Jorge H. Flores Trejo

PRESENTACIÓN

La raza no es un dato espontáneo de la percepción y del conocimiento, es una idea construida, lentamente construida, a partir de elementos que pueden ser tanto rasgos físicos como costumbres sociales, que pueden ser tanto particularidades de orden lingüístico como instituciones jurídicas, y que agrupados bajo el nombre de raza, se homogeneizaron bajo el supuesto de que todas estas cosas respondían en definitiva a fenómenos biológicos. Esta idea, extremadamente poderosa en una sociedad dominada por la sacralización de la ciencia, terminó por imponerse como una noción jurídica, mediante la cual se legalizaron las diferencias raciales, se normaron políticas estatales y aún más, se organizaron Estados que usaron esta categoría para segregar y asesinar a millones de seres humanos.

Los usos políticos de esta categoría han servido para consagrar la exclusión como práctica social, al límite de que, quizás, en toda la historia humana no ha existido otra idea con un poder tan criminal como el que encierra el concepto de raza. Sin embargo, en nuestros días vivimos en medio de la paradoja marcada por el destierro de esa categoría del universo de las ciencias, y su innegable existencia social. Mientras las ciencias humanas, sociales y naturales niegan la existencia de las razas como categoría empíricamente válida, esta negación no suprime en lo más mínimo su existencia estatal y su presencia social. Sucede que parece haber consenso científico en que la categoría no es empíricamente válida, sin embargo es una categoría empíricamente efectiva. Su eficacia ha sido más que probada en la historia reciente: el apartheid sudafricano, las limpiezas étnicas en Ruanda, Bosnia y Kosovo o mucho más cerca de nosotros, las cotidianas “cacerías” de mexicanos organizadas por rancheros texanos, son un botón de muestra de una realidad que resulta difícil negar. Vivimos en un mundo donde este concepto, no sirve para otra cosa más que para racionalizar y organizar la violencia y la dominación de los más poderosos sobre los grupos sociales reducidos a la impotencia.

Por estas razones, desde la investigación histórica, nunca estará de más revisar estos temas, animados por la intención de medir la profundidad histórica de realidades, ideas y prácticas de insoslayable vigencia. Los textos reunidos en este dossier apuntan en esta dirección y en ellos se conjugan investigación y reflexión sobre conductas y procesos sociales atravesados por algunos de los usos que ha recibido la categoría de raza.

Sin lugar a dudas el paradigma es Auschwitz, en tanto cristalización de un sistema industrial ideado para exterminar a millones de seres humanos. Hitler lideró un Estado

fundado en la idea del supuesto derecho e impostergable necesidad de remodelar biológicamente a toda la humanidad; y en defensa de la raza aria, organizó un sistema político que consideró que había millones de hombres y mujeres que no tenían derecho a vivir. Enzo Traverso reflexiona sobre el sentido que puede tener el reconocimiento de la singularidad histórica de los campos de exterminio nazis, de cara a los otros genocidios que jalonan la historia del siglo XX. Traverso incursiona en los usos de la memoria de lo singular: el holocausto judío, en tanto síntesis única de la barbarie moderna gestada en el seno de la civilización occidental.

Desde finales de la Gran Guerra y hasta los albores de la Segunda Guerra Mundial, la llamada “decadencia de occidente”, no dejó de ser leída en clave racial. El descenso de la natalidad de la raza blanca, sirvió para explicar “científicamente” los peligros que enfrentaba la civilización. Andrés Reggiani, estudia el significado e impacto del libro La incógnita del hombre, auténtico best seller, escrito por el francés Alexis Carrel, premio Nobel de medicina. Esta obra propuso una estrategia para el fortalecimiento de las razas blancas, sumidas como estaban en un preocupante proceso de decadencia sociobiológica. Las inquietudes de Carrel, de índole tanto filosóficas como científicas, incluyeron propuestas eugenésicas radicales, como la condena a una “muerte piadosa” a todo individuo considerado biológicamente inepto. No resulta difícil inferir las simpatías de Carrel por Hitler y Mussolini, pero lo que aún es más importante, Reggiani esclarece el enorme impacto de las propuestas eugenésicas de Carrel en el mundo “democrático”, sobre todo en Estados Unidos de América, nación construida sobre la segregación racial; pero además esclarece los motivos de la pervivencia de una obra que le permitió a su autor circular ampliamente en los años cuarenta y cincuenta, como paradigma de un científico humanista y cristiano.

En el México revolucionario, los postulados de la eugenesia dejaron sentir su influencia. El mestizo, convertido en fundamento y razón de un régimen político atento a reclamos sociales y culturales, no tardó en ser motivo de preocupaciones médicas. Marta Saade Granados se interna en las sendas abiertas por los primeros eugenistas mexicanos, reconstruyendo sus genealogías e inquietudes. Una eugenesia con escasa, y por momentos inexistente densidad experimental, orilló a esta generación de médicos a adaptar a la realidad nacional discursos científicos generados en otras latitudes, en un intento por dotar de legitimidad a un campo de conocimiento en proceso de formación, pero y sobre todo, en un intento por traducir aquellos discursos en políticas sociales. Desde los saberes médicos, se trató de vigorizar a un pueblo que supuestamente se hallaba prisionero del alcoholismo, la sífilis, la tuberculosis y la desnutrición. De manera particular, Saade Granados analiza las traducciones heterodoxas de los saberes científicos sobre la herencia humana, que a la postre cristalizaron en el diseño de políticas públicas de control natal durante los años treinta del siglo pasado.

El dossier cierra con dos artículos centrados alrededor de los usos de la categoría de raza en la definición de la extranjería y en el diseño de prácticas y políticas migratorias.

El primero, a cargo de Kelly Lytle Hernández, estudia el racismo y la violencia de que fueron objeto los migrantes mexicanos por parte de la Patrulla Fronteriza estadounidense durante las primeras décadas del siglo XX. Resulta particularmente sugerente la manera en que las prácticas racistas, tan enraizadas en la sociedad y en las agencias policiales del Estado norteamericano, delimitaron una nueva tipología racial: la mexicana, enteramente diferenciada del binomio blanco/negro que atraviesa toda la historia de aquel país. Lytle Hernández indaga los orígenes de la arbitrariedad, la discriminación y las vejaciones contra migrantes y residentes mexicanos, prácticas todas ellas convertidas desde entonces en moneda corriente a lo largo de la frontera común.

Por último, Pablo Yankelevich exhibe el significado que tuvo la presencia extranjera en el México de la inmediata posrevolución. La manera en que esa presencia fue interpretada en los debates constitucionales de 1917, y más tarde en el diseño de las políticas inmigratorias, muestra el recelo con que el Estado mexicano se comportó frente a los extranjeros. Las leyes de extranjería e inmigración se significaron como un verdadero cordón sanitario, erigido en protección a una nación y una nacionalidad en permanente amenaza. En este escenario la categoría racial hizo su aparición, y con toda su carga de exclusión, fue usada con fines de protección y fortalecimiento de una raza mexicana en peligro de cruzamientos biológicos con colectividades de inmigrantes que supuestamente portaban tendencias innatas a la degeneración. Pero también, la categoría racial fue empleada contra comunidades de extranjeros pertenecientes a “razas” que culturalmente eran incapaces de fusionarse en el crisol del mestizaje nacional.

En resumen, el lector está frente a un mosaico de investigaciones históricas que dan cuenta de los lamentables usos dados a un concepto de enorme aceptación planetaria hasta promediar el pasado siglo. Concepto por el cual millones de seres humanos han sido asesinados, y muchos millones más han sufrido exclusiones, dominaciones, discriminaciones y coacciones en sus libertades y en sus vidas.

PABLO YANKELEVICH

La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia¹

Enzo Traverso

Universidad de Picardie

RESUMEN: Este artículo analiza diferentes definiciones del concepto de “singularidad” del Holocausto, situado en el centro de un vasto debate historiográfico desde hace varias décadas. En su origen esta noción no fue creada como una nueva herramienta metodológica de investigación, sino como una respuesta a las interrogantes planteadas por la emergencia del Holocausto en el seno de la conciencia histórica del mundo occidental. Se trata, pues, de una noción que se relaciona de manera esencial con el uso público de la historia. El autor establece una distinción entre la unicidad absoluta de la memoria de los sobrevivientes de los campos de exterminio nazis y la singularidad relativa de los eventos históricos analizados por el investigador, quien debe proceder a su comparación y a su contextualización ubicándolos en una perspectiva global.

ABSTRACT: This article analyzes the different definitions of the concept of Holocaust’s “uniqueness”. This concept was not originally created as a new methodological research tool but as a response to questions regarding the Holocaust, emerged at the center of Western historical conscience. It is an idea essentially related to the public use of history. The author establishes a distinction between the absolute “uniqueness” of Nazi extermination camp survivors’ memories and the relative “uniqueness” of historical events analyzed by researchers, who must make comparisons and place events in a global context.

PALABRAS CLAVE: *Alemania, Holocausto, judíos, memoria, historia*

DEFINICIONES

Desde hace algunos años el problema de la singularidad histórica de Auschwitz suscita un debate muy vivo, a menudo acompañado de polémicas estériles que, en ocasiones, no están exentas de desviaciones particularmente deplorables en el plano ético-político. Dicho de otro modo, es un debate capaz de cristalizar conflictos y pasiones que tienden a traspasar las fronteras de una reflexión racional. Entre las numerosas variantes del discurso sobre la singularidad de Auschwitz,

¹ Traducción de Isabel Sancho García.

sólo tomaré en consideración las relacionadas con el campo histórico. Por ejemplo, no analizaré la tesis según la cual la unicidad de la *Shoah* pudo haberse debido a la elección del pueblo judío, ni la que pretende reducirla a una dimensión supra-histórica, es decir, a su carácter de acontecimiento que trasciende la historia, según las palabras de Elie Wiesel. La confrontación de los historiadores con tales planteamientos me parece imposible *a priori*, incluso aunque éstos no dejen de influir en el contexto en el que se elabora el relato histórico. La desviación más perniciosa de esta controversia ha sido analizada por Jean-Michel Chaumont en un trabajo reciente sobre “la rivalidad de las víctimas”: judíos deportados contra políticos deportados, judíos contra cingaros [gitanos], negros, homosexuales, etcétera. Uno podría sentir la tentación de hacer caso a la propuesta de Chaumont, es decir, archivar esas polémicas

[...] en una barraca de horrores, como se los presentaba antiguamente en las ferias. Igual que las monstruosidades que se exhibían allí, se trata de algo macabro, inútil y de gusto dudoso. Metámoslo, pues, sin más, en un tarro de formol [Chaumont, 1997:201].

La tentación es fuerte pero peligrosa, porque uno se expone al riesgo clásico de “tirar al bebé con el agua del baño”. Ignorar el problema o declararlo inexistente no permite resolverlo.

Con el fin de evitar malentendidos, deseo precisar desde el principio que no trataré ni de reivindicar la singularidad de Auschwitz (lo que me parece absurdo) ni trataré de negarla (lo que me parece dudoso). Me interrogaré más bien sobre las causas y las condiciones de tal debate, inexistente para otros grandes cambios históricos. Incluso sin ser unánime, la tesis de la singularidad de Auschwitz es compartida hoy por la mayoría de los historiadores del mundo contemporáneo. En pocas palabras, esta tesis podría resumirse así: el genocidio judío es el único de la historia que ha sido perpetrado con el fin de remodelar biológicamente a la humanidad, el único completamente desprovisto de naturaleza instrumental, el único en el que el exterminio de las víctimas no fue un medio sino un fin en sí. Esta tesis es defendida en decenas de libros. Me limitaré aquí a citar dos textos, el primero debido a la pluma de un historiador israelita, el otro a la de un historiador alemán.

Retomando una intuición esbozada por Hannah Arendt en su ensayo *Eichmann à Jerusalem* [1991:448], donde escribe que los nazis quisieron “decidir quién debía y quién no debía habitar este planeta”, Saul Friedländer añade el siguiente comentario:

Aquí hay algo que ningún otro régimen intentó hacer, sin importar lo criminal que fuera. En este sentido, el régimen nazi ha alcanzado una clase de límite teórico exterior. Se pueden considerar incluso mayor número de víctimas y medios de destrucción tecnológicamente más eficaces; pero cuando un régimen, con base en sus propios criterios, decide que hay grupos que no tienen derecho a vivir sobre la tierra, así como el lugar y el plazo de su exterminio, entonces se ha alcanzado ya el umbral extremo. Desde mi punto de vista, este límite no se ha alcanzado más que una sola vez (*only once*) en la historia moderna, por los nazis [Friedländer, 1993:82 y s].

Esta tesis ha sido defendida, al grado de la polémica, por Eberhard Jäckel:

[...] el asesinato de judíos por los nazis —escribe durante la *Historikerstreit*— ha tenido algo de único (*einzigartig*) porque nunca antes había decidido y anunciado un Estado bajo la autoridad de su responsable supremo, que cierto grupo humano debía ser exterminado en su totalidad si fuera posible: los viejos, las mujeres, los niños, incluidos los niños de pecho; decisión que este Estado aplicó después con todos los medios que estaban a su disposición [Jäckel, 1988:97 y s].

Esta definición genealógica de la singularidad de Auschwitz se argumenta a menudo mediante comparaciones tipológicas con otras violencias y genocidios del siglo xx. Los campos de exterminio nazis se convirtieron en el símbolo de esta singularidad que distingue el genocidio judío, tanto de otros crímenes nazis como de las violencias del estalinismo. Buchenwald y la Kolyma siguen siendo universos de muerte, pero la muerte no era su finalidad inmediata, era, más bien, la consecuencia de un proceso más lento de “exterminio mediante el trabajo”. La gran mayoría de las víctimas judías de los campos nazis prácticamente no conocieron el mundo del campo de concentración porque fueron eliminadas el día mismo de su llegada a Auschwitz-Birkenau y Treblinka, gracias a un sistema industrializado de exterminio que en múltiples ocasiones ha sido comparado con el funcionamiento racional de una cadena de producción: llegada de los convoyes, selección, confiscación de bienes, despojo de ropas, cámara de gas y, al final, el horno crematorio. Varios sociólogos e historiadores han subrayado el carácter *comparable pero no identificable* de los crímenes de Stalin y los de Hitler [Kershaw, 1996].²

² A esta misma conclusión llegó Alan Bullock [1993:445] en su biografía comparada de los dos dictadores del siglo xx.

Hace poco Sonia Combe examinó detenidamente esta distinción comparando a dos personajes siniestros: Evstigneev, el jefe del campo siberiano de Ozerlag, y Rudolf Hoess, el comandante de Auschwitz. La tarea del primero era la construcción de un ferrocarril, tarea que realizó pagando con la vida de millares de *zeks*; la tarea del segundo era la gestión de un campo, Birkenau, cuya meta esencial era exterminar a los judíos [Combe, 1991:226 y s].³ El rendimiento del primero se calculaba por los kilómetros de vía férrea, el del segundo por la cantidad de muertos. El primero podía derrochar o economizar vidas humanas de acuerdo con sus necesidades. El otro había recibido la orden de subordinar cualquier consideración de tipo productivo a sus órdenes de exterminio. El sistema *concentracionario* soviético tuvo una duración superior a la de los KZ nazis, empero, provocó un número considerablemente menor de muertos [cfr. Werth, 1993:24].⁴ En su gran mayoría, los prisioneros del *goulag* eran ciudadanos soviéticos, mientras que los prisioneros de los campos nazis (salvo una minoría de antifascistas alemanes), pertenecían todos, según el vocabulario hitleriano, a la categoría de *Gemeinschaftsfremde*, ajenos al pueblo (*Volk*) ario; estas diferencias no son despreciables. La dimensión genocida del estalinismo, en cambio, presenta mayores afinidades con el exterminacionismo nazi en el curso de la colectivización de las campañas soviéticas entre 1929 y 1933, especialmente en Ucrania. No obstante, la liquidación de los *kulaks* (terratenientes rusos) no correspondió a un proyecto de depuración biológica y racial; fue, más bien, la consecuencia de una guerra social declarada por el poder soviético contra el mundo tradicional heredado del imperio de los zares. El propósito de Stalin no era la creación de un orden racial, sino la transformación a fondo de la sociedad rusa, lo cual fue puesto en práctica mediante métodos autoritarios y violentos en extremo. Es decir, Stalin tenía su propia “racionalidad”, aunque totalitaria. El exterminio de los judíos, al contrario, refutó cualquier criterio de racionalidad económica o militar. La tensión entre explotación y exterminio, superada en el fondo por la prioridad otorgada a la segunda, determina el conjunto del proceso de la solución final. Dicha tensión estuvo también en el origen de las reservas —de orden

³ Levi [1989:119] concluyó algo análogo. Sobre el exterminio como “*point fixe*” del sistema nazi, véase Herbert [1997:234-236].

⁴ Ver también Werth [1997:228 y s], donde el autor subraya la función esencialmente productiva de los campos soviéticos, precisando que “la entrada en el campo no significaba, por regla general, un billete sin vuelta”. Según estimaciones de Werth, el *goulag* habría obtenido en 20 años un tercio de las víctimas de la colectivización forzada, cuya duración no fue superior a cinco años.

estrictamente utilitario y no humanitario— expresadas por algunos sectores de las SS (Schutzstaffel) en la política genocida del nazismo (por ejemplo, la Oficina Central de Administración de la Economía dirigida por Oswald Pohl).

Esta definición de la singularidad histórica de la *Shoah* puede revelarse fecunda, en el plano metodológico, como hipótesis de investigación, pero no debe ser postulada como una categoría normativa ni impuesta como un dogma. Auschwitz no es un acontecimiento históricamente *incomparable*. Además, comparar, distinguir y ordenar no significa jerarquizar. La singularidad de Auschwitz no funda ninguna escala de la violencia y el mal. No hay un genocidio “peor” o “menor” que otro y la *calidad* de Auschwitz no confiere a sus víctimas un aura especial, ni les concede privilegio alguno en el martirio y, en consecuencia, tampoco en la memoria colectiva. Definida así, la singularidad de Auschwitz no excluye otras —por ejemplo las del *gulag* o Hiroshima—⁵ porque se inscribe en el contexto de una edad bárbara a la cual pertenecen otras violencias y genocidios. En lugar de favorecer un enfoque exclusivo sobre la *Shoah*, se convierte en herramienta para elaborar una hermenéutica de la barbarie del siglo xx, salvo que tal singularidad se sustraiga a los procedimientos tradicionales de historización. Asimismo, los conflictos de interpretación que ella suscita no son del mismo orden que las discusiones escolares sobre la especificidad del Renacimiento italiano, de la Reforma en Alemania o de la Revolución francesa. La conciencia histórica no puede integrar a Auschwitz como un acto fundacional o una etapa del proceso de civilización, sino solamente como un desgarro de humanidad. Bajo esta perspectiva, la insistencia sobre la singularidad de Auschwitz no es más que otra manera de designar las aporías de una historización inacabada. El genocidio judío es uno de los acontecimientos del siglo mejor conocidos y más frecuentados por la historiografía. Los investigadores han podido sacar a la luz las causas, las estructuras, las etapas y la dinámica del conjunto, pero el hecho del exterminio sigue siendo, como ha escrito Dan Diner [1987:73] “una *no man’s land* de la comprensión” o “un agujero negro”, como decía Primo Levi [1987] poco antes de su muerte.

Ahora es necesario intentar explicitar los problemas subyacentes a este debate en torno a la singularidad de la *Shoah*. En primer lugar, el problema de la relación

⁵ Es importante recordar Hiroshima, porque este crimen prueba que las prácticas modernas de exterminio no son monopolio exclusivo de los regímenes totalitarios. Ver a este propósito el ensayo de Wolfgang Kraushaar [1993]. He abordado este tema en mi estudio “L’età barbara. Auschwitz e le violenze del ‘secolo breve’” [1996].

de la memoria con la historia (con sus singularidades respectivas); luego, el problema de la relación de Auschwitz con la historia de Occidente (que cuestiona la racionalidad propia de nuestra civilización); y por último el problema más controvertido, lo que Jürgen Habermas llamó “el uso público de la historia” (la conciencia histórica como uno de los fundamentos de nuestra responsabilidad ético-política en el presente).

La singularidad de la memoria y la de la historia

La irrupción del problema de la singularidad de la *Shoah* en la tarea del historiador se debe también a los itinerarios de la memoria judía, a su emergencia en el seno del espacio público en el transcurso de estos últimos años, y a su interferencia con las prácticas tradicionales de la investigación, ante todo gracias al desarrollo de la historia oral, archivos audiovisuales que reúnen los testimonios de los sobrevivientes de los campos. Si un trabajo tal se ha revelado extremadamente fructífero, no debería, sin embargo, ocultar una constatación metodológica tan banal como esencial, a saber, que la memoria *singulariza* la historia; ésta es, por definición, subjetiva, selectiva, con frecuencia irrespetuosa con las cronologías lineales, con las reconstrucciones de conjunto, con las racionalizaciones globales. Elabora la experiencia vivida y, en consecuencia, su percepción del pasado es irreductiblemente singular. Allí donde el historiador no ve más que una etapa de un proceso, un detalle en un cuadro complejo y en movimiento, el testigo puede captar un acontecimiento crucial, el vuelco de una vida. El historiador puede descifrar, analizar y explicar las fotos conservadas del campo de Auschwitz. Sabe que son judíos los que bajan del tren, sabe que las SS que los observa participarán en una selección y que la gran mayoría de las figuras que aparecen en dicha foto no tienen ante sí más que unas horas de vida. A un testigo, esta foto le dirá mucho más. Le recordará sensaciones, emociones, ruidos, voces, olores, el miedo y el extrañamiento de la llegada al campo, el cansancio de un largo viaje efectuado en condiciones horribles, quizá la visión del humo de los hornos crematorios; dicho de otro modo, será un conjunto de imágenes y recuerdos completamente singulares e inaccesibles al historiador. Este último puede acercarse sólo sobre la base de un relato *a posteriori*, origen de una empatía comparable a la que experimenta el espectador de una película y no a la que siente el testigo. La foto de un *Häftling* representa a los ojos del historiador una víctima anónima; para un pariente, un amigo o un camarada de detención, esta foto evoca todo un mundo absolutamente único. Para el observador exterior esta foto no representa más que una realidad “no liberada” (*unerlöst*), como diría Siegfried Kracauer

[1977:14]. El conjunto de estos recuerdos forma la memoria judía, una memoria que el historiador no puede ignorar y que debe respetar e incluso, explorar y comprender tanto como sea posible, pero a la que no se debe someter. El historiador no tiene derecho a transformar la singularidad inevitable y legítima de esta memoria con un prisma normativo de escritura de la historia. Su tarea consiste más bien en incluir esta singularidad de la experiencia vivida, en su contexto histórico global, intentando aclarar sus causas, sus condiciones, sus estructuras, su dinámica de conjunto. Esto significa aprender de la memoria, pero también pasarla por el tamiz de una verificación objetiva, empírica, documental y fáctica, detectando, de ser necesario, sus contradicciones y sus trampas. Si puede haber en ello una singularidad *absoluta* de la memoria, la de la historia será siempre *relativa* [Chaumont, 1994:87]. Para un judío polaco, Auschwitz significa algo terriblemente único: la desaparición del universo humano, social y cultural en el que nació. Un historiador que no llegue a comprender esto jamás podrá escribir un buen libro sobre el genocidio judío.

Pero el resultado de su investigación no sería apenas mejor si sacara la conclusión —como lo hace, por ejemplo, el historiador estadounidense Steven Katz— de que el genocidio judío ha sido el único de la historia [1996:19-38].⁶

En una época de discriminaciones y persecuciones, los judíos no podían evitar hacerse la pregunta: “¿Esto es bueno o es malo para los judíos?”, cuya respuesta determinaba en alguna medida una norma de conducta. Ahora bien, esta actitud no puede guiar al historiador, quién, según Eric Hobsbawm, no debe sustraerse a un deber de universalismo: “Una historia destinada a judíos solos (o a los negros americanos, o a griegos, mujeres, proletarios, homosexuales, etcétera) no podría ser una buena historia, aun cuando pueda reconfortar a quienes la ponen en práctica” □ [Hobsbawm, 1997:277].

Evidentemente, no se trata de oponer de manera mecánica una memoria “mítica” —en la estela de tan vasta literatura en la materia—, a la aproximación científica y racional del historiador.⁷ Este último está lejos de trabajar encerrado en la clásica torre de marfil. Sufre los condicionamientos de un contexto social, cultural y nacional; no escapa a las influencias de sus recuerdos ni a las de un saber heredado, ni a los condicionamientos e influencias con las que se enfrenta, de las cuales puede intentar librarse, no negándolas, sino mediante un esfuerzo

⁶ Este texto resume el proyecto del que Katz escribió en el primer tomo de *The Holocaust in Historical Context* [1994, t. 1].

⁷ Un ejemplo clásico de esta aproximación es la de Yosef Haym Hierushalmi [1984].

de distanciamiento crítico.⁸ En esta perspectiva, su tarea no consiste en intentar evacuar la memoria —personal, individual y colectiva—, sino en incluirla en un conjunto histórico más amplio.

Auschwitz o la singularidad de Occidente

Existe también una percepción *cultural* de la singularidad de Auschwitz. Lejos de haber sido inmediata, ha tomado forma gradualmente, durante decenios, pero, a partir de ahí se ha instalado sólidamente en la opinión pública. En una palabra, se podría decir que este debate sobre la unicidad de la *Shoah* es un debate esencial, por no decir exclusivamente, *occidental*, desconocido, o absolutamente marginal, fuera de Europa y de los Estados Unidos. Si el genocidio judío se ha entendido como una cesura histórica mayor, es porque tuvo lugar en el corazón de Europa, porque fue concebido y puesto en marcha por un régimen surgido en el seno del mundo occidental, heredero de su civilización, en un país que fue uno de sus centros desde la Reforma a la República de Weimar, y también porque en el origen de aquélla está el judaísmo en sí, y la ha acompañado en su trayecto durante milenios. La *Shoah* aparece así como una especie de automutilación de Occidente. Auschwitz es la causa de que la noción de genocidio entre en las conciencias e, incluso, en el vocabulario occidental. Así, Auschwitz se convierte en una condena implacable de Occidente. El proceso de destrucción de los judíos de Europa, analizado por Raul Hilberg [1988] en sus diferentes etapas —la definición, la expropiación, la deportación, la concentración y el exterminio—, hace de Auschwitz un laboratorio privilegiado para estudiar el inmenso potencial de violencia del que es portador el mundo moderno. Si en el origen de este crimen hay una *intención* de aniquilar, también implica ciertas *estructuras* fundamentales de la sociedad industrial. Auschwitz realiza la fusión del antisemitismo y del racismo con la prisión, la fábrica capitalista y la administración burocrática-racional. Para estudiar tal suceso se puede recurrir a Hannah Arendt, a Michel Foucault, a Karl Marx y a Max Weber. En este sentido, el genocidio judío constituye un *paradigma* de la barbarie moderna.

Varias características de la *Shoah* se encuentran también en otras formas de violencia o masacres masivas. La deportación ha precedido y acompañado el genocidio de los armenios y la destrucción de los *kulaks*; las “unidades móviles

⁸ Véase la correspondencia entre S. Friedländer y Martin Broszat con respecto a la historización del nacionalsocialismo, en Baldwin [1990:129].

de matar”, descritas por Raul Hilberg, encontraron sus precursores en el Imperio Otomano y sus epígonos, en Ruanda y en Bosnia; el sistema de los campos concebidos como lugares de exterminio mediante el trabajo, encuentra un paralelo en el *goulag* y una prolongación en la Camboya de Pol Pot; marcar a las víctimas, signo de degradación del estatuto de individuos al de seres anónimos y despersonalizados, fue experimentado primero por los esclavos africanos deportados al Nuevo Mundo; el carácter moderno e industrial de las cámaras de gas parece rudimentario si se le compara con el exterminio atómico: por último, el racismo biológico que dio origen al genocidio judío encontró sus primeros objetivos en los enfermos mentales, de los que 70 mil fueron eliminados por los nazis. Estos ejemplos no pretenden establecer comparaciones sistemáticas entre acontecimientos que suelen pertenecer a contextos históricos, sociales, culturales y políticos completamente distintos; dichos ejemplos indican solamente que Auschwitz es parte de un conjunto más amplio de violencias. Ellos bastan para mostrar que, al menos en el plano morfológico, Auschwitz constituye mucho más que un acontecimiento *sin precedentes* y es más bien una *síntesis única* de diferentes elementos que se encuentran en otros crímenes o genocidios, una síntesis hecha posible por su anclaje en el sistema social, técnico, industrial; en resumen, en la racionalidad instrumental del mundo moderno.

En varios aspectos, el debate sobre la singularidad del genocidio judío no hace más que volver a plantear, bajo una forma trágica, la pregunta formulada por Max Weber acerca de las raíces y el carácter universal del racionalismo occidental al comienzo del siglo xx, en la que profundizaron después Horkheimer y Adorno a la luz de Auschwitz. Weber y los filósofos de la Escuela de Francfort nos incitan a incluir Auschwitz en una propensión del racionalismo occidental a transformarse, dialécticamente, en dispositivo de dominación, luego en causa de destrucción del hombre. Poco antes de su muerte, Weber anunciaba el advenimiento de una “noche polar, glacial, sombría y dura” [Weber, 1988:559].⁹ Hoy podemos ponerle rostro a esta funesta prefiguración.

El reconocimiento de una singularidad de Auschwitz en el seno de la cultura occidental da pie a un corolario importante. Es por demás evidente que el genocidio judío, como acontecimiento, no es percibido con el mismo valor ante los ojos de un europeo, de un africano o de un asiático [Vidal-Naquet, 1995:288]. Esto no quiere decir que un japonés esté autorizado a ignorar Auschwitz o que

⁹ Sobre Weber y Auschwitz véase Peukert [1989:120-121]. Ver también Traverso [1997:45-50].

un europeo podría quedarse indiferente frente al genocidio de las poblaciones de Timor Oriental (en este mundo, las responsabilidades de Occidente se extienden como un pulpo); pero quienes no desean reconocer esta banal constatación se exponen a las trampas de un viejo prejuicio eurocéntrico. En China, en Camboya o en Ruanda, una ortopedia humanista de la “marcha de pie”, según la feliz definición de Ernst Bloch, puede hacer uso de otros ejemplos más reveladores.

La singularidad de Auschwitz y el “uso público de la historia”

Considerar Auschwitz como un paradigma de la barbarie del siglo xx significa hacer de ella la vía de acceso a sus diferentes manifestaciones, y no objeto de un enfoque exclusivo. Esto último me parecería inaceptable tanto en el nivel *ético*, porque contribuye a jerarquizar, marginar y olvidar las víctimas de otras violencias (sin olvidar las víctimas no judías del nazismo), como en el plano *epistemológico*, porque una vez sacado el genocidio judío de su contexto histórico —el conjunto de las violencias del siglo—, llega a ser, a su vez, completamente incomprensible. Los ejemplos de las desviaciones de tal enfoque exclusivo son numerosos. Baste pensar en el historiador americano Bernard Lewis, para el que la unicidad de la *Shoah* es indiscutible, pero que duda del genocidio de los armenios perpetrado en el Imperio otomano en 1915.¹⁰ Se podría evocar también el debate suscitado por la guerra de Yugoslavia. Durante este conflicto el escándalo mayor, a los ojos de algunos, no eran tanto las depuraciones étnicas sino la presunción de los que osaron —equivocadamente— comparar dichas depuraciones con los crímenes nazis. Un mal uso del comparativismo ha revelado una sacralización asombrosa de la singularidad de la *Shoah*. Se trata de la tendencia, ya denunciada con fuerza por Arno Mayer, a erigir un culto privado de la memoria con el fin de hacer de él “un objeto de conmemoración, de lamentación y de interpretación restringida”, sustrayéndola de esta manera al “pensamiento crítico y contextual” [Mayer, 1990:35]. Con una actitud mucho más digna, Marek Edelman, uno de los últimos sobrevivientes de la insurrección del ghetto de Varsovia, ha presentado estas recientes masacres como una victoria póstuma de Hitler [en Finkielkraut, 1995:261]. En el otro extremo del enfoque exclusivo, está la relativización apologética. La singularidad de Auschwitz ha sido puesta en duda con el fin de normalizar, si rehabilitar o no el pasado alemán,

¹⁰ Consultar *Le Monde* del 16 de noviembre de 1993. Ver sobre este tema Yves Ternon [1994].

volviendo a legitimar una tradición ideológica y política que preparó el terreno para el advenimiento de Hitler. Es una tendencia perniciosa, cuyo portavoz más conocido es el historiador conservador Ernst Nolte, tras de quien hay toda una escuela y una parte de los *media* [Heinz, 1994:428-455]. Sus posiciones son bien conocidas. En su opinión, los crímenes nazis no fueron otra cosa que la réplica a los exterminios practicados por los bolcheviques, la matriz última y decisiva de todos los horrores del siglo xx. De ser así, a Hitler se le podría culpar de un exceso deplorable en el justificado esfuerzo histórico por defender a Alemania y Occidente de la amenaza comunista. Por esta razón su “guerra civil europea” no comenzó en 1914, con el hundimiento del antiguo orden imperial y el estallido de la Primera Guerra Mundial, sino en 1917, en el momento de la Revolución de Octubre. Desde esta óptica, Auschwitz se convierte en el subproducto de una torpe tentativa de imitar las torturas asiáticas de los Tcheka [Nolte, 1987a:33 y s].¹¹

Una vez erigido Auschwitz como modelo de la violencia del siglo xx, cualquier comparación puede parecer una tentativa de empujear su alcance o de amplificar la importancia de otros acontecimientos asesinos. Por una parte, la historiografía y la conciencia histórica no pueden prescindir del método comparativo; por otra parte, el comparativismo se expone siempre a los abusos de la instrumentalización política. Cuando el codirector del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Joachim Fest, subrayó que no existe ninguna diferencia cualitativa entre las cámaras de gas nazis y “las liquidaciones en masa mediante un tiro en la nuca” [Fest, 1987:103] por el NKVD, el mensaje es claro: ¡dejen de señalar con el dedo a los alemanes, miren mejor lo que hicieron los comunistas rusos! Cuando un Instituto de Estudios Ucranianos publica un libro en el cual la hambruna de 1930-1932 se presenta como “un acto deliberado de genocidio” [Mace, 1986:141] comparable a la *Shoah*, el propósito de la argumentación también resulta claro: atraer la atención sobre un genocidio que en el seno de la opinión pública no ha obtenido el mismo reconocimiento que el “Holocausto”. Es evidente que no se pueden poner en el mismo plano estos dos tipos de relativismo, el primero proclive a banalizar y el otro a llamar la atención sobre un genocidio que a menudo es ignorado u ocultado.

¹¹ Nolte ha presentado sus tesis en varios artículos que provocaron la *querelle des historiens* en Alemania a mediados de los años ochenta. Luego desarrolló y especificó sus tesis en el libro *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolchewismus* [1987b].

En el contexto italiano, en el que otra disputa virulenta divide desde hace una veintena de años a los historiadores a propósito de la interpretación del fascismo, los papeles parecen invertidos. Aquí, el carácter pretendidamente incomparable de los crímenes nazis se ha convertido en un arma para rehabilitar el fascismo. Para Renzo De Felice, que ha librado una larga batalla con el fin de abandonar toda aproximación “viciada de antifascismo”, el régimen de Mussolini permanece “fuera del cono de sombra del Holocausto” cuya unicidad excluiría de cierta manera todo parentesco del nazismo con el fascismo italiano.¹² Por el contrario, para el historiador antifascista Nicola Tranfaglia, hacer demasiado énfasis en la singularidad del genocidio judío tendría el riesgo de dejar en la sombra las afinidades esenciales que existen entre la Italia fascista y la Alemania nazi, perteneciendo los dos, a pesar de sus especificidades indiscutibles, a un mismo “modelo de fascismo europeo” [Tranfaglia, 1996:53-56]. Una subestimación así correría también el riesgo de hacer un paréntesis de los crímenes del fascismo italiano que, incluso, si bien no alcanzó los límites extremos del nazismo,

[...] rozó el genocidio en África, fue el cómplice activo del régimen hitleriano en la deportación de judíos y fue, como la dictadura alemana, un régimen antiliberal, antidemocrático, imperialista y belicoso, cruzado de tendencias racistas [Tranfaglia, 1995:670].

La comparación de estas dos disputas de historiadores, la una alemana y la otra italiana, muestra de manera bastante elocuente hasta qué punto la definición de la singularidad de Auschwitz puede ser objeto de un uso público de la historia, en la que el historiador está llamado a forjar una identidad nacional y una conciencia histórica en el presente a través de su interpretación del pasado. Aunque argumentado de manera diferente, el hecho de negar o relativizar esta singularidad sirve, en un caso, para rehabilitar el pasado nazi, en el otro, para no banalizar el pasado fascista. Todos estos ejemplos muestran que el “relativismo histórico” puede asumir formas marcadamente distintas. Los que niegan la singularidad de Auschwitz no son todos revisionistas; en ocasiones sus parti-

¹² Véase sobre todo la introducción de R. de Felice en la penúltima edición de su obra, desde ahora, clásica, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* [1987]. Su afirmación a propósito de la exclusión de la Italia fascista del “cono de sombra del Holocausto” está contenida en una entrevista escandalosa publicada por *Il corriere della Sera* del 27 de diciembre de 1987 [Jacobelli, 1988:6]. Para una comparación entre el “revisionismo” de Nolte y el de De Felice, véase Schieder [1991, t. xvii:359-376].

darios pueden dar pruebas de una gran ceguera con respecto a otras violencias.¹³ Los unos y los otros pueden instrumentalizar este episodio con fines dudosos. La mejor manera de preservar la memoria de un genocidio no es, desde luego, la que consiste en negar los otros, ni la que consiste en erigir un culto religioso. La *Shoah* tiene hoy sus dogmas —que es incomparable e inexplicable— y sus temibles guardianes del Templo. Reconocer la singularidad histórica de Auschwitz puede tener sentido sólo si ayuda a fundar una dialéctica fecunda entre la memoria del pasado y la crítica del presente, con el propósito de iluminar los múltiples hilos que relacionan nuestro mundo con el muy reciente, desde el cual, según las palabras de Georges Bataille, la imagen del hombre no podrá disociarse de la de una cámara de gas [1988(1947):228].

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H.

1991 *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard Folio, París.

Baldwin, Peter (ed.)

1990 *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*, Boston, Beacon Press.

Bataille, G.

1988(1947) "Sartre", en *Ceuvres complètes*, t. XI, Gallimard, París.

Bullock, Alan

1993 *Hitler et Staline. Vies parallèles*, Albin Michel-Laffont, París.

Chaumont, J. M.

1994 "Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah", en *Le Débat*, núm. 82.

1997 *La concurrence des victimes*, París, La Découverte.

Collotti, Enzo

1995 "Il fascismo nella storiografia. La dimensione europea", en Del Boca, A., M. Legnani, M. G. Rossi (eds.), *Il regime fascista*, Bari-Roma, Laterza.

Combe, S.

1991 "S.K./ Evstigneev, roi d'Ozerlag", en Brossat, Alain (ed.), *Ozerlag 1937-1964. Le système du Goulag: traces perdues, mémoires réveillées d'un camp sibérien*, París, Éditions Autrement.

De Felice, R.

1987 *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Turín, Einaudi.

¹³ Como lo recuerda con toda razón Tzvetan Todorov [1995:45].

Diner, Dan

1987 "Zwischen Aporie und Apologie", en *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt, Fischer.

Fest, J.

1987 "Die geschuldete Erinnerung", en "*Historikerstreit*", *Die Dokumentation über die Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich, Piper.

Finkelkraut, A.

1995 "La victoire posthume de Hitler", en Gillibert, J., P. Wilgowicz (eds.), *L'Angel exterminateur*, Éditions de l'Université de Bruxelles.

Friedländer, S.

1993 *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press.

Green, Barbara B.

1996 "Stalinist Terror and the Question of Genocide: The Great Famine", en Rosenbaum, S. (ed.), *Ist the Holocaust Unique?*, Oxford, Westview Press.

Heinz Roth, Karl

1994 "Revisionist Tendencies in Historical Research into German Fascism", en *International Review of Social History*, vol. 30, núm. 3, pp. 428-455.

Herbert, Ulrich

1987 "Arbeit und Vernichtung. Ökonomische Interesse und Primat der 'Weltanschauung' im Nationalsozialismus", en Diner, D. (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Frankfurt/M.

Hierushalmi, Yosef Haym

1984 *Zachor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte.

Hilberg, R.

1988 *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard.

Hobsbawm, E. J.

1997 "Identity History is not Enough", en *On History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Jacobelli, J. (ed.)

1988 *Il fascismo e gli storici oggi*, Bari-Roma, Laterza.

Jäckel, E.

1987 "La misérable pratique des insinuations. On ne peut nier le caractère unique des crimes national-socialistes", en "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation über die Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich, Piper.

Katz, S.

- 1994 *The Holocaust in Historical Context*, t. I, Nueva York, Oxford University Press.
 1996 "The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension", en Rosenbaum, Alan S. (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder and Oxford, Westview Press.

Kershaw, I.

- 1996 "Retour sur le totalitarisme□: le stalinisme et le nazisme dans une perspective comparative", en *Esprit*, núm. 1-2, pp. 101-121.

Kracauer, S.

- 1960 *Theory of Film*, Nueva York, Oxford University Press.
 1977 "Die Photographie", en *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt/M, Suhrkamp.

Kraushaar, Wolfgang

- 1993 "Sich aufs Eis wagen. Plädoyer für eine Auseinandersetzung mit der Totalitarismustheorie", en *Mittelweg*, núm. 36, pp. 6-29.

Levi, Primo

- 1987 "Il buco nero di Auschwitz", en *La Stampa*, 21 de enero.
 1989 *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, París, Gallimard.

Mace, James E.

- 1986 "The Man-Made Famine of 1933 in Soviet Ukraine", en Serbyn y Krawchenko (eds.), *Famine in Ukraine, 1932-1933*, Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta.

Mayer, A.

- 1990 *La "Solution finale" dans l'Histoire*, La Découverte, París.

Nolte, E.

- 1987a "Vergangenheit, die nicht vergehen will", en "Historikerstreit". *Die Dokumentation über die Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich, Piper.
 1987b *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolchewismus*, Frankfurt/M, Berlín, Ullstein-Propyläen.

Peukert, Detlev

- 1989 "Die Genesis der 'Endlösung' aus dem Geist der Wissenschaft", en *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schieder, Wolfgang

- 1991 "Zeitgeschichtliche Verschränkungen über Ernst Nolte und Renzo De Felice", en *Annali dell'Istituto italo-germanico di Trento*, tomo xvii, pp. 359-376.

Ternon, Yves

- 1994 "Lettre ouverte à Bernard Lewis et à quelques autres", en Davis, Leslie A., *La province de la mort*, Bruselas, Complexe.

Todorov, Tzvetan

1995 *Les abus de la mémoire*, Francia, Arléa.

Tranfaglia, N.

1995 *La prima guerra mondiale e il fascismo*, Turín, UTET.

1996 *Un passato scomodo. Fascismo e postfascismo*, Roma-Bari, Laterza.

Traverso, E.

1996 "L'età barbara. Auschwitz e le violenze del 'secolo breve'", en *Linea d'ombra*, núm. 117.

1997 *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, París, Éditions du Cerf, pp. 45-50.

Vidal-Naquet, P.

1995 *Réflexions sur le génocide. Les Juifs, la mémoire et le présent*, tomo III, París, La Découverte.

Weber, M.

1988 "Politik als Beruf", en *Gesammelte politische Schriften*, Tubinga, Mohr.

Werth, N.

1993 "Goulag: les vrais chiffres", en *L'Histoire*, núm. 169.

1997 "Un État contre son peuple", en Courtois, S. (ed.), *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, París, Robert Laffont.

El científico frente a la "crisis" de la civilización. Una aproximación a *La incógnita del hombre* de Alexis Carrel

Andrés H. Reggiani
Universidad Di Tella

RESUMEN: *En el artículo se examinan la obra y el legado del francés Alexis Carrel (1873-1944), ganador del Premio Nobel, como caso paradigmático del modernismo reaccionario y el pesimismo cultural del periodo de entreguerras. Preocupado por la "crisis de la civilización", en 1935 Carrel publicó La incógnita del hombre, un libro en el que proponía la reconstrucción del individuo a partir de un conjunto de medidas fascistas y eugenésicas. El éxito de la obra convirtió a su autor en uno de los divulgadores del racismo científico más populares de la época. Entre 1941 y 1944 trabajó para el régimen colaboracionista de Vichy dirigiendo un instituto de investigaciones sociobiológicas que tenía por misión "mejorar" la población. Tras su muerte, y pese a haber apoyado explícitamente la política biológico-racial de Hitler, Carrel ha sido reivindicado con propósitos de lo más diversos, desde el humanismo católico y la clonación hasta el racismo antiárabe y el fundamentalismo islámico.*

ABSTRACT: *The article examines the career and legacy of the French-born Nobel laureate Alexis Carrel (1873-1944) as a paradigmatic case of interwar reactionary modernism and cultural despair. Concerned about the "crisis of civilization", in 1935 Carrel published Man, the Unknown, a book in which he proposed the reconstruction of the individual along fascist and eugenic lines. The book's success turned the author into one of the most popular vulgarizers of scientific racism. Between 1941 and 1944 he worked for the collaborationist regime of Vichy, heading an institution of sociobiological research aimed at the "improvement" of the population. After his death, and despite his endorsement of Nazi racial-biological policies, Carrel has been claimed for widely different purposes, from cloning research to anti-Arab racism and Islamic fundamentalism.*

PALABRAS CLAVE: *Francia, Alemania, Estados Unidos, eugenesia, racismo*

En marzo de 2000 el laboratorio británico PPL Therapeutics anunció la clonación de cinco cerdos. El experimento fue llevado a cabo por los biólogos del Roslin Institute, el mismo centro de biotecnología que en 1997 había clonado a la famosa

(y hoy muerta) oveja Dolly. Los animales fueron bautizados “Millie” (por el nuevo milenio), “Christa” (en homenaje a Christian Barnard, el cirujano responsable del primer trasplante de corazón humano), “Dotcom” (en reconocimiento al papel fundamental de Internet en la investigación científica), “Alexis” y “Carrel” (nombre y apellido del Premio Nobel francés y pionero de la cirugía vascular y el trasplante de órganos). Para sorpresa de los científicos británicos, la elección de estos dos últimos nombres causó revuelo entre sus homólogos franceses, muchos de los cuales consideraban a Carrel un ejemplo de racismo científico [Hawkes, 2000, 2000a; Nau, 2000]. Con la excepción de médicos y biólogos, sólo algunos recordaban al genial cirujano experimental y autor del *bestseller* mundial *La incógnita del hombre* [1994(1935)].¹ En la mayoría de los casos, sin embargo, lo que se retenía de su libro no eran las propuestas reaccionarias que el autor ofrecía como solución a los males modernos, sino su tono holístico y místico-espiritualista. Recién a comienzos de los noventa el Frente Nacional de Le Pen lo reivindicó designándolo “padre del ecologismo y hombre de la derecha”, y la sociedad francesa volvió la atención hacia una figura que había sido olvidada casi por completo.

Sin embargo, la apropiación de Carrel por parte de la ultraderecha lepenista no buscaba sólo sustraer a la izquierda el monopolio de los temas vinculados con el medio ambiente; como lo señalaron los mismos “verdes”, esta actitud también respondía a una estrategia *ecolofascista* que apuntaba a redefinir la defensa del medio ambiente como parte de un todo que comprendía la preservación de la identidad nacional (según la entendía la agrupación xenófoba). La cuestión de las afinidades ideológicas entre Le Pen y Carrel adquirió dimensiones mayores cuando la izquierda recordó los vínculos del científico con el régimen colaboracionista de Vichy, en el cual aquél había participado como director de una institución de investigaciones sociobiológicas: la Fundación Francesa para el Estudio de los Problemas del Hombre (mejor conocida como Fundación Carrel).² A mediados de los noventa, los juicios contra antiguos funcionarios de Vichy acusados de haber participado en el genocidio judío (René Bousquet, Paul Touvier y Maurice Papon) reavivaron el interés de la sociedad

¹ Este libro fue publicado simultáneamente en Nueva York, Londres y París.

² La acusación más grave contra Carrel, aunque sin fundamentos, se refería a su pretendida responsabilidad en la muerte de 40 mil enfermos mentales durante la ocupación (su obsesión con la “degeneración” biológica era bien conocida). Sobre este tema véanse Reggiani [2000, 2002], Conan y Rousso [1994] y Rousso [1987].

por la última guerra. En este contexto, Carrel fue percibido como mentor intelectual de las políticas reaccionarias de Vichy.³ Este fenómeno que algunos historiadores han denominado, en términos críticos, "obsesión" o "síndrome" de Vichy, hizo pasar de manera casi desapercibida el hecho paradójico de que, al mismo tiempo, las ideas de Carrel estaban siendo utilizadas por un radicalismo islámico que había descubierto en el antimodernismo de *La incógnita del hombre* argumentos y vocabulario con los cuales desenmascarar los vicios y miserias de la civilización occidental [cfr. Simon, 1993; Ali, 2002; Walter, 2003].

Carrel nació con la Tercera República, en el seno de la burguesía católica de Lyon. Luego de una educación en internados jesuitas ingresó a la Facultad de Medicina de Lyon, de donde se graduó en 1901, en medio de la crisis desatada por el caso Dreyfus y la política anticlerical del gobierno que algunos años más tarde llevaría a la separación de Iglesia y Estado. Desde temprano se inclinó por la experimentación, una opción con un futuro poco alentador dada la precaria situación de la investigación en la Francia de aquella época. Por otro lado, su espíritu inconformista chocó con las prácticas *clientelísticas* que regulaban la designación de cargos en el sistema hospitalario-universitario, razón que explica en parte el escaso entusiasmo con que encaró sus concursos de oposición varias veces fallidos. Pero en este fracaso también desempeñaron un papel las repercusiones de su visita a Lourdes con el fin de verificar las "curas milagrosas" que daban fama internacional al santuario, en el momento mismo en que el conflicto entre Estado e Iglesia estaba poniendo a Francia al borde de la guerra civil.⁴ En 1902 el médico de 29 años acompañó a un grupo de enfermos en la peregrinación que la Diócesis de Lyon organizaba anualmente a Lourdes. Lejos de ser algo excepcional, su decisión reflejaba la actitud de muchos médicos católicos que visitaban el santuario no sólo por curiosidad, sino también porque la Oficina de Verificaciones Médicas de Lourdes —la cual se ocupaba de constatar "científicamente" las curaciones allí ocurridas— se mostraba como una instancia de

³ El episodio de mayor repercusión en esta polémica fue la campaña de "desbautización" que provocó la desaparición del nombre del científico de prácticamente todas las calles y lugares públicos de Francia, incluida la Facultad de Medicina de la Universidad de Lyon.

⁴ Desde fines de la década de 1890 las peregrinaciones a Lourdes se convirtieron en un fenómeno de carácter masivo y políticamente volátil luego de que la Iglesia francesa, acosada por la disolución de las congregaciones y la confiscación de sus bienes, intentó movilizar a las masas de fieles modificando los hasta entonces rígidos criterios que regulaban el reconocimiento oficial de curas "milagrosas" por otros más flexibles; esto produjo un incremento inmediato en la cantidad de esas curas.

racionalidad entre la campaña difamadora de Émile Zola y la superchería de los peregrinos. En ese contexto Carrel “observó” la cura “súbita” de una joven tuberculosa, hecho que atrajo de inmediato a la prensa de boulevard una vez que la mujer lo señaló como “testigo del milagro”. Carrel insistió reiteradamente distanciarse de este episodio, y negó el carácter milagroso de la cura; no obstante, esto afirma que no había una explicación médica para la curación, no satisfizo ni a católicos (que le exigían que reconociese el carácter milagroso de la curación) ni a los anticlericales (quienes, fieles a la escuela de Jean-Martin Charcot, consideraban las curas milagrosas como casos de sugestión y locura). Pero en el fuero íntimo del médico la cura había sido un verdadero milagro. Así lo admitió en una novela autobiográfica que escribió poco tiempo después del incidente, que permaneció inédita hasta después de su muerte [Carrel, 1948].

Algunos vieron en este episodio la causa que llevó al joven médico a emigrar. Ésta fue la versión circulada por la prensa monárquica, la misma que en 1912, tras difundirse la noticia de que el científico había obtenido el Premio Nobel, acusó a los círculos anticlericales de Lyon de emprender una persecución ideológica en contra de los católicos y de “abrir las puertas” a rusos y judíos. En 1904 Carrel partió hacia el Nuevo Mundo con la intención de montar una empresa de colonización agrícola en el Canadá francés, pero abandonó el proyecto a poco de haber llegado a Montreal. Por otro lado, los canadienses ya estaban al tanto de sus notables trabajos de cirugía vascular, en particular de su nueva técnica de sutura de vasos sanguíneos conocida como “triangulación”. A menos de un año de su llegada a Canadá se fue a los Estados Unidos, primero a la Universidad de Chicago y luego al Instituto Rockefeller de Investigaciones Médicas, que estaba en plena construcción a orillas del East River, en el Upper East Side de Nueva York. Allí permaneció por más de tres décadas, hasta el fin de su carrera en 1939. Carrel se destacó ante todo como cirujano experimental, y su obra científica abarcó tres áreas principales: 1) la cirugía vascular y el transplante de órganos (por sus contribuciones en este campo en 1912 le fue otorgado el Premio Nobel de Medicina, el primero en ser obtenido por la medicina norteamericana); 2) el tratamiento aséptico de heridas y el estudio de los procesos de cicatrización; 3) el cultivo de tejidos y órganos *in vitro*.⁵ La incursión en cada uno de estos campos lo convirtió en una figura de enorme prestigio internacional y alimentó la imaginación popular de la época, que vio en sus experimentos la prueba de que

⁵ Sobre la obra científica de Carrel véanse Le Vay [1996], Edwards [1974], Malinin [1979], Chambers y Durkin [1973], Gillon [1951].

la ciencia está próxima a desentrañar el secreto de la inmortalidad. Estas fantasías son alimentadas en buena medida por la teatralidad deliberada y la excentricidad con que Carrel conducía sus experimentos.⁶

No es sino hasta comienzos de la década de 1930 que, con una exitosa carrera científica por detrás y con 60 años cumplidos, Carrel volcó su atención sobre cuestiones más generales en torno a la relación entre ciencia, cultura y política. Lo hizo a partir de uno de los principales axiomas de la época: la crisis de la civilización occidental. El producto de esta inquietud será *La incógnita del hombre*, que su autor concibió como una obra de divulgación dirigida tanto a un público amplio como al público experto. Se trata de un libro heterogéneo y del cual resulta difícil deducir las fuentes que podrían haberlo inspirado, más allá de sus referencias superficiales a Henri Bergson. La obra está estructurada en ocho capítulos de carácter muy diverso. El primero constituye un diagnóstico de las causas y la naturaleza de la crisis. Este capítulo se articula a través del argumento, enunciado en el título, según el cual, a pesar de los avances materiales de los últimos siglos, el hombre sigue siendo un "desconocido". Para Carrel los males de su época son el resultado de una civilización que se desconoce a sí misma y que, por lo mismo, no puede generar los métodos para superar esa crisis. Desde el Renacimiento, el triunfo de las ciencias naturales privilegió la materia sobre el espíritu, la cantidad sobre la calidad. En consecuencia, el desarrollo vertiginoso de las ciencias de la naturaleza no fue acompañado por un conocimiento igual del hombre. Por otro lado, el énfasis en lo material, el confort y lo efímero condujo al debilitamiento físico, fisiológico y mental del individuo, es decir, a una involución respecto de sus antepasados, fundadores de las grandes civilizaciones. Carrel ve los principales síntomas de este largo proceso de decadencia sociobiológica en el aumento de las "enfermedades degenerativas", el descenso de la natalidad de las razas blancas y la difusión de conductas y hábitos contrarios a la moral y a los roles sociales aceptados. De allí su crítica furibunda a la "mujer moderna", egoísta e incapaz de comprender sus funciones biológicas "naturales". Para Carrel el feminismo apareció como un ejemplo del pecado más grave en que ha incurrido la civilización moderna: querer reemplazar las leyes de la naturaleza por "abstracciones ideológicas" (es decir, los

⁶ En su laboratorio del Instituto Rockefeller la *mise en scène* con que solía conducir sus experimentos alcanzó su mayor expresión. Hizo pintar sala de operaciones con un tono oscuro, y era de rigor que su equipo de asistentes usara ropa quirúrgica color negro. Carrel sostenía que el ambiente de penumbra, por evitar el reflejo de la luz, facilitaba la visión sobre el área a operar. Es fácil imaginar la sensación que semejante despliegue despertaba en los asombrados visitantes [*cf.* Witowski, 1979 y Reggiani, 2005].

principios filosófico-políticos del liberalismo y el socialismo) que ignoran los factores físicos, químicos y psicológicos constitutivos de la naturaleza humana. De allí la paradoja: lejos de mejorar al individuo, el progreso anula la acción de los mecanismos de selección natural, puesto que la medicina y la educación contribuyen a la preservación y reproducción de los elementos biológicamente “inferiores”. Entre ellos se encuentran los enfermos mentales (término que en esa época abarcaba una amplísima gama de desórdenes del sistema nervioso, cuyas causas eran mal conocidas) y los criminales, que constituyen a la vez un obstáculo para el progreso de la civilización y una intolerable carga financiera para los individuos “normales”.

Sin embargo, en las propuestas para superar la crisis Carrel se mostró innovador y a tono con otras corrientes contemporáneas. Dos son, según él, las soluciones para contrarrestar la decadencia. En primer lugar, postula la necesidad de crear una “ciencia del hombre” que, contrarrestando la tendencia a la especialización y fragmentación del conocimiento, conciba a su objeto de estudio como un todo indivisible integrado por materia y espíritu (la crítica de la especialización del saber es un tópico de la época, como puede apreciarse en los ácidos comentarios que Ortega y Gasset desliza en *La rebelión de las masas*). Según este enfoque “holístico”, la ciencia debe realizar ante todo una “síntesis” de los conocimientos que hasta ese momento se encuentran diseminados en publicaciones especializadas, archivos y centros de investigación. Esta nueva ciencia del hombre no debe excluir el estudio de fenómeno alguno, ni siquiera de aquéllos que la ciencia ortodoxa considera impropios del quehacer científico, como las distintas formas de experiencia extrasensorial. Las abundantes referencias a la telepatía, clarividencia, misticismo y los milagros reflejan a la vez las intenciones “totalizadoras” de la nueva ciencia, así como la distancia epistemológica que separa a Carrel de la mayoría de sus colegas.

La ciencia del hombre es, además, concebida como ciencia aplicada, es decir, como instrumento para la reconstrucción del individuo y la sociedad. Según el organicismo heterodoxo del autor, la medicina, en virtud de su conocimiento más preciso y completo del individuo, es la disciplina que debe suministrar los criterios metodológicos para reorganizar el saber. Esta nueva ciencia, además, necesita un nuevo tipo de científicos, a quienes Carrel designó “Aristóteles complejos”. Como monjes medievales, habrían de vivir aislados de la sociedad y estar dedicados enteramente a la contemplación y al estudio. En sus propias palabras:

Habría que dar a la sociedad moderna un foco intelectual, un cerebro inmortal capaz de concebir y planear su futuro y de fomentar e impulsar investigaciones

fundamentales a pesar de la muerte de los investigadores individuales o de la bancarrota de los institutos de investigación. Una organización semejante sería la salvación de las razas blancas en su avance vacilante hacia la civilización. Este centro del pensamiento se compondría, al igual que el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, de unos cuantos individuos que serían educados en el conocimiento del hombre durante muchos años de estudio. Este centro se perpetuaría automáticamente, de tal manera que siempre irradiase ideas jóvenes. Los jefes democráticos y los dictadores podrían obtener de esa fuente de verdad científica la información que necesitan para desarrollar una civilización realmente adecuada al hombre [Carrel, 1994:315 y s].⁷

La segunda solución es la reorganización de la sociedad según las aptitudes psicofísicas de los individuos (en lugar de las desigualdades materiales) a través de la "eugenesia voluntaria". La nueva sociedad debería estar conformada, según Carrel, por clases biológicas. Con ese fin en mente, propone estimular el desarrollo de los "más fuertes y aptos" a través de asignaciones familiares y primas de natalidad. En algunos casos los niños que mostrasen aptitudes excepcionales podrían ser separados de sus familias con el fin de conformar con ellos una "aristocracia biológica no hereditaria". Sin embargo, según este esquema, el estímulo de condiciones ambientales favorables al desarrollo de los elementos "sanos" no solucionaría el problema de la abundante cantidad de criminales y débiles mentales que pueblan cárceles, asilos y clínicas psiquiátricas. Para evitar la proliferación de los individuos biológicamente "ineptos" Carrel sugirió lo siguiente:

Por medio de una educación adecuada podría hacerse comprender a cada uno cuántas amarguras están reservadas a aquéllos que se casan con miembros de familias contaminadas por la sífilis, el cáncer, la tuberculosis, la locura o la idiotez. Dichas familias deben ser consideradas por los jóvenes por lo menos tan indeseables como las que son pobres. En realidad son más peligrosas que los gánsters y los asesinos. Ningún criminal causa tantos sufrimientos a un grupo humano como la tendencia a la locura [1994(1935):325].

A medida que nos aproximamos al final del último capítulo, el más programático y polémico de todo el libro, la eugenesia pierde su carácter "voluntario"

⁷ Carrel tomó la noción de "Aristóteles complejos" del presidente de la Fundación Rockefeller, Raymond Fosdick [1924, 1928], quien a principios de los años veinte había advertido sobre los peligros de la excesiva especialización y la necesidad de sintetizar el saber a partir de la creación de centros de reflexión.

para adquirir criterios compulsivos y letales. Hasta el momento en que una nueva educación y mejoras sociales produjesen resultados observables, se pregunta el autor, “¿qué debería hacerse con los criminales y los locos culpables de actos criminales?”. El desarrollo de la personalidad humana es el supremo fin de la civilización y por ello la sociedad debe organizarse para satisfacer las necesidades del “individuo normal”. Ante esa necesidad, de nada sirven los sistemas filosóficos y los prejuicios sentimentales. En consecuencia, para aquéllos que han cometido crímenes terribles propone una “muerte piadosa” por medio de un tratamiento “humano y económico” en “pequeñas instituciones de eutanasia provistas de gases adecuados” [*ibid.*:343 y s].

Una aproximación crítica a *La incógnita del hombre* y a Carrel como comentarista de la época, sugiere una primera filiación con la reflexión sobre la decadencia, una corriente con una larga trayectoria en el paisaje intelectual europeo. Dentro del espectro más o menos contemporáneo de Carrel, la crítica de la modernidad cubre un amplia gama de posiciones: desde el “pesimismo cultural” de cuño populista y neorromántico alemán, hasta el racismo anglo-americano de Houston Chamberlain, Madison Grant y Theodore L. Stoddard, pasando por los intelectuales de la revolución conservadora de Weimar (Oswald Spengler, Ernst Jünger, Martin Heidegger y Carl Schmitt). En Francia, esta tradición es aun más antigua en virtud de la fractura producida por la revolución de 1789-1799 y el surgimiento de un campo reaccionario jalonado por figuras como Joseph de Maistre, Arthur de Gobineau, Charles Maurras, Edouard Drumont y el campo antidreyfusista [*cfr.* Herman, 1997]. La década de los treinta, con su secuela de estancamiento económico y conflictividad social, intensificó y popularizó aún más esta corriente. Recordemos, para dar algunos ejemplos, que en pocos años los lectores franceses tuvieron acceso a traducciones de clásicos como *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, y *La rebelión de las masas*, de José Ortega y Gasset. A ellos se sumaron los escritores locales que, como Georges Duhamel, Robert Aron y el personalismo católico de los intelectuales nucleados en torno a Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, vieron en la decadencia nacional la influencia uniformizante y disolvente del modelo sociocultural estadounidense [Duhamel, 1930; Aron y Dandieu, 1931].

Hay una segunda corriente, emparentada con la anterior, que permite comprender a la vez las preocupaciones de Carrel y el éxito de su libro. Las décadas de entreguerras constituyen el periodo de mayor difusión de la medicina holística, tanto en Europa como en los Estados Unidos. Si bien es un término problemático, el concepto de holismo permite dar cuenta de una cantidad de

movimientos y figuras más o menos opuestos a lo que ellos mismos consideran enfoques "reduccionistas" de la medicina científica dominada por la investigación de laboratorio. Pese a las grandes diferencias que las separan, corrientes como la medicina constitucional alemana, la biotipología italiana, la psicobiología americana, el humanismo médico francés, la homeopatía y el neohipocratismo proponen terapias alternativas que estudien al enfermo (en lugar de la enfermedad) como una "totalidad" constituida por factores anatómicos, fisiológicos, humorales, psíquicos, hereditarios y ambientales. Carrel formó parte de la medicina holística por vínculos profesionales y personales. Algunos de sus colegas del Instituto Rockefeller (Samuel Flexner, Georges Draper, Raymond Fosdick y Samuel Meltzer) son conocidos por haber tenido una visión "filosófica" (como se decía entonces) de la medicina. Asimismo, en sus visitas anuales a su Lyon natal, Carrel mantuvo frecuentes contactos con miembros del holismo médico francés, en particular con el Grupo Lyonés de Reflexiones Médicas, Biológicas y Filosóficas de René Biot.⁸

La relación de Carrel con la medicina holística permite también discernir otras dos fuentes que alimentan la reflexión sobre la crisis y el papel social del científico. Una de ellas es el surgimiento en Francia de un nuevo tipo de divulgación científica, orientada a satisfacer las curiosidades intelectuales de un público letrado (a diferencia de los divulgadores del siglo anterior, que buscaban llevar a las masas los últimos descubrimientos de la ciencia). El divulgador del siglo xx es él mismo una celebridad internacional (el físico Louis de Broglie es el otro gran divulgador y Premio Nobel como Carrel) que escribió para una audiencia educada con la intención de poner al alcance de ésta los últimos adelantos de la ciencia, pero también reflexionar sobre cuestiones sociales y políticas, lo cual constituye una novedad fundamental. *La incógnita del hombre* es un claro exponente de este tipo de obra a medio camino entre ciencia y filosofía. Cinco de sus ocho capítulos están dedicados a descripciones de la anatomía humana, actividades fisiológicas y mentales y mecanismos de adaptación, todo ello aderezado con disquisiciones morales y argumentos espiritualistas sobre la naturaleza humana [Lecoq, 1986]. La otra fuente que entronca con el holismo y la literatura de divulgación es la que interpela al científico sobre los usos sociales de su conocimiento en tanto saber específico. La divulgación es la etapa previa al momento en que el experto (médico, ingeniero, arquitecto) se vuelcan a la

⁸ Sobre esta cuestión véase la excelente antología de Christopher Lawrence y George Weisz, *Greater than the Parts: Holism and Biomedicine, 1920-1950* [1998].

vida pública y al proselitismo. Sus publicaciones no son tratados técnicos, sino esbozos de programas para la solución integral de “problemas humanos” a través de la aplicación de los métodos científicos a la gestión de la sociedad. Las décadas de entreguerras están preñadas de estas discusiones e ilustran la importancia creciente de la “tecnocracia” como nuevo fenómeno de la sociedad industrial.

En Francia, las organizaciones, foros y publicaciones tecnocráticos crearon un espacio innovador para la reflexión, cuyos resultados fueron apreciados durante el régimen de Vichy y la posguerra. Aun cuando provenían de un variado espectro ideológico (corporativismo católico, sindicalismo, liberalismo) sus participantes coincidían en la búsqueda de soluciones alternativas a la crisis fuera de los espacios partidistas tradicionales (de allí el nombre de “no-conformistas”). Esta búsqueda significa, ante todo, trascender la lucha de clases utilizando la técnica como instrumento de mediación entre el capital y el trabajo. Los representantes de esa ciencia aplicada que cobró mayor conciencia de su función social, fueron los cuadros técnicos de la Escuela Politécnica y las otras *grandes écoles*, los cuales, en virtud de su saber específico, parecían estar mejor equipados para la tarea de ingeniería social. Agrupados en torno a las revistas *Plan*, *Les nouveaux cahiers*, *Chantiers coopératifs*, *Ordre nouveau* y *X-Crise*, esta joven generación de intelectuales tecnócratas aspiró a desarrollar, de manera más o menos explícita, lo que dio en llamarse un “humanismo científico”. La importancia que adquiere la persona humana en esta conceptualización queda de manifiesto en la utilización recurrente del concepto “problemas humanos” como nuevo objeto de estudio. El nuevo humanismo científico, una expresión que se popularizó a partir de la obra del ingeniero Jean Coutrot, se presentó como el instrumento ideal para una solución “racional” y “total” a cuestiones como el descenso de la productividad, el conflicto entre capital y trabajo, la relación hombre-máquina y la higiene industrial que tiene como objetivo final la racionalización de la gestión y la producción. En 1937 Carrel se incorporó, junto con Aldous Huxley, Pierre Teilhard du Chardin y otros, al Centro de Estudio de Problemas Humanos, foro de discusión (*think tank*) que Coutrot creó en 1936. El eje de este foro fueron los seminarios de Pontigny, y a él concurrieron muchas de las figuras que tuvieron un papel protagónico en las reformas sociales y económicas de la posguerra.⁹

Finalmente, está la cuestión del eugenismo y el racismo científico de Carrel. Las ideas expuestas en *La incógnita del hombre* no son, como sugieren algunos, un

⁹ Sobre estas corrientes véanse Loubet de Bayle [1969], Brun [1985] y Clarke [2001].

mero descuido lingüístico o una excepción en el legado humanista del médico francés. Tampoco pueden leerse sus propuestas para castigar los crímenes excepcionales como un argumento en favor de la pena de muerte sin ignorar su trasfondo racista y eugenésico.¹⁰ Como muchos médicos de su época, Carrel estaba obsesionado con la "degeneración" (particularmente mental). Baste recordar que desde 1911 integró el comité consultivo sobre esterilización creado por la *American Breeders' Association* (Asociación Estadounidense de Criadores) con el propósito de eliminar el "plasma sanguíneo defectuoso" de la población norteamericana. Junto con la Oficina de Registros Eugenésicos, este poderosísimo *lobby* eugenésico fue responsable de muchas de las esterilizaciones practicadas en los Estados Unidos en las tres primeras décadas del siglo xx, así como de la ley antiinmigratoria de 1924. La relación de Carrel con la eugenesia no es ni circunstancial ni meramente una cuestión de excentricidad literaria, como podría suponer un lector desprevenido de *La incógnita del hombre*. En diciembre de 1935 su autor fue invitado a dar una conferencia en la prestigiosa Academia de Medicina de Nueva York. El evento, realizado pocas semanas después de la aparición del libro, convocó a casi 5 mil personas, la mayoría de las cuales no pudo ingresar al edificio y debió ser dispersada por la policía. En esa ocasión Carrel habló no solamente sobre los esfuerzos de la ciencia por comprender el "misterio de la muerte" (el título de su charla) sino también sobre la injusta carga económica que constituían viejos y enfermos incurables para el resto de la sociedad [Carrel, 1936].

En ese mismo mes Carrel recibió una solicitud de los editores de la versión alemana de su libro para que agregase un párrafo elogiando las medidas adoptadas por el régimen nazi para la esterilización de "criminales sexuales" y enfermos "hereditarios" incurables.¹¹ Cabe recordar que para esa época el gobierno alemán había introducido un conjunto de leyes biológico-raciales dirigidas a proteger a los elementos "sanos" de la nueva nación. La primera de ellas, la ley del 14 de julio de 1933, autorizaba la esterilización compulsiva para enfermedades "determinadas por la herencia" como "debilidad mental congénita", "esquizofrenia", "manía depresiva", ceguera y sordera "hereditarias", corea de Huntington y "deformaciones físicas graves". Dos años más tarde, esta ley fue enmendada

¹⁰ Tal parece ser la conclusión de la biografía del historiador Alain Drouard en *Alexis Carrel (1873-1944): De la mémoire à l'histoire* [1995].

¹¹ Archivos Alexis Carrel (AAC), Georgetown University. De Gustav Kilpper a Carrel, 16 de diciembre de 1935.

a fin de permitir que los Tribunales de Salud Hereditaria autorizaran abortos compulsivos para mujeres con diagnósticos de “enfermedades hereditarias”. Finalmente, la ley del 24 de noviembre de 1933 allanó el camino para que expertos en antropología criminal propusiesen la castración de personas con dos o más condenas. Desde la aplicación de las leyes de esterilización (enero de 1934) hasta el comienzo de la guerra (septiembre de 1939) casi 320 mil alemanes (en su mayoría mujeres de sectores humildes) fueron esterilizados compulsivamente por ser portadores de genes “recesivos” que “ponían en peligro a su descendencia” [Burleigh y Wippermann, 1996; Weindling, 1989]. Aun cuando Carrel ignorase la escalofriante magnitud de esta política, los aspectos más censurables del nacionalsocialismo parecían ampliamente compensados por la voluntad y determinación con que el régimen llevaba a cabo medidas por las que muchos eugenistas habían bregado desde principios de siglo. No debe sorprender, entonces, que el científico francés aceptara el requerimiento de sus editores alemanes y escribiera el siguiente párrafo para ser insertado en la versión alemana del libro:

El gobierno alemán ha tomado enérgicas medidas contra la propagación de los defectuosos, los enfermos mentales y los criminales. La solución ideal sería la supresión de cada uno de estos individuos tan pronto como se mostraran peligrosos.¹²

A pesar de su elitismo y desprecio por la política de masas, Carrel no ocultó sus simpatías por los regímenes fascistas. En la introducción a la edición inglesa de 1939 de *La incógnita del hombre* elogió a Hitler y Mussolini por haber sabido despertar el orgullo de sus pueblos a través de los sentimientos, las pasiones y los mitos. Más aún, la agudización de los conflictos sociales y la tensión a fines de la década de los treinta alimentaron su convicción, generalizada en la derecha, de que judíos y bolcheviques conspiraban para sembrar la discordia entre Francia y Gran Bretaña y, de ese modo, hacer el juego a Stalin. Estos temores explican el apoyo de Carrel al Pacto de Munich y a la política franco-británica de concesiones a Hitler. Temeroso de que una guerra entre naciones occidentales destruyera lo que quedaba de la civilización, puso sus esperanzas en que ingleses y franceses

¹² IAAC, De Carrel a Kilpper, 1 de enero de 1936. La primera versión alemana de *La incógnita del hombre* (*Der Mensch, das unbekannte Wesen*) fue publicada en 1937 por Deutschen Verlag de Stuttgart.

dejaran a Alemania actuar libremente en Europa Oriental y erigir así una barrera contra la "barbarie" comunista.¹³

Es preciso recordar que ni el racismo biológico nazi ni la eugenesia de Carrel fueron tan excepcionales como uno estaría tentado a suponer. Las sociedades liberales y pluralistas también sucumbieron a las doctrinas de Francis Galton y sus sucesores, adoptando distintas formas de eugenesia negativa aún antes que el nazismo hiciera de ellas un instrumento de genocidio. Las ideas de Carrel resultan menos sorprendentes si tenemos en cuenta que a comienzos de la década del treinta los regímenes democráticos de Estados Unidos, Dinamarca, Suecia y Noruega habían incorporado en su legislación una serie de medidas biogizantes, como la esterilización compulsiva para un amplio conjunto de enfermedades "degenerativas" y "hereditarias" que terminaron subordinando los derechos reproductivos de los individuos a los intereses de una comunidad orgánica abstracta. Los países escandinavos, con una legislación social de avanzada, retuvieron muchas de estas medidas incluso después de la guerra. Según las estimaciones más recientes, las medidas de esterilización y castración forzosa alcanzaron a 11 mil personas en los Estados Unidos (1907-1930), 69 mil en Suecia (1935-1975), 42 mil en Noruega (1934-1976), 2 300 en Dinamarca (1929-1950) y 1 900 en Finlandia (1935-1955).¹⁴

Para el momento del estallido la guerra en 1939 *La incógnita del hombre* se había convertido en un *bestseller* internacional con una larga carrera que llegó hasta nuestros días.¹⁵ El éxito inicial se debe en gran medida a la perspicacia comercial de los editores norteamericanos, quienes vendieron al *Reader's Digest*

¹³ Véase al respecto en AAC la correspondencia entre Carrel y Attale Guigou, de julio a septiembre de 1938.

¹⁴ Sobre eugenesia véanse Palena [2004], Ordover [2003], Black, E. [2003], Nies [2002], Carson [2001], Gallagher [1999], Selden y Montagu [1999], García Gonzalez [1999], Dikotter [1998], Alvarez Peláez [1997], Dowbiggin [1997], Broberg y Roll-Hansen [1996], Carol [1995], Tucker [1994], Burleigh [1994], Nye [1993], Pauly [1993], Reilly [1991], Stepan [1991], Schneider [1990], Adams [1990], Weindling [1989] y Kevles [1985].

¹⁵ Hacia 1940 Harper & Brothers había vendido 50 mil copias y Plon (París) 168 mil. A principios de los noventa la cifra total de copias vendidas en todo el mundo superaba el millón. Las ediciones que he podido rastrear son las siguientes: Alemania (1937, 1938, 1950, 1957), Argentina (1942, 1943, 1946, 1949, 1953), Australia (1936, 1937), Chile (1936), China (1945), Checoslovaquia (1937), España (1952, 1967, 1994), Estados Unidos (1935, 1938, 1939, 1961, 1967), Estonia (1938), Finlandia (1937), Francia (1935, 1936, 1937, 1939, 1945, 1948, 1954, 1958, 1962, 1968, 1972, 1984, 1990), Gran Bretaña (1936, 1948, 1961), Holanda (1937), Hungría (1937?), India (1953), Irán (?), Italia (1937, 1940, 1948), Japón (1941, 1980), México (1953, 1976, 1982), Polonia (1937?), Portugal (1989), Taiwán (1962).

los derechos para publicar capítulos condensados del libro (en 1940 la revista tenía una tirada de 4 millones de ejemplares). De hecho, al descubrir que Carrel estaba trabajando con el famoso aviador Charles Lindbergh en el desarrollo de un “corazón artificial” (la bomba de perfusión diseñada por Lindbergh) provocó que Harper & Brothers se decidiera a publicar un manuscrito que al principio no había despertado demasiado interés.¹⁶ Desde 1936 Carrel trabajó en la creación de un “instituto del hombre”. No fue en los Estados Unidos sino en Francia, tras la derrota militar infligida por las fuerzas alemanas y el establecimiento del régimen colaboracionista del mariscal Philippe Pétain, donde parecía que estaban dadas las condiciones para dicha empresa. En efecto, las élites que accedieron al poder tras el colapso de la Tercera República en junio de 1940 compartieron con Carrel el desprecio por las instituciones democráticas. Más importante aún, la retórica de Pétain acerca de la “renovación” y el “renacimiento” nacional sugiere importantes coincidencias con el pensamiento regeneracionista del médico. Ésas eran las circunstancias a fines de 1941, cuando Vichy lo designó regente de la Fundación Francesa para el Estudio de Problemas Humanos con el propósito de investigar “las causas de la decadencia francesa” y “mejorar la calidad y cantidad de su población por todos los medios posibles”. Como queda claro después de leer los documentos de la fundación, Carrel la concibe como la materialización del Instituto del Hombre. Sin embargo, las limitaciones impuestas por la guerra y por la ocupación alemana del territorio francés impidieron que se concretaran las propuestas voluntaristas y radicales de *La incógnita del hombre*. Peor aún, el compromiso de Carrel con Vichy destruyó su reputación. Humillado por las acusaciones de traición, murió en París a fines de 1944.

Sin embargo, el recuerdo de estos “pecados de guerra” no duró demasiado, ya que a la IV República le urgía cerrar las heridas de los “años negros” y consolidar la “reconciliación nacional”. Por ese motivo, en 1951 se archivaron los procesos contra los colaboracionistas. Pero, luego de tantas desventuras, Francia estaba necesitada de pasados gloriosos y figuras que sirviera de modelo para las

¹⁶ Desde su vuelo trasatlántico en 1927 Lindbergh se había convertido en la figura más popular de los Estados Unidos. El oportunismo comercial de la editorial neoyorkina quedó reflejado en la decisión de aprovechar la tragedia de Lindbergh para publicitar el libro de Carrel, el cual fue lanzado al mercado poco después del mediático proceso contra Bruno Hauptmann, el inmigrante alemán acusado de haber secuestrado y asesinado al bebé del matrimonio Lindbergh. Tanto la prensa como Harper & Brothers supieron explotar la relación entre la popularidad trágica del aviador y el científico francés (Carrel apareció en la portada de *Time* en 1935 y 1938, en esta última con Lindbergh).

generaciones jóvenes. Carrel es una de esas figuras. En esos años aparecieron las primeras biografías escritas por amigos y discípulos del científico, así como las dos últimas obras de Carrel, ambas de tono filosófico-místico, *La plegaria* y *Reflexiones sobre la vida*, además de la novela autobiográfica *El viaje de Lourdes*, inédita hasta entonces [Soupault, 1952; Durkin, 1964; Carrel, 1944, 1948, 1950]. A partir de entonces, el pensamiento católico reconstruyó la imagen de Carrel como ejemplo del científico agnóstico que, tras divagar en las inhóspitas tierras del racionalismo, al final de su vida redescubre el camino de la fe. En este periodo ciudades y municipios honraron al cirujano bautizando con su nombre calles y espacios públicos. A comienzos de los años sesenta Lindbergh creó en Francia la Asociación de Amigos del Doctor Alexis Carrel, con el objeto de preservar y difundir su legado. Su memoria perduró en los nombres de organizaciones vinculadas a la educación y la investigación, como el Instituto Alexis Carrel de formación profesional (Lyon), la Fundación Alexis Carrel de investigación torácica y cardiovascular (Pavía) y los ciclos de conferencias Alexis Carrel sobre problemas de transplante y arteriosclerosis (Suecia).

En Latinoamérica Carrel dejó su huella especialmente en Argentina, país en el cual se exilió su viuda luego de la guerra.¹⁷ *La incógnita del hombre* fue uno de los libros más leídos por los médicos y las clases educadas en general. Si bien los deslices científicas y tecnocráticos del autor provocaron escozor en algunos católicos, otros, en cambio, encontraron en sus textos las referencias para una gestión de la sociedad sobre bases científicas y eugenésicas. Tal fue el caso de Ramón Carrillo, el secretario de salud pública del gobierno peronista, quien a fines de la década de los cuarenta deploró "la proliferación de los seres de menor valor social frente al suicidio de los hombres de jerarquía intelectual y moral" y citó a Carrel como el profeta del "suicidio de las razas blancas". Pero, aun cuando los textos de Carrillo abundan en frases que manifiestan un racismo burdo (en un pasaje llama a los habitantes de China "bípedos parlantes") lo que le interesaba

¹⁷ A comienzos de los cincuenta Anne Marie de la Motte emigró a la Argentina para reunirse con el hijo que tuvo en primer matrimonio, quien era propietario de una estancia cerca de La Cumbrecita, en la provincia de Córdoba. Anne Marie trabajó como enfermera hasta su muerte en 1967, aunque todavía hoy es recordada como una "sanadora" dotada de poderes paranormales. Otros, en cambio, vieron en ella a la fiel continuadora de la obra de su esposo. Tal fue el caso de los fundadores del actual Instituto Alexis Carrel de educación polimodal en Río Tercero (provincia de Córdoba). Tras su llegada a Argentina fue invitada por la Academia Nacional de Medicina de Buenos Aires para hablar sobre "Alexis Carrel y los milagros de Lourdes". Véase *Iatria* [1953].

de Carrel era la idea de una ciencia que, puesta al servicio del Estado, permitiera la reorganización científica de la sociedad industrial. Con este objetivo en mente, el funcionario de Perón llevó a cabo la reestructuración de la antigua Escuela de Biotipología (que desde 1934 formaba expertos en biotipología y eugenesia) tomando como modelo el Instituto del Hombre de Carrel.¹⁸

La figura de Carrel se resiste a las caracterizaciones simplistas y unilaterales. Si bien su perfil socio-profesional como cirujano experimental lo ubica a la vanguardia de las ciencias de la vida, por otra parte su crítica a la civilización moderna y a las tesis eugenésicas lo acercan a posturas reaccionarias y fascistas. Desde esta perspectiva, la trayectoria del Premio Nobel parece ajustarse bastante bien al fenómeno político-cultural que Jeffery Herf denomina “modernismo reaccionario” [Herf, 1991]. Sin embargo, esta conceptualización no permite dar cuenta de la heterodoxia de su pensamiento en la medida en que ignora o minimiza ese componente moralizante y espiritualista que atrae a la vez a creyentes de distintas confesiones, naturistas y practicantes de las llamadas “pseudociencias”. Quizá en el pensamiento católico de la posguerra pueden encontrarse algunas de las aporías más sorprendentes, que en última instancia nos obligan a plantear no sólo el problema de la obra de Carrel, sino de quiénes se apropiaron de sus ideas. En efecto, como lo muestra la obra del jesuita Albert Bessières (entre otros autores), la lectura que hace el catolicismo de posguerra de la obra filosófica del científico se centra exclusivamente en sus reflexiones en torno a la relación entre ciencia y religión, razón y fe. Las utopías tecnocráticas y eugenésicas, en cambio, son ignoradas y silenciadas al extremo de presentar a Carrel como paradigma del científico humanista y cristiano [Bessières, 1950, 1952; Lelotte, 1953; O'Brien, 1960; Didier, 1963; Antier, 1974].

Si bien las raíces familiares e historia personal del médico eugenista hacen que sus ideas sean susceptibles de ser apropiadas por el catolicismo, hay que señalar que su obra no científica, en tanto es más místico-espiritualística que explícitamente católica, ofrece a otras corrientes un repositorio de imágenes con las que pueden identificarse. Baste recordar, por ejemplo, los elogios con que rabinos y ministros protestantes acogieron *La incógnita del hombre*. Más aún, a pesar, o quizá deberíamos decir que en virtud de su simplicidad y proclividad a los clichés, el diagnóstico pesimista de Carrel se presta también a los usos más inesperados

¹⁸ Véanse “El magno problema de la desnatalidad” y la conferencia pronunciada por Carrillo con motivo de la iniciación de los cursos de la Escuela de Biotipología y Ciencias Afines el 1 de abril de 1947, en *Archivos de la Secretaría de Salud Pública*, núm. 5, vol. 1, abril de 1947.

por parte de aquéllos en los que él había visto como síntomas de la decadencia de occidente. Un ejemplo de esto es la forma en que algunas corrientes radicales del Islam se han apropiado de sus ideas. En la década de los sesenta el intelectual y religioso egipcio Sayyid Qutb (1906-1966) introdujo a Carrel a los lectores musulmanes luego de su lectura iluminadora de *La incógnita del hombre*. Qutb había participado en el movimiento nacionalista árabe que llevó a Nasser al poder en 1952, pero al poco tiempo su celo religioso y oposición al Estado secular lo hicieron enemistarse con el régimen. Durante su detención a principios de 1960, Qutb dio con una traducción al árabe del libro de Carrel. Para Qutb las ideas de Carrel son una clara reivindicación del mensaje del Corán. De hecho, el argumento de su libro *El Islam y los problemas de la civilización* está estructurado a partir de largas citas de *La incógnita del hombre*. Por otra parte, Carrel es el único autor occidental digno del elogio de Qutb y a quien éste le dedica una breve biografía. El intelectual árabe aprecia la rebeldía del médico francés contra la "barbarie industrial", y apreciaba particularmente la idea de una élite religioso-militar como vanguardia de la revolución espiritual contra el materialismo y el individualismo [Choueiri, 1997; Black, 2001]. Esta relectura de Carrel fuera de los cánones ilustra no sólo la pluralidad de fuentes en las que abreva el Islam, sino también la notable plasticidad de la reflexión sobre la "decadencia" y su sorprendente capacidad para renovarse.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Mark B. (ed.)

1990 *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*, Nueva York, Oxford University Press.

Ali, Tariq

2002 *The Clash of Fundamentalisms*, Nueva York, Verso.

Alvarez Peláez, Raquel

1997 *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Antier, Jean-Jacques

1974 *Carrel cet inconnu*, París, sos.

Aron, Robert y André Dandieu

1931 *Décadence de la nation française*, París, Rieder.

Bessières, Albert

1950 *La Destinée humaine devant la science: Alexis Carrel, Pierre Lecomte du Noüy, Charles Nicolle*, París, Spes.

1952 *Le Voyageur de Lourdes*, Alexis Carrel, Bruselas, Foyer Notre-Dame.

Black, Antony

2001 *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Nueva York, Routledge.

Black, Edwin

2003 *The War Against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Nueva York, Four Walls Eight Windows.

Brun, Gérard

1985 *Technocrates et technocratie en France*, París, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Burleigh, Michael

1994 *Death and Deliverance: "Euthanasia" in Germany c. 1900-1945*, Nueva York, Cambridge University Press.

Burleigh, Michael y Wolfgang Wippermann

1996 *The Racial State: Germany, 1933-1945*, Nueva York, Cambridge University Press.

Carol, Anne

1995 *Histoire de l'eugénisme en France: Les médecins et la procréation, XIX-XXe siècles*, París, Editions du Seuil.

Carrel, Alexis

1936 "The Mystery of Death", en Galdston, Iago (comp.), *Medicine and Mankind*, Nueva York, D-Appleton-Century Company.

1944 *La Prière*, París, Plon.

1948 *Le Voyage de Lourdes*, París, Plon.

1950 *Réflexions sur la conduite de la vie*, París, Plon.

1994(1935) *La incógnita del hombre*, Barcelona, Iberia.

Carson, Eloy Axel

2001 *The Unfit: History of a Bad Idea*, Nueva York, Cold Spring Harbor Laboratory Press.

Chambers, Robert W. y Joseph T. Durkin (comps.)

1973 *Papers of the Alexis Carrel Centennial Conference*, Washington DC, Georgetown University Press.

Choueiri, Youssef M.

1997 *Islamic Fundamentalism*, Boston, Twayne Publishers.

Clarke, Jackie

2001 "Engineering a New Order in the 1930s: The Case of Jean Coutrot", en *French Historical Studies*, núm. 1.

Conan, Eric y Henri Rousso

1994 *Vichy, ce passé qui ne passe pas*, París, Fayard.

Didier Delorme, Henriette D.

1963 *Alexis Carrel, 1873-1944, humaniste chrétien, Prix Nobel*, París, Apostolat de la Presse.

Dikotter, Frank

1998 "Race Culture: Recent Perspectives on the History of Eugenics", en *American Historical Review*, núm. 103.

Dowbiggin, Ian R.

1997 *Keeping America Sane: Psychiatry and Eugenics in the United States and Canada, 1880-1940*, Ithaca, Cornell University Press.

Drouard, Alain

1995 *Alexis Carrel (1873-1944): De la mémoire à l'histoire*, París, L'Harmattan.

Duhamel, Georges

1930 *Scènes de la vie future*, París, Mercure de France.

Durkin, Joseph

1964 *Alexis Carrel on Man and Society*, Nueva York, Harper & Row.

Edwards, William S.

1974 *Alexis Carrel: Visionary Surgeon*, Springfield, Charles C. Thomas Publisher.

Fosdick, Raymond

1924 *Wanted: An Aristotle*, Garden City, Doubleday, Doran & Company.

1928 *The Old Savage in the New Civilization*, Garden City, Doubleday, Doran & Company.

Gallagher, Nancy

1999 *Breeding Better Vermonters: The Eugenics Project in the Green Mountain State*, Hanover, University Press of New England.

García Gonzalez, Armando

1999 *En busca de la raza perfecta: eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Gillon, Jean-Jacques

1951 "Les aspects essentiels de l'oeuvre médicale d'Alexis Carrel", en *Le concours médical*, 11 de octubre.

Gunnar Broberg y Nils Roll-Hansen (comps.)

1996 *Eugenics and the Welfare State: Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland*, East Lansing, Michigan State University Press.

Hawkes, Nigel

2000 "Clones Raises Transplant Hopes", en *The Times*, 15 de marzo.

2000a "Dolly et les cinq petits cochons", en www.humanite.presse.fr, 15 de marzo.

Herf, Jeffrey

1991 *El modernismo reaccionario: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México, FCE.

Herman, Arthur

1997 *La idea de la decadencia en occidente*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Iatria

1953 Revista de la Federación de Consorcios de Médicos Católicos de la Argentina, núm. 122.

Kevles, Daniel J.

1985 *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Nueva York, Knopf.

Lawrence, Christopher y George Weisz

1998 *Greater than the Parts: Holism and Biomedicine, 1920-1950*, Nueva York, Oxford University Press.

Le Vay, David

1996 *Alexis Carrel: The Perfectibility of Man*, Rockville, Kabel Publishing.

Lecoq, Benoît

1986 "L'édition et la science", en Martin, Henri-Jean, Roger Chartier y Jean-Pierre Vivet, *Histoire de l'édition française*, vol. 4, París, Promodis.

Lelotte, Fernand (comp.)

1953 *Convertis du xxe siècle*, París, Casterman.

Loubet de Bayle, Jean-Marie

1969 *Les inconformistes des années trente*, París, Editions du Seuil.

Malinin, Theodore I.

1979 *Surgery and Life: The Extraordinary Career of Alexis Carrel*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

Nau, Jean-Yves

2000 "Le passé encombrant d'Alexis Carrel", en *Le Monde*, 18 de agosto.

Nies, Betsy L.

2002 *Eugenic Fantasies: Racial Ideologies in the Literature and Popular Culture of the 1920s*, Nueva York, Routledge.

Nye, Robert A.

1993 "The Rise and Fall of the Eugenics Empire: Recent Perspectives on the Impact of Biomedical Thought in Modern Society", en *Historical Journal*, núm. 36.

O'Brien, John A.

1960 *Roads to Rome: The Intimate Personal Stories of Converts to the Catholic Faith*, Nueva York, MacMillan.

Ordovery, Nancy

2003 *American Eugenics: Race, Gender, Queer Anatomy and the Science of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Palena, Héctor

2004 *Gobernar es seleccionar: apuntes sobre eugenesia*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.

Pauly, Philip J.

1993 "The Eugenics Industry-Growth or Restructuring?", en *Journal of the History of Biology*, núm. 26.

Reggiani, Andrés H.

2000 "Los 'años negros' (1940-1944): memoria e historia del pasado reciente en Francia", en *Taller. Revista de sociedad, política y cultura*, núm. 12.

2002 "Alexis Carrel, the Unknown: Eugenics and Population Politics under Vichy", en *French Historical Studies*, núm. 2.

2005 "Staging Science, Selling Eugenics: Technical Expertise, Public Opinion and Biopolitics in Alexis Carrel's *Man the Unknown*", en Codgell, Christina y Sue Currell (comps.), *Making It Modern: Eugenics and Popular Culture in the 1930s*, Philadelphia, American Philosophical Society.

Reilly, Philip R.

1991 *The Surgical Solution: A History of Involuntary Sterilization in the United States*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Rouso, Henri

1987 *Le Syndrome de Vichy*, París, Editions du Seuil.

Schneider, William

1990 *Quality and Quantity: The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Nueva York, Cambridge University Press.

Selden, Steven y Ashley Montagu

1999 *Inheriting Shame: The Story of Eugenics and Racism in America*, Nueva York, Teacher's College Press.

Simon, Catherine

1993 "Algérie, d'une violence à l'autre", en *Le Monde*, 25 de noviembre.

Soupault, Robert

1952 *Alexis Carrel*, París, Plon.

Stepan, Nancy L.

1991 *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and the Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press.

Tucker, William H.

1994 *The Science and Politics of Racial Research*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press.

Walther, Rudolf

2003 "Die seltsamen Lehren des Doktor Carrel", en *Die Zeit*, núm. 32.

Weindling, Paul

1989 *Health, Race, and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945*, Nueva York, Cambridge University Press.

Witowski, Jan

1979 "Alexis Carrel and the Mysticism of Tissue Culture", en *Medical History*, núm. 23.

ARCHIVOS

Archivos Alexis Carrel (AAC), Georgetown University.

Archivos de la Secretaría de Salud Pública.

¿Quiénes deben procrear? Los médicos eugenistas bajo el signo social (México, 1931-1940)¹

Marta Saade Granados

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: Este artículo analiza la adaptación discursiva de la eugenesia en México durante la década de los treinta, mediante el seguimiento de dos procesos simultáneos: la construcción de un campo especializado dedicado a la herencia biológica humana y su traducción en proyectos de aplicación social. El texto busca precisar los procesos mediante los cuales los médicos eugenistas participaron desde su propio campo en la construcción de un lenguaje para nombrar los problemas sociales y renovar la morfología de las políticas públicas de intervención social. Esta contribución está limitada a identificar y explicar los lineamientos generales del discurso eugenésico mexicano con referencia a su proyecto de control natal.

ABSTRACT: This paper analyses the discursive adaptation of eugenics in Mexico during the thirties, tracing two simultaneous processes: The construction of a specialized field, entirely dedicated to the study of human biological inheritance and its translation into socially applicable projects. It tries to pin down the processes by which eugenicists doctors participated from their own field into the construction of a language to designate social problems and renew the morphology of social intervention policies. This contribution is limited to the identification and explanation of the general premises from the mexican eugenetic discourse, referred to its birth control project.

PALABRAS CLAVE: México, medicina, eugenesia, mestizaje, natalidad

La eugenesia ha pasado a la historia calificada como pseudociencia y como parte de una coyuntura efímera, cuyas huellas se perdieron entre una gran cantidad de esfuerzos por superar los problemas para la construcción moderna de los pueblos

¹ Este artículo fue elaborado a partir de la investigación realizada durante la Maestría en Historia y Etnohistoria, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y complementada con la investigación doctoral que adelanto [Saade, 2002].

nacionales. Su nombre ha perdido significado en nuestros días, pero su historia nos remite a una discusión de largo aliento sobre la urgencia por encontrar explicaciones frente al comportamiento de la herencia biológica humana y, quizá con más empuje que nunca, sus motivaciones aparecen vivas, aunque matizadas, en las investigaciones de la genética contemporánea.² Pero, ¿por qué la eugenesia desapareció mientras la genética logró hacerse de un lugar privilegiado en nuestra sociedad? Tal vez podríamos decir que la segunda ganó la batalla en el campo de la ciencia, mientras la primera logró mayor éxito en el terreno de la política pública durante la primera mitad del siglo xx. ¿Por qué? Nuestra hipótesis apunta a que los eugenistas mexicanos fueron incapaces de trazar los límites de su propio campo, es decir, el estudio de la herencia biológica. En cambio, mostraron una notable iniciación en el campo de “lo social”, que diluyó a la eugenesia en el discurso y el proyecto común de la modernización.

Ahora parece más que necesario reconstruir los trazos de esta historia, ya no sólo desde los países productores de investigación experimental y original, sino también desde los centros de recepción, donde fueron adaptadas las teorías europeas y estadounidenses para fundar un saber aplicado acorde con las necesidades nacionales. En este renglón se ubica la experiencia de los eugenistas mexicanos que abordamos en este artículo, con la propuesta de estudiarla como parte de la formación de un campo moderno de explicación científica sobre los problemas sociales, delineado por las reflexiones y los proyectos nacionalistas posrevolucionarios.

La incipiente historiografía sobre la eugenesia en México es producto de una reciente preocupación por comprender su desarrollo en América Latina, la cual, a su vez, es el resultado de una reflexión descentralizada sobre la producción científica, que antes estaba concentrada en países industrializados como Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Como parte de este cuestionamiento aparecieron las primeras alusiones a la eugenesia mexicana en *The Hour of Eugenics*, el único estudio comparado que trata la adaptación creativa de la eugenesia en los países de América Latina a partir de la oposición entre los modelos “latino” y “anglosajón” de eugenesia aplicada.³ Su publicación en 1991

² Para una historia de la eugenesia en Europa, véase Kevles [1985]; para el caso de la genética en México, Barahona *et al.* [2003].

³ Este libro constituye un notable esfuerzo por comprender las versiones de la eugenesia en América Latina en tanto variantes de un modelo “latino” de eugenesia de tipo neolamarckiano y “positivo”, opuesto al “anglosajón”, cercano al mendelismo y a una política “negativa”, como la esterilización [Stepan, 1991].

abrió las puertas para la realización de estudios locales en Brasil, Cuba, Colombia, Argentina y México.⁴ En este último, historiadoras como Beatriz Urías y Alexandra Stern se han preocupado, en términos generales, por mostrar el carácter político de la eugenesia y por asociar su desarrollo con la construcción del Estado y los discursos nacionalistas de la primera mitad del siglo xx.⁵

La presente contribución a la historiografía de la eugenesia en México busca abordar el problema de la capacidad del saber científico moderno para explicar los problemas sociales, en dos esferas que diferenciamos con fines analíticos. Por un lado, hablamos de la facultad de los científicos para construir un campo especializado —con un objeto definido, unos problemas, una nomenclatura y unas técnicas distintivas— que les otorgaría una amplia legitimidad en el vasto escenario de discusión sobre los problemas nacionales, como ocurrió, por ejemplo, con la microbiología, la ecología y la genética. Por otro lado, nos referimos a un proceso de traducción, capaz de transmutar las conclusiones de investigación científica en proyectos de aplicación social (como ocurrió con la higiene pública en tanto implementación de las tesis ambientalistas). Esta propuesta requiere reconocer, siguiendo a Bourdieu, tanto la “autonomía relativa” del campo científico moderno —específicamente de la medicina— como ciertos momentos y espacios en los que se fracturan los límites entre la ciencia y las grandes corrientes intelectuales [Bourdieu, 2003:35 y ss]. Si parece que mi preocupación se aferra a la falacia de la “ciencia pura”, advierto que este artículo es más bien un esfuerzo por precisar los procesos mediante los cuales los hombres de ciencia participaron, desde su propio campo, en la construcción de un nuevo lenguaje para nombrar los problemas sociales y renovar desde allí la morfología de las políticas de intervención social. Con esto enfatizo que la batalla por la legitimidad de la eugenesia, en tanto es un discurso y un proyecto de transformación sociobiológico,

⁴ Véanse para Brasil: Stepan [1985 y 1990]; para Cuba: Naranjo Orovio [1996a, 1996b] y Álvarez Peláez *et al.* [1999]; para Colombia: Sáenz *et al.* [1997, v. II: 78-92], Calvo *et al.* [2002:47-69] y Pedraza [1999:107-151]; y para Argentina: Zimmermann [1992].

⁵ En este escenario se llevó a cabo la investigación sobre la Sociedad Eugénica Mexicana por parte de la historiadora de la biología Laura Suárez. De manera sobresaliente Beatriz Urías Horcasitas ha estudiado las relaciones entre la eugenesia y la antropología mexicanas, a partir del análisis del debate *raciológico* desde finales del siglo xix. También merece mención especial el amplio trabajo de documentación histórica realizado por Alexandra Stern en su tesis doctoral “Eugenics Beyond the Borders: Science and Medicalization in Mexico and the U.S. West, 1900-1950”. Su principal aporte ha sido ubicar la presencia conflictiva de la frontera con Estados Unidos como factor importante para el desarrollo de la eugenesia en el país. [cfr. Suárez, 1999a, 1999b y 2001; Urías 2001a, 2001b y 2002b; Stern, 1999].

se libró tanto en la arena de la política pública como en el campo de la ciencia moderna (nacional e internacional). En este campo de batalla se ubica la experiencia de los eugenistas mexicanos, y en él adquiere sentido la hipótesis de trabajo mencionada desde el inicio de este texto.

Nuestra contribución se limitará a identificar y explicar los lineamientos generales del discurso eugenésico mexicano con referencia al proyecto de control natal ubicado entre 1931 —año de fundación de la Sociedad Eugénica Mexicana— y 1940 —año en que se comienzan a diluir las huellas de la eugenesia en los discursos médicos documentados—. Para comprender este proceso primero es necesario diferenciar los argumentos de tipo social de los biológicos, para luego establecer sus niveles de integración. Hacemos énfasis en este doble proceso analítico porque consideramos que en él está la clave para entender los matices que adquirió la eugenesia mexicana, construida en medio de la permanente tensión entre la pretensión de instaurar la investigación eugénica en el campo de la biología y la urgencia por diseñar proyectos sociales, integrados a los programas estatales de modernización.

Comenzamos con una introducción del escenario internacional de discusión eugénica, con el fin de precisar las fuentes y las polémicas generales dentro de las cuales se enmarca el proyecto eugenésico mexicano. Luego nos concentraremos en una generación de médicos adiestrada en el lenguaje científico y comprometida con la eugenesia como camino de articulación entre el dominio de “lo biológico” y “lo social”. Después de eso discutiremos la agenda de trabajo de la Sociedad Eugénica Mexicana (en adelante SEM), centrándonos en el debate sobre el control de la natalidad desde el punto de vista de la eugenesia. Terminaremos con una reflexión sobre el campo de debate en el que la eugenesia fue instaurada en el país, así como el espacio institucional que permitió su articulación con los proyectos modernizadores.

INTRODUCCIÓN: ESCENARIO DE DEBATE INTERNACIONAL

La teoría eugenésica moderna fue postulada en Inglaterra a finales del siglo XIX por el médico Francis Galton como la “ciencia del estudio de los mecanismos para lograr, favoreciendo la evolución natural, el perfeccionamiento de la especie humana” [Galton, 1988:13]. Sin embargo, su periodo de difusión internacional —en el que se incluye la experiencia mexicana— corresponde a la primera mitad del siglo XX, especialmente a las décadas de 1920 a 1940, cuando se entrelazan al menos tres procesos: 1) el incremento de empresas nacionalistas derivadas del

descrédito del modelo civilizatorio europeo, posterior a la Primera Guerra Mundial, y la consecuente expansión de Estados Unidos en su enfrentamiento con las potencias europeas; 2) la inconformidad frente al modelo político individualista prohijado por el liberalismo decimonónico, traducido en una renovada preocupación por el bienestar colectivo y en una demanda de mayor intervención estatal en las políticas públicas; y 3) la formación desde mediados del siglo XIX de un espacio científico de reflexión sobre la configuración de los pueblos nacionales, que abonó el terreno para la constitución decisiva de un campo de debate sobre los problemas sociales, también en términos biológicos, durante la primera mitad del siglo siguiente.⁶

En este contexto se subraya que la eugenesia se perfiló como un fenómeno internacional relacionado con la consolidación de un espacio de debate sobre los problemas de conformación étnica y demográfica de los pueblos nacionales, que delineó una política sanitaria de control de las patologías médicas y sociales consideradas como amenazas para el progreso. Durante la puesta en marcha de una campaña internacional, claramente relacionada con los intereses expansionistas de países industrializados como Estados Unidos, fue establecida la agenda de discusión de los eugenistas; se celebraron tres congresos de eugenesia en Londres (1912) y después en Nueva York (1921 y 1932);⁷ y dos Congresos Panamericanos de Eugenesia y Homicultura organizados bajo el liderazgo estadounidense en La Habana (1927) y en Buenos Aires (1934). En estos congresos se convocó a buena parte de los países de América Latina a participar en el proyecto eugenésico propuesto por la naciente potencia.⁸ A partir de 1918 los escenarios de debate internacionales encontraron un contrapeso importante en los contextos nacionales de América Latina, con la fundación de instituciones especializadas en la materia y la consolidación de campos de debate locales sobre

⁶ La discusión sobre la periodización del movimiento internacional de la eugenesia puede seguirse en la historiografía que sintetizamos en la bibliografía anexa. Para una síntesis véase Saade [2002:28-30].

⁷ El desplazamiento de la sede del evento de Inglaterra a Estados Unidos da cuenta de la temprana incursión de la eugenesia en América y del papel protagónico que adquirió la propuesta estadounidense en la conformación de un proyecto panamericano. En ellos participaron algunos países latinoamericanos: el argentino Víctor Delfino fue representante por Suramérica en el II y el III congreso; el cubano Domingo F. Ramos participó en los mismos con ponencias sobre control migratorio [Naranjo Orovio, 1996a:147; Stepan, 1991:174-177 y *Eugenesia*, núm. 47, 30 de marzo de 1935:33].

⁸ Las bases de las dos conferencias panamericanas fueron publicadas en *Eugenesia* [núm. 22, 15 de febrero de 1933:1, 5 y 7; núm. 49, 30 de julio de 1935:55 y s; núm. 50, 30 de agosto de 1935:63 y s]. El acta final del Primer Congreso aparece en Álvarez Peláez *et al.* [1999:495-508].

problemas pan nacionales como el alcoholismo, la prostitución, las enfermedades hereditarias, la demencia y las toxicomanías. Desde finales de la década de 1910, los médicos de Brasil y Argentina articularon órganos de debate eugénico, cuyo interés particular era el problema de la inmigración. En 1927 Cuba secundó su iniciativa y cuatro años más tarde se fundó en México la Sociedad Eugénica Mexicana “para el mejoramiento de la raza”.⁹

La necesidad de adaptar la eugenesia al contexto político y sociocultural de las naciones trazó los gestos de un grupo heterogéneo de interpretaciones, cuyas características delinearon diferencias sustanciales a la hora de su apropiación política. Los seguidores ortodoxos de la eugenesia negaron la acción del medio ambiente sobre la herencia, y plantearon un programa de acción eugénica centrado en la intervención directa sobre el cuerpo de los sujetos (los “degenerados” debían ser esterilizados); en contraste, los partidarios de una eugenesia flexible, que conciliaba al medio ambiente con la herencia, concibieron un programa de acción indirecta sobre el organismo biológico a través de la educación, la higiene y los cuidados materno-infantiles. Sin embargo ninguna de estas posturas puede considerarse del todo excluyente, pues la mayoría de las veces se articulan para señalar la conveniencia de la esterilización en casos de criminalidad o idiotismo y, al mismo tiempo, postulan la educación higiénica y la salubridad pública como medios de regeneración racial adecuados a los contextos nacionales.¹⁰

En medio de este tipo de contradicciones la eugenesia fue presentada como una “teoría global” que retomó ciertas ideas científicas de la biología moderna para organizar una manera de concebir los problemas de población y de mejoramiento de la vida a través de medidas higiénicas, sanitarias y educativas, fueran éstas radicales o moderadas. A medida que avanzaron las discusiones, los eugenistas lograron integrar (aunque de manera diferenciada) sus preocupaciones por la constitución biológica de la población con las interpretaciones sociales que cobraban cada vez mayor importancia. De tal manera que la eugenesia, como interpretación biológica de los problemas poblacionales, fue perdiendo cada vez más su carácter específico en el campo de la ciencia moderna

⁹ Hablamos de la Sociedad Eugénica de São Paulo dirigida por Renato Kehl, la Sociedad Argentina de Eugenesia por Victor Delfino y la Oficina Central de Eugenesia y Homicultura en Cuba regida por Domingo F. Ramos; véase Stepan [1991]. Véanse además las “Bases constitutivas de la Sociedad Eugénica Mexicana” [*Eugenesia*, núm. 4, 8 de septiembre 1932:2].

¹⁰ Para la eugenesia en Europa, véase Kevles [1987] y para América Latina, Stepan [1991].

dedicado a la herencia, pero ganó terreno en el conjunto de reflexiones sobre los problemas de salud pública y regeneración racial como una explicación cuyos límites se diluyeron con gran facilidad. Así lo advirtió Fernando Ocaranza, uno de los médicos mexicanos más connotados, cuando intentó demarcar el campo de acción de la eugenesia de acuerdo con los límites de su ciencia madre. Como saber experimental, la biología llegaba tan lejos como su método se lo permitía, de modo que la pretensión de extender su dominio a la política, la sociología y la historia quedaba al margen de la ciencia. Como es comprensible, la pretensión de aplicar la teoría eugénica más allá de la etapa prenatal era una práctica que sobrepasaba los límites de la ciencia.¹¹

Pero el intento por demarcar el campo preciso de la eugenesia fracasó, por lo menos en América Latina y en países como Francia o España, donde la puericultura gala (o cuidado de la maternidad y la infancia), ampliada por el eugenista cubano Domingo F. Ramos al conjunto de la vida de los sujetos (homicultura), se convirtió en par inseparable de la eugenesia. El matrimonio decisivo entre la teoría de la herencia biológica, los cuidados materno-infantiles y la higiene pública, amplió su campo de reflexión e injerencia de los factores internos a los factores externos al organismo biológico; de tal manera que los problemas socioeconómicos y medioambientales pasaron también a ser dominio de la eugénica. Esta situación se puede verificar también a partir del amplio margen que cubrían las tres grandes vertientes identificadas de la eugenesia, que a la vez sintetizan la variedad de fuentes de las que dispusieron los eugenistas mexicanos: 1) el racialismo, concentrado en el problema de la inmigración y el mestizaje —dominante en países con alto índice de migración como Alemania, Estados Unidos, Brasil, Cuba y Argentina—; 2) la puericultura, más cercana a una propuesta educativa y de protección legislativa de la maternidad y la infancia, prevaleciente en Francia, España y América Latina; y 3) la profilaxis médico-sanitaria, interesada en prevenir las patologías clínicas y sociales a partir de un diagnóstico temprano; esta última fue la más generalizada en el movimiento internacional.¹² La forma en que los eugenistas mexicanos solucionaron la tensión entre las diversas posiciones, en comunicación permanente con el exterior y en relación con el contexto nacional, definió las características de su programa de intervención social, como se verá a continuación.

¹¹ "Límites de la eugenesia" [*Eugenesia*, núm. 34, 4 de diciembre de 1933:27-29].

¹² Para el caso de América Latina, véanse también Mac-Lean [1952] y Asclepio [1999].

LOS PROTAGONISTAS: UNA GENERACIÓN DE MÉDICOS AL SERVICIO DE LA PATRIA

El movimiento internacional de la eugenesia estuvo protagonizado por sectores heterogéneos, entre los cuales sobresalen los médicos formados en diferentes tradiciones y con diversos grados de progreso científico. Resulta imposible equiparar el desarrollo de la medicina y la biología experimental en países como Alemania, Francia, y más tarde Estados Unidos, con la medicina latinoamericana, pues ésta aún estaba alejada de las posibilidades técnicas que ofrecía la investigación científica en los países europeos. Pero la eugenesia no fue una tentación exclusiva de los médicos. Hasta el momento, las investigadoras han documentado la aparición esporádica de la eugenesia en la literatura mexicana, con la publicación de la novela *Eugenia* del psiquiatra yucateco Eduardo Urzaiz (1919), y en la antropología nacional de los años treinta, con la obra de Manuel Gamio [cfr. Urías, 2001b; Suárez, 1999a, 1999b]. Por otra parte, también aparecen testimonios que esbozan un nexo poco explorado entre sectores del feminismo y la eugenesia, entendido como parte de una discusión más amplia sobre la transformación de las reglas sociales acerca de la sexualidad y la reproducción.¹³ Otras investigaciones determinaron su influencia en algunos educadores y psicólogos de las décadas de 1930 y 1940, quienes emprendieron una clasificación biométrica de los escolares [Stern, 1999]. A manera de hipótesis, podría decirse de los psiquiatras del Manicomio General coquetearon con la eugenesia a la hora de formular las campañas de Higiene Mental.¹⁴

Teniendo en cuenta que la eugenesia animó a diversos sectores de la sociedad mexicana, proponemos concentrarnos en los médicos eugenistas, porque nos interesa precisar el lugar que ocuparon sus disquisiciones en la configuración de un campo de debate sobre los problemas sociales en términos biológicos. Pero, ¿a qué tipo de médicos hacemos referencia? ¿Cuáles eran sus inquietudes

¹³ Véase Stern [1999:39 y ss]; algunos datos al respecto aparecen en Saade [2002:74-140]. Como lo sugiere Gayon, la participación de los movimientos feministas en la instauración de un pensamiento eugenésico debe situarse como parte de una discusión amplia sobre la reproducción y la moral sexual modernas y en la cual participaron sectores heterogéneos: médicos, higienistas, intelectuales, educadores y grupos religiosos [Gayon, 1997:87y s].

¹⁴ La relación entre eugenesia y psiquiatría aún no ha sido explorada por la historiografía mexicana. Sin embargo, en la revisión de la sección Administrativa del fondo Manicomio General del Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, comienzan a aparecer pistas que apuntan a refrendar esta hipótesis. Véanse Lemkau [1953] y Coronado [1943].

e intereses? Para responder estas preguntas, revisemos el momento en el que un grupo de galenos apostó por la eugenesia.

Decíamos que la eugenesia arribó con determinación en los países de América Latina a finales de la década de 1910, periodo que corresponde en México con la última fase armada de la Revolución Mexicana. No obstante, como era de esperarse, la eugenesia, como tantos otros proyectos, tuvo que aguardar hasta la culminación de la guerra para encontrar un espacio en la actividad sociopolítica del país [Kretschmer, 2000]. Una vez terminada la confrontación armada vendría una larga tarea de reconstrucción del país y de institucionalización del Estado revolucionario, que renovó un espacio multidisciplinario de reflexión sobre la construcción del pueblo nacional. En paralelo con la discusión sobre las estrategias que debían dirigir un proceso de reconstrucción económica y de estabilidad política, fueron replanteadas viejas preguntas en términos de la naciente retórica revolucionaria: ¿cuáles debían ser las características del nuevo pueblo nacional?, ¿cómo elevar el nivel de vida de la población? Cualquier iniciativa requería el concurso de políticos, intelectuales y profesionales de la ciencia. Pero ¿cuál fue concretamente el aporte de los médicos en esta reflexión y cómo pensaron la nación revolucionaria desde sus especialidades? Responder estas preguntas requeriría realizar una investigación más profunda; por ahora sólo pretendemos realizar algunas anotaciones que permitan abordar la generación de médicos eugenistas.

Para no ir demasiado lejos, concentrémonos por un instante en los médicos del Porfiriato, antecesores de los eugenistas y legatarios de la tradición francesa que trajo consigo, por un lado, la adaptación al medio mexicano de las discusiones sobre el comportamiento biológico de las especies, la diversidad humana y las “patologías sociales”¹⁵ y, por el otro, el aprendizaje de la fisiología y la anatomía patológica de Bernard, Morgagni y Bichat [Martínez, 2000]. Lo primero, al lado de la antropología y antropometría legadas por las misiones del régimen de Maximiliano, confirió un tinte racista a las polémicas sobre los problemas nacionales, pues comenzó a designarse “degeneración” a cualquier signo de desorden social: el alcoholismo, la criminalidad y la locura, que fueron vistas como signos de retroceso evolutivo. Lo segundo implicó, tras una serie de operaciones lógicas, la facultad de otorgar una localización fisiológica y anatómica

¹⁵ Como patologías sociales se comprendían asuntos como la prostitución, el alcoholismo y la criminalidad, o bien, la vagancia y la miseria, y en algunas ocasiones las enfermedades venéreas y mentales.

tanto a problemas sociales como la criminalidad, como a patologías clínicas (la epilepsia, por ejemplo). Desde entonces la creencia en una relación de continuidad y dependencia entre la dotación biológica y la capacidad moral e intelectual de la población abrió las puertas a la adopción estratégica del saber científico por parte del poder político.¹⁶

Con una heterodoxa adaptación de las teorías racialistas europeas, los principales intelectuales de finales del siglo XIX convirtieron la heterogeneidad étnica del país en centro de reflexión, hasta convertir el problema de construcción nacional en una guerra racial. De acuerdo con una adopción estratégica del evolucionismo spenceriano, sólo las razas mejor dotadas lograrían librar una lucha con éxito frente al medio. Desde allí, la nación fue pensada a partir de un proceso de homogeneización racial, que unió en un solo rubro “la patria” con “la raza”. Con estas nociones fundamentales se formó un campo de reflexión sobre los problemas del “pueblo” mexicano en términos racialistas, que planteó al mestizo como el mexicano por antonomasia y como la única posibilidad de unificación competitiva de la población mexicana.¹⁷

Después de la Primera Guerra Mundial y el consecuente desmoronamiento del modelo civilizatorio europeo, es posible verificar en América Latina una redefinición de la “degeneración” como principio para explicar los problemas nacionales. La lectura de los saldos de la guerra en términos de la “degeneración” europea, aparecía como el anuncio de la regeneración del mundo a partir de las naciones más jóvenes del occidente: las americanas. Esta fractura cedió paso al resurgimiento de las preocupaciones nacionales en América Latina, con una reflexión que partía de la mirada hacia el interior de la sociedad misma. Esto coincidió con el ascenso de un interés por definir y comprender “lo social” en su especificidad y desde saberes diferenciados como la antropología, la sociología, la jurisprudencia o la pedagogía. En México, la coyuntura internacional de posguerra se unió con la Revolución Mexicana para volver a poner su mirada sobre

¹⁶ Los ejemplos más claros son las campañas en contra de la prostitución y la criminalidad, con las cuales se abrió un espacio para la participación de los médicos en las políticas públicas y en la dinámica social de la sociedad porfiriana. Para el primer caso, véase Núñez [2002], para el segundo: Speckman, [2002] y Picato [1997].

¹⁷ Basta mencionar nombres como Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacios y Justo Sierra, quienes nos remiten a planteamientos de homogeneidad racial mestizófila; para hacer un alto en Andrés Molina Enríquez, quien articuló las reflexiones en torno al híbrido “indio-europeo” de sus predecesores, hasta consolidar una teoría ‘agraria’ mestizófila completa [Basave, 1992; González, 1988].

el mestizo, considerado síntesis y expresión máxima de la mexicanidad tanto en términos raciales como culturales. En este aliento de reconstrucción nacional, durante las décadas de 1920 y 1930, el dominio de las teorías degeneracionistas del Porfiriato cedió paso a un optimismo posrevolucionario que acudió a las nacientes disciplinas sociales para redefinir los principios de la nación también desde la perspectiva del glorioso pasado indígena y el potencial educativo del pueblo mexicano.

Aquel llamado a favor de la conciencia nacional fue emitido con particular ímpetu a través de esfuerzos de homogeneización cultural como el de la Secretaría de Educación Pública y de campañas encaminadas a preservar la salud de los mexicanos dirigidas por el Departamento de Salubridad y la Secretaría de Asistencia Pública.¹⁸ Con la participación protagónica del indigenismo oficialista y eugénico de Manuel Gamio,¹⁹ y el despliegue de la “raza cósmica” de José Vasconcelos, el promotor de la educación en México, se conformó un escenario de discusión sobre la nación que utilizó tanto las teorías evolucionistas y racialistas introducidas desde el Porfiriato como los nacientes saberes sociales, para proyectarse con optimismo hacia la educación como posibilidad de redención de la “raza mexicana” y hacia el mestizaje como único mecanismo para homogeneizar a la población mexicana.²⁰

¿Qué tienen que ver los médicos eugenistas con Gamio y Vasconcelos, o con las teorías mestizófilas de finales del siglo XIX? Lo suficiente para justificar ideas similares desde su especialidad. Por el momento cabe anotar que la relación entre eugenismo y racialismo es una de las vertientes con mayor desarrollo en la

¹⁸ Sobre las políticas de la SEP, véanse Vaughan [1997], Vaughan y Quintanilla [2000] y Arce [1981]. Sobre salud pública, ver Álvarez Amezcua [1960]. Estas campañas pueden seguirse también en las publicaciones periódicas de estas secretarías, citadas en la bibliografía: *Boletín de la Secretaría de Educación Pública y Memorias de los trabajos realizados por el Departamento de Salubridad Pública*.

¹⁹ Beatriz Urías propone una lectura del “indigenismo” de Gamio como parte del desarrollo de las ciencias sociales inscrito en un contexto político, que otorgó un “sentido político” a la antropología. En su artículo muestra las relaciones entre el antropólogo y el régimen callista; y la manera como sus investigaciones se inscribieron en las preocupaciones del proyecto político posrevolucionario [Urías, 2002].

²⁰ Por un lado, Gamio, vicepresidente del II Congreso Internacional de Eugenesia, se acercó a la doctrina de la herencia para defender el mestizaje, en medio de la tensión entre las ideas del relativismo cultural de Franz Boas y la apreciación de la “fusión racial de los elementos heterogéneos” como requisito de la nación. Por otro lado, Vasconcelos planteó el nacimiento de una síntesis ejemplar mestiza que reuniría la belleza de las diferentes razas [*ibid.*:103; Stern, 1999:176-179].

historiografía de la eugenesia.²¹ A pesar de su importancia para la historia de la eugenesia, no abordaremos el tema a profundidad porque aún no ha sido posible establecer una relación explícita entre las explicaciones racialistas y el problema central de este artículo: el control natal eugénico. Sólo lo mencionamos porque nos interesa enfatizar en la existencia de una línea de continuidad entre los discursos cientificistas porfirianos y los posrevolucionarios: los médicos eugenistas se adhirieron a la idea cosechada desde finales del siglo XIX para sostener que el mestizo era también la solución frente al “alto nivel de diferencias somáticas y problemas patológicos [...] que no han permitido la unidad nacional equilibrada en el sentido plástico y psicológico” [Carrillo, 1932:9]. En el mejor de los casos agregaron una tímida reflexión sobre las patologías hereditarias particulares a los grupos “raciales”. Decimos “tímida” porque en realidad sólo uno de ellos desaprobó la entrada de población negra al país por su “propensión” como grupo racial a la tuberculosis y a otras afecciones pulmonares [*ibid.*:13].²² En realidad, la discusión entre los eugenistas mexicanos sólo adquirió un tinte racialista explícito con referencia al problema eugénico internacional por excelencia y con mayor influencia estadounidense en América Latina: el control migratorio.²³ Pero este asunto será objeto de otra investigación.

Más bien, la pregunta que nos interesa abordar en este contexto es, ¿cómo llegaron los médicos a tomar la palabra en un asunto que en apariencia sobrepasaba su propio campo? Los facultativos que apostaron por la eugenesia eran parte de una generación de médicos cirujanos nacidos en el último tercio del siglo XIX, formados en la tradición francesa de la Escuela Nacional de Medicina y cuya actividad profesional se desarrolló durante la primera mitad del siglo XX. En términos precisos, se ubican en la intersección entre el predominio del patrón galénico francés, reinante hasta la culminación de las guerras revolucionarias, y su combinación con el modelo asistencial de la medicina estadounidense impe-

²¹ La historiadora Beatriz Urías Horcacitas ha mostrado el matiz político de las reflexiones sobre las razas en México mediante conexiones entre antropólogos, médicos y personajes de la política nacional desde finales del siglo XIX [Urías, 2001b y 2002a]. Véase también, aunque no en el campo concreto de la eugenesia, Knight [1997:71-113].

²² También el médico Eliseo Ramírez [1934], se vio tentado a extender las conclusiones experimentales sobre la inmunidad racial a cierto tipo de tuberculosis, desde los mamíferos a los grupos humanos, pero se retractó rápidamente ante la imposibilidad de realizar experimentos que comprobaran su hipótesis.

²³ Una muestra de ello es el carácter secundario que ocuparían las determinantes “raciales” en la agenda inaugural de la SEM [*cfr. Eugenesia*, núm. 10, 20 de octubre de 1932:2].

rante a partir de los años veinte [Arce *et al.*, 1981]. A partir de este momento, los médicos mexicanos asistieron a gran parte de los eventos académicos organizados en Europa y en los Estados Unidos de América, viajaron a especializarse en las diversas ramas de su ciencia y participaron en la configuración de proyectos internacionales de salud pública como los liderados por la Oficina Sanitaria Panamericana y la Unión de las Naciones.²⁴

En este marco, podríamos hablar de una generación ecléctica de médicos, capaz no sólo de unir teorías y métodos galénicos diversos, sino también de trasegar entre ámbitos de discusión aparentemente dispares, como aparece documentado en el perfil laboral de este grupo de médicos. La mayoría de ellos realizó su carrera conjugando las actividades académicas y la participación en asociaciones científicas nacionales e internacionales con su trabajo en instituciones de salubridad y educación públicas. Unos impartieron cátedras de anatomía y patología general en la Facultad de Medicina, mientras otros se dirigieron a la Escuela de Enfermería y a la Cruz Roja para dar clases de puericultura. La actividad pedagógica merece destacarse en el caso de Alfonso Pruneda, rector de la Universidad entre 1924 y 1928 e introductor en 1934 de la cátedra de medicina social e higiene en la Facultad de Medicina. Mención similar merece Fernando Ocaranza, introductor principal de la fisiología en México y fundador de la cátedra del mismo nombre en la misma facultad. Además de compartir el escenario de las cátedras universitarias, los médicos eugenistas se encontraban con periodicidad en las reuniones de diversas organizaciones científicas como la Academia de Ciencias Antonio Alzate Avendaño, la Academia Nacional de Medicina y la Sociedad Mexicana de Biología, en asociaciones mixtas como la Unión Racionalista Mexicana y la Sociedad Médica Franco-Mexicana, así como en algunas internacionales como la American Public Health Association, entre otras tantas de Argentina, Cuba, Brasil, Guatemala y Lima, por mencionar sólo las más representativas.²⁵

²⁴ Esta información se encuentra dispersa en una serie de documentos pertenecientes al Fondo de Salubridad Pública, a las secciones de Expedientes de Personal y de Campaña Antivenérea, del AHSSA. Otro tanto se encuentra en la Sección Administrativa del Fondo Manicomio General, del mismo archivo. Para la participación de los eugenistas en los congresos panamericanos, véanse las notas 4 y 9. El resto de la información fue extraída de la sección biográfica de la revista *Eugenesia* (el desglose de las referencias aparece en la nota 39).

²⁵ Los nexos de los médicos eugenistas con estas instituciones aparecen documentados periódicamente en los informes anuales de la SEM. Véase por ejemplo *Eugenesia* [núm. 11, t. 1, septiembre de 1940] y la sección biográfica del mismo boletín.

Esto significa que enfrentamos a una generación de médicos empapada con los debates internacionales en materia de salud y preocupada por conducir al país a la altura de los nuevos derroteros de la medicina occidental. Pero también es un grupo de galenos sensibilizado con el aliento revolucionario de transformación, comprometido con la salud del pueblo mexicano y deseoso de intervenir en la dinámica sociocultural del país. Su interés de conducir el ejercicio de la medicina hasta el ámbito social implicaba necesariamente transgredir los límites inmediatos de su propio campo —laboratorios, consultorios y hospitales— para acceder al terreno de la política pública y la propaganda moderna.

Para esta generación de médicos la nueva nación debía escribirse también desde la gramática de una “revolución sanitaria”. Los médicos, armados con herramientas de la medicina preventiva como la higiene o la eugenesia, serían los soldados en la batalla nacional contra las enfermedades infecciosas y hereditarias.²⁶ La práctica médica como acción curativa comenzó a desplazarse a finales del siglo XIX hacia una práctica que anticipa los cuidados necesarios a fin de evitar dicha acción curativa, lo que hizo de la salubridad pública uno de los centros de intervención social de la actuación galénica. Esta posibilidad que unió para siempre la profilaxis con la medicina aumentó el poder del médico en la sociedad, ampliando su intervención al conjunto de la vida de los sujetos. Más aún, los nuevos conocimientos de la herencia biológica en relación con ciertas enfermedades mostraban la promesa de impedir el brote masivo de las patologías con una profilaxis adecuada de los futuros progenitores. La invitación estaba al orden del día y la medicina moderna asumió con prontitud la tradición sajona de la “prevención” para signar la “obra social” de los facultativos: los espacios públicos y privados se abrieron a las pesquisas y a la mano interventora del saber médico. En palabras de un miembro de esta generación:

[...] el médico tiene en sus manos la dirección de la vida de la especie; [por eso] tócale a él en primer lugar hacer una obra de cultura educacional; tócale a él más próximo a la biología, destruir errores, desvanecer supersticiones, acallar el grito del escándalo [Saavedra, 1934:116-139].²⁷

Justamente la generación de médicos eugenistas sería parte y directriz de esta nueva lucha, catalogada por algunos como una “dictadura sanitaria”. La

²⁶ Esta campaña por la salud del pueblo mexicano puede seguirse en Álvarez Amezquita [1960].

²⁷ Véase también Pruneda [1933].

sucesión es larga y, para no abusar del lector, señalaremos sólo los casos más representativos. Todo comienza con Alfonso Pruneda, como secretario general del Departamento de Salubridad Pública entre 1920 y 1924, y con la participación de Fernando Ocaranza en el Consejo Supremo del Departamento desde 1921. El inventario sigue con la trayectoria de los médicos eugenistas en cargos directivos de varias secciones del Departamento: Eliseo Ramírez en la sección de Sanidad, en el Instituto de Higiene y el Laboratorio Central; Ángel Brioso Vasconcelos, con diversos cargos directivos en este Departamento en las décadas de 1920 y 1930; Octavio Rojas Avendaño, jefe del Servicio de Propaganda y Educación Higiénica, además de ser director de la primera campaña antivenérea, y Samuel Villalobos, jefe del Servicio de Enfermedades Trasmisibles entre 1925 y 1935. La lista termina con cargos menores como el desempeñado por Alfredo M. Saavedra, futuro fundador de la SEM, como jefe de Propaganda y Ejercicio de la Medicina del mismo Departamento en 1929, y con Adrián Correa, uno de sus agentes sanitarios.²⁸

La intervención de los médicos en las políticas públicas trascendió los límites del Departamento de Salubridad Pública, hasta alcanzar el campo de instituciones de beneficencia y educación públicas. Pruneda, por ejemplo, dirigió el Departamento de Bellas Artes de la SEP, luego de ser funcionario en la Secretaría de Instrucción Pública, entre 1905 y 1912. El mismo Saavedra ocupó diversos cargos en la Secretaría de Asistencia Pública y en el Tribunal para Menores Infractores; por su parte, Rafael Carrillo fue jefe del Servicio de Higiene Escolar de la SEP y secretario de Beneficencia Pública.²⁹ Con este somero inventario enfatizamos que la generación de médicos seducida por la eugenesia estaba formada por actores centrales en las polémicas y los proyectos nacionalistas liderados por instituciones encargadas de la “regeneración” del pueblo mexicano. ¿Cómo podrían, entonces, mantenerse al margen y circunscribir su desempeño profesional a la curación de las enfermedades individuales? Este punto permite conectar a esta generación de médicos con las reflexiones sobre los problemas sociales de su tiempo.

²⁸ La biografía de los médicos eugenistas fue reconstruida a partir de la sección biográfica de la revista *Eugenesia* (por orden de aparición en los números 37, 36, 29, 33, 21, 28 y 25, de 1933 y 1934); ésta fue cotejada y complementada con el *Diccionario Porrúa* [1986], con documentos de archivo para el caso de Villalobos [AHSSA, SPA, EPL, caja 75, exp. 15, f. 6] y Saavedra [AHSSA, SPA, EPL, caja 65, exp. 5, f. 1], y con bibliografía en lo referente a Fernando Ocaranza y Eliseo Ramírez [Aréchiga *et al.*, 2000:134 y 252].

²⁹ Véanse los números 24, 28 y 37 de *Eugenesia* (de los años 1933 y 1934), así como el *Diccionario Porrúa* [op. cit.].

Con singular claridad, Alfonso Pruneda expresó el reto que significaba para esta generación de médicos asumir las exigencias de los nuevos tiempos, esto es, su capacidad de traducir las preocupaciones médicas al lenguaje de “lo social”:

Uno de los rasgos fundamentales de la época en que vivimos es el interés por los problemas sociales y el esfuerzo, cada vez mayor, por resolverlos atinadamente. Después de largos años en que el individualismo dominó las conciencias y los propósitos, el sentimiento de grupo se ha abierto paso, y todos, cual más cual menos, consideran en la actualidad que los intereses de los individuos deben estar supeditados a los intereses sociales, si se quiere, como debe ser, que el bienestar y la felicidad no se limiten a unos cuantos, sino lleguen a ser patrimonio de todos.³⁰

Eran tiempos de transformación, de acción en el terreno específico de “lo social”. En este contexto, aun la labor curativa y profiláctica de los médicos se encontraba bajo el mismo signo, el de la “medicina social”, encargada de adaptar la actividad galénica a las condiciones y necesidades sociales [ver nota 30]. Por esta razón, estarían dispuestos a descubrir las causas primeras de las patologías que afectaban a la comunidad, pues para ellos la salud sobrepasaba los linderos individuales y constituía un problema colectivo, cuyo tratamiento debía superar los márgenes regionales y desarrollar campañas salubristas de carácter nacional. De acuerdo con esta visión, no sólo la epilepsia, la lepra o la tuberculosis requerían una acción médica preventiva, sino también las “patologías sociales” que afectaban la salud de la población: alcoholismo, prostitución, criminalidad y toxicomanías. En estos términos, la misión de los nuevos agentes del progreso colectivo se concentraba en establecer científicamente las vías de comunicación entre el campo de “lo biológico” y el dominio de “lo social”, con el fin de implementar un programa nacional de profilaxis social. Esta tarea produjo la articulación de un espacio amplio de reflexión acerca de los problemas que debatían intelectuales y gobernantes, también en términos de la medicina y la biología modernas, y tuvo una influencia importante en el tipo de preguntas de investigación que se plantearon los médicos eugenistas.

³⁰ Con estas palabras, Alfonso Pruneda presentó el artículo de Alfredo M. Saavedra, titulado “Historia del movimiento eugenésico en México” [*Revista de Medicina Pasteur*, núm. 6, diciembre de 1934:137].

EL DEBATE: ENTRE DISGENESIAS BIOLÓGICAS Y DISGENESIAS SOCIALES

Aquella generación de médicos preocupada por insertar su labor en las reflexiones y campañas sociales de “regeneración nacional”, construyó en 1931 un escenario de discusión eugénico integrado a un cuerpo de instituciones científicas comprometidas con la salud del pueblo mexicano: la Sociedad Eugénica Mexicana “para el mejoramiento de la raza”.³¹ Con la participación de cinco mujeres relacionadas con la causa feminista, la pedagogía, la medicina y la higiene, y de 15 hombres con distintas ocupaciones, como médicos, ingenieros, militares revolucionarios y profesores, se iniciaron las actividades de la sociedad.

[...] con el objeto de estudiar las condiciones biológicas y sociales que influyen en la generación de la especie humana, y para procurar que se pongan en práctica los métodos que la Ciencia y las leyes sociales indican para el mejoramiento de la Humanidad.³²

Estas palabras expresan con claridad la reelaboración de la eugenesia por parte de los médicos, en tanto saber moderno capaz de articular las causas externas con las internas, para ofrecer una explicación que conciliara la “ciencia de la herencia” con las explicaciones sociales sobre los problemas de la nación —desde la antropología o la historia y, en los treinta, con la presencia destacada del marxismo—. Esta tensión delineó el debate central de la eugenesia mexicana, esbozado desde la configuración de un escenario de discusión internacional sobre

³¹ La SEM se organizó a partir de tres comisiones: 1) Comisión Técnica Consultiva, emisora de conceptos especializados; 2) Comisión de Propaganda, encargada de las ediciones del boletín y de folletos de difusión eugénica, los radioconciertos, las conferencias públicas y radiales por las emisoras de la SEP y *El Excelsior*; 3) Comisión Ejecutiva dedicada a gestionar los proyectos de intervención de la SEM [*Eugenesia*, núm. 4, 8 de septiembre de 1932:2 y núm. 32, 9 de octubre de 1933:16].

³² La SEM se fundó con ocho médicos: A. M. Saavedra, Octavio Rojas Avendaño, J. Nelson Furbeck, Roberto Solís y Quiroga, Juan Farril, Adolfo Patrón, Ambrosio Vargas, Gerardo Varela; cinco mujeres: Esperanza Peña Monterrubio, Isabel Ivanoff (filósofa), Guadalupe Cejudo (profesora), Margarita Delgado de Solís (médica), la licenciada Gloria Mejía F. y otros siete hombres que incluyen ingenieros, militares y profesores: el general Cristóbal Rodríguez, los licenciados Ernesto Enríquez y Francisco de P. Herrasti, ingeniero Marcelo Peña, A. Pérez Mendoza, el licenciado Luis Rubio Siliceo y el profesor Genaro Ruíz [*ibid.*, núm. 5, 15 de septiembre de 1932:2]; “Bases constitutivas de la Sociedad Eugénica Mexicana” [*ibid.*, núm. 4, 8 de septiembre de 1932:2].

la salud pública en términos biológicos y sociales, y a partir de las preocupaciones de una generación de médicos eugenistas comprometidos con la medicina social.

Ahora abordaremos el problema desde la discusión sobre las directrices que debía seguir una política científicista de control natal en México, tratando de descubrir cuáles eran en realidad las preguntas y preocupaciones que reunieron a los eugenistas mexicanos, si los problemas definidos estaban en correspondencia con el método científico, experimental, y si era posible darles respuesta a través de dicho método. Ya en la heterogénea composición de la SEM es posible advertir la disparidad de intereses congregados en torno a la eugenesia, la mayoría de ellos más cercanos a políticas públicas de educación y salubridad que a la investigación científica. Si a esta situación agregamos la orientación médico-social de los facultativos asociados en la SEM, quienes serían los más preparados para valorar los alcances del método científico experimental, el resultado parece dirigirse hacia una preocupación que privilegiaba la aplicación sociopolítica de los principios de la eugenesia sobre la investigación del comportamiento de la herencia biológica. Revisemos entonces cómo los eugenistas establecieron, desde el discurso, quiénes debían nacer y quiénes debían limitar su capacidad reproductiva.

La agenda de discusión de los eugenistas mexicanos reproducía las preocupaciones de la mesa de debate internacional —constituida, como ya advertimos, por tres vertientes fundamentales: racismo, puericultura y medicina preventiva—, pero con un componente social acentuado que podría marcar diferencias importantes. El plan de trabajo inaugural de la SEM trazó dos grandes líneas de diagnóstico e investigación eugénica acompañadas por un plan de acción institucional, que expresan el tono de sus discusiones: 1) disgenesias biológicas y 2) disgenesias sociales. La primera fijaba las disgenesias en la trasmisión hereditaria de patologías como las venéreas o las taras (“idiotismo” o deformidades morfológicas) y en las consecuencias hereditarias de uniones matrimoniales entre “anormales” o “razas indeseables”, y proponía la acción institucional en torno al control natal, las sanciones penales, la campañas de salubridad y de educación públicas. La segunda situaba las disgenesias en los problemas de organización familiar, social, económica y educativa, y ubicaba la actividad institucional en el campo de los derechos laborales, la educación, la higiene, la protección de la infancia y la maternidad.³³

³³ La agenda de la SEM fue presentada por una de sus miembros fundadores, Esperanza Peña Monterrubio y publicada como cuadro en *Eugenesia* [núm. 10, 20 de octubre de 1932:2].

Primero vale la pena hacer mención de que la eugenesia entró a México en la década de 1920 de la mano de dos instituciones encargadas de articular las preocupaciones nacionales y formular proyectos científicos de intervención sociopolítica. Hablamos, por una parte, del Ateneo de Ciencias y Artes de México, órgano de consulta oficial que pretendía integrar los diversos saberes modernos en una explicación holista de los problemas nacionales; en él se abrió el primer módulo de eugenesia del país bajo la dirección de Alfredo M. Saavedra, Adrián Correa y Anastasio Vergara.³⁴ Por otra parte, hacemos referencia a la Sociedad Mexicana de Puericultura, fundada en 1929, dedicada a estudiar y a elaborar proyectos para el cuidado de la maternidad y la infancia desde la perspectiva de la medicina preventiva, la higiene y la educación. En el seno de esta sociedad se fundó la segunda sección de eugenesia, que dos años más tarde permaneció bajo la dirección de la SEM.³⁵ Dada la temprana asimilación de la eugenesia con la puericultura, aunada a la orientación holista del Ateneo, se perfiló el tono que asumió la eugenesia mexicana, afiliada como hemos visto con la medicina preventiva y, como veremos, con la salubridad, la educación y la higiene prenatal y postnatal.

Como en Argentina, España y Brasil, la eugenesia se introdujo en México con una marcada influencia francesa, que unió el “pronatalismo” con la medicina para defender los derechos biológicos y profilácticos de la infancia, con el objetivo de asegurar el porvenir de la nación desde el momento mismo de la concepción de los futuros trabajadores. El matrimonio eficaz entre eugenesia y puericultura se construyó con un discurso de metáforas sobre el cultivo controlado en la agricultura, y fue planteado como parte de un esfuerzo a favor de la natalidad para luchar contra el alto índice de mortalidad materno-infantil y el crecimiento inadecuado de la población.³⁶ Así, la reproducción se ligaba con los papeles sociales de la mujer y la infancia para tejer un cuerpo común que sustentaba,

³⁴ El origen de esta institución fue el Ateneo Estudiantil de Ciencias y Artes, fundado en 1920 por el licenciado Luis Rubio Siliceo. En 1925 tomó el nombre de Ateneo de Ciencias y Artes de México. Para la década de los años treinta contaba con 20 secciones que ilustran sus intereses: astronomía y matemáticas, estadística, geografía, ingeniería, economía política, criminología y derecho penal, derecho civil e industrial, estudios militares, derecho internacional, cinematografía, radio, música, biología, eugenesia, higiene, medicina, pedagogía, arquitectura, historia y literatura [*Ateneo*, 1944, México, núm. 11:8 y ss].

³⁵ Véase, desde esta fecha, la *Revista Mexicana de Puericultura*, órgano de la misma sociedad.

³⁶ Para un análisis detallado de la puericultura como germen de la eugenesia en América Latina, véase Stepan [1991:76-84].

con argumentos nacionalistas, la necesidad de actuar sobre el ámbito “privado” de la familia, la sexualidad y la maternidad. La puericultura —y su reelaboración cubana como “homicultura”—, se apoyaba en una visión organicista de la sociedad para articular la influencia del medio ambiente con los caracteres hereditarios y dar paso a una orientación sanitaria del cuidado materno-infantil. Si la puericultura obligaba a la eugenesia a tomar en consideración los factores externos en un proceso de regeneración biológica de la población, como quedó establecido en la agenda de la SEM, la eugenesia exigió a los puericultores preguntarse sobre la herencia biológica, esto es, sobre cuáles eran las patologías heredables y, en consecuencia, quiénes debían evitar reproducirse.

Las técnicas de control de la natalidad fueron el centro de este proyecto de educación eugénica e higiénica, que buscaba normalizar las relaciones entre los sujetos y su medio, con el fin de interferir desde allí en la prevención de las enfermedades que menguaban “el vigor de los mexicanos”.³⁷ Éste era el centro de discusión, porque la teoría eugénica buscaba convertirse en un método de selección matrimonial, para establecer los criterios científicos que debían guiar la reproducción biológica de los pueblos. El problema en términos de la naciente retórica revolucionaria era cómo construir una nación vigorosa con un pueblo alcohólico y sifilítico, pero, al mismo tiempo, cómo enfrentar el alto índice de mortalidad materno-infantil e incrementar el número de la población mexicana. La eugenesia parecía dar una respuesta. Se trataba de articular métodos de control demográfico capaces de frenar la “degeneración” mediante un equilibrio entre la cantidad y la calidad de las generaciones, hasta guiar las estadísticas poblacionales hacia la media nacional.³⁸ Para esto era necesario establecer primero las patologías hereditarias, tarea a la que se abocaron los médicos nacionales con cierta ambigüedad, y luego determinar los mecanismos adecuados de control natal. Pero los eugenistas mexicanos alteraron el orden explicativo, por lo menos en lo concerniente a la etiología patológica, y emprendieron labores al mismo tiempo.

³⁷ El mismo Eliseo Ramírez [1934], quien había declarado su fidelidad a la teoría mendeliana de la herencia, se acercó a interpretaciones ambientalistas. En su análisis de las posibles causas del contagio masivo de la tuberculosis en los pueblos conquistados de Polinesia, se inclinó a favor de una explicación que consideraba los factores sociales asociados con la explotación de los nativos, la miseria y los vicios como factores determinantes de la afección en estos pueblos.

³⁸ Éste es el proyecto eugénico propuesto por Galton [1988, 1997 (1889)].

La polémica en torno al control natal permite analizar la manera en que los eugenistas mexicanos plantearon los problemas asociados con la doctrina, a partir de una unión conflictiva entre determinantes biológicas y sociales. Con unanimidad habían aceptado la educación en el principio de “maternidad consciente” como la técnica adecuada al medio nacional. El problema radica en la forma misma en que fue construido este concepto y los argumentos con los que fue presentada la campaña que lo instauraría en las conciencias de los mexicanos. Su discurso comenzaba con la medicina social para presentar la regulación política de la reproducción biológica a partir de las condiciones socioeconómicas:

[...] si una mujer no llena los requisitos fisiológicos y sociales que exigen las funciones de reproducción, estamos autorizados, desde el punto de vista médico social, para aconsejarle la maternidad consciente [...] [Carrillo, 1933].

En su argumentación, los criterios de orden social estaban determinados por la capacidad económica, así como por otros factores que podrían favorecer el desarrollo de patologías en la descendencia (higiene, por ejemplo). A éstos se sumaban las condiciones fisiológicas que debían reunir los progenitores, entre las cuales se incluía la ausencia de padecimientos como sífilis, tuberculosis y desnutrición crónica familiar.³⁹

Pero, ¿por qué los tuberculosos o sifilíticos debían abstenerse de tener hijos? Los médicos eugenistas emprendieron sus estudios sobre herencia patológica y se aproximaron a las leyes del fraile agustino austriaco Gregor Mendel, que descartaban la acción del medio ambiente sobre los caracteres hereditarios para plantear su inalterabilidad y comportamiento recesivo.⁴⁰ La preocupación dio como resultado una serie de artículos sobre las consecuencias hereditarias de toxicomanías, enfermedades venéreas, tuberculosis, epilepsia y debilidad mental, siempre bajo el filtro de la medicina preventiva [*cfr.* Monroy, 1932:1]. Pero sus planteamientos pertenecen más al campo de la elucubración que a la ciencia moderna, pues ninguno estuvo en capacidad de someter sus hipótesis a pruebas experimentales, e incluso la invocación ocasional de registros clínicos carece de rigor. En realidad sus anotaciones estuvieron fundadas en experimentos y teorías

³⁹ Véase Carrillo [1933:367-378], presentado en la Primera Semana de Estudios Eugénicos organizada por la SEM y el Ateneo de Ciencias y Artes de México en junio de 1933.

⁴⁰ Para una revisión de las teorías de la moderna ciencia de la herencia, véase Bowler [1995].

europas, estadounidenses y, en ocasiones, en estudios realizados en países suramericanos.⁴¹

El carácter disgénico de los matrimonios entre tuberculosos y sífilíticos convocó a los médicos a estudiar los mecanismos de transmisión hereditaria de estas enfermedades, olvidando los estudios de Koch y Schaudin, respectivamente, acerca de su origen infeccioso. Para algunos el problema era ético y, bajo esta perspectiva, no debía evitarse la procreación a mujeres tuberculosas.⁴² Pero para la mayoría de los médicos, respaldados incluso por la Sociedad Mexicana de Tisiología, debían evitarse este tipo de uniones, bajo el supuesto de que la enfermedad “disminuye la vitalidad de los padres, favorece las distrofias de los hijos y puede producir la tuberculosis ingénita”.⁴³ Para el caso de la sífilis la discusión se centraba en el concepto de “heredo-sífilis”. Unos seguían fieles a esta noción como causa de todo tipo de deformaciones en la infancia [Villalobos, 1932:15]. Mientras otros, como Eliseo Ramírez, la criticaron a partir de la distinción entre “sífilis congénita” (presencia del germen de Schaudin) y “malformaciones parasifilíticas”, para argumentar que el carácter infeccioso de la enfermedad imposibilitaba considerarla como patología hereditaria y que las malformaciones observadas se transmitían con el rigor de las leyes mendelianas de la herencia.⁴⁴ A pesar del estigma que de una u otra forma representó la sífilis, existió cierta actitud conciliadora que trazó un plan de tratamiento médico y de educación profiláctica para atenuar sus efectos sobre la población, gracias a los adelantos de la clínica [Villalobos, 1932:16].

Mientras tanto, el peso recayó con unanimidad sobre los máculas signadas por el alcoholismo, las demás toxicomanías y la epilepsia, señaladas como “incurables, inmodificables y trasmisibles en grado a verso, directa o indirectamente, siempre” [*ibid.*]. El mismo Eliseo Ramírez, quien había criticado la noción de “heredo-sífilis” con sustento en el carácter infeccioso de la enfer-

⁴¹ *Eugenesia* publicó, entre otros artículos suramericanos relativos a la experimentación científica: Renato Kehl [1932:1 y s] y Otto Shoner [1933:8] (tomado a su vez de *Revista Médica Latinoamericana*, Buenos Aires, diciembre de 1932).

⁴² “Crónicas” [*Eugenesia*, núm. 29, 31 de julio de 1933:2].

⁴³ Éste es un extracto del concepto emitido por la Comisión Técnica Consultiva de la SEM. “Los puntos de vista de la Sociedad Mexicana de Eugenesia respecto al problema de la tuberculosis” [*ibid.*, núm. 38, 30 de abril 1934:1]. El concepto de la Sociedad Mexicana de Tisiología aparece en: “Crónicas” [*ibid.*, núm. 9, 13 de octubre de 1932:2 y 8].

⁴⁴ Eliseo Ramírez afirmaba que “una vez alterada una unidad hereditaria se transmitirá de generación en generación, a menos que casualmente, durante la segregación cromosómica quede eliminada en el fenómeno de meiosis”. Véase la primera parte de Ramírez [1934:61-64].

medad, se apoyaba ahora en la permeabilidad de la placenta frente a sustancias como el alcohol, para sostener que las “taras somáticas y psíquicas” producidas por los vicios adquiridos de los padres, eran la expresión de una intoxicación transmitida por la madre.⁴⁵ Con estos supuestos, los médicos eugenistas se unieron para apoyar las campañas antialcohólicas y contra las toxicomanías emprendidas por el Departamento de Salubridad y la Secretaría de Educación Pública, de las que formaban parte [*Eugenesia*, núm. 3, 1 de septiembre de 1932:2; núm. 4, 8 de septiembre de 1932:1; núm. 24, 31 de marzo de 1933:5]. Pero si las leyes de Mendel habían servido para explicar tanto el carácter hereditario como el origen infeccioso de ciertas patologías, el comportamiento de los caracteres recesivos de la misma teoría sirvió a Rafael Carrillo para descartar la noción de “pureza racial” y, al mismo tiempo, para diseñar proyectos de control natal en dos direcciones:

(1) si hay algún dominante en una familia que es indeseable, éste debe abstenerse de tener hijos y (2) los anormales pueden casarse y tener hijos normales y éstos lo mismo, pero los matrimonios entre anormales consanguíneos deben evitarse [Carrillo, 1932:9 y s].

Como hemos ilustrado, la divagación —muchas veces descuidada— respecto a las teorías extranjeras, así como la ausencia de pruebas experimentales, es el tono constante de los estudios sobre herencia patológica realizados por los médicos eugenistas. Es notable su preocupación por comprobar la condición disgénica de los matrimonios entre enfermos, más que por establecer el carácter hereditario de las patologías. Tal forma de plantear sus preguntas hizo que sus conclusiones fueran contradictorias con sus mismas argumentaciones, pues ¿cómo pudieron aceptar el carácter adquirido de la sífilis, la tuberculosis y las auto-intoxicaciones, y a la vez defender sus terribles consecuencias en términos hereditarios, si, como ellos mismos aceptaron, las infecciones no se heredan? Si bien buscaron sustento científico en los criterios mendelianos para explicar el comportamiento patológico a través de las generaciones, es posible percibir un desplazamiento contradictorio en las sugerencias de acción eugénica, más cercanas a un planteamiento ambientalista (higienista y educativo), que otorgó

⁴⁵ Véase la segunda parte de Eliseo Ramírez [1934:76]. Sólo dos médicos eugenistas de la generación que estudiamos admitieron que las auto-intoxicaciones no tenían importancia como factor disgénico: Anastasio Vergara y Octavio Rojas Avendaño [*Revista Mexicana de Puericultura*, núm. 23, septiembre de 1932:449-453].

un lugar a los factores externos como posible centro de acción eugénica. Existió un acuerdo mínimo sobre la urgencia de conocer la herencia patológica como requisito para diseñar programas de control natal, pero estos últimos fueron planteados como un proyecto educativo amplio. Esto quiere decir que en sus aproximaciones la “investigación” eugénica, si así podemos llamarla, no determinó en realidad el carácter de los proyectos de intervención social, en clara contradicción con la lógica científica: recordemos que la primera privilegió una explicación “innata” (de tipo mendeliano), y que la segunda estuvo más cercana al ambientalismo (educación e higiene).

Su programa de control natal eugénico no estaba sustentado sólo en el carácter hereditario de ciertas patologías, sino también en las condiciones socioeconómicas del pueblo mexicano. Amparados en la medicina social, llegaron a invocar la ley de Maltus sobre la correspondencia entre el poder reproductivo de la especie y los recursos alimenticios de la tierra, para justificar la “amenaza” que significaba el aumento de la natalidad en la población pobre, a causa de un “típico caso de maternidad inconsciente”. En estos términos, la responsabilidad recaía en manos del Estado, quien debía educar al pueblo y asumir sus compromisos con la nación, pues, en sus palabras:

[...] es hoy el tiempo, señores, de ir preparando un pueblo fuerte y sano, consciente y honesto, puro y adicto a la ley sabia de distribución de las fuentes vitales de la naturaleza. Un pueblo que pueda formarse a sí mismo conscientemente, guiado por sus hombres de ciencia y por sus estadistas [...] necesitamos acortar nuestra población cerrando las fronteras a la inmigración, necesitamos medir el sustento por gramos para que se alimenten nuestras masas hambrientas; activar las entrañas estériles de nuestras mujeres para que den más hijos que defiendan la patria, o buscar en los artificios científicos [...] un nuevo secreto para transformar en jóvenes las razas agotadas y envejecidas, exprimidas por la explotación y la fatiga... No, México no necesita esperar el agujijón de la miseria o del agotamiento racial para crear su fuerza y vigor nacionales. Bastará con que ahora, desde temprano, se racionalice nuestra vida, se comience desde hoy, la solución de este grave problema de selección y de vigorización biológica del pueblo de México [Millán, 1934:31].

La maternidad consciente era una de las opciones de profilaxis demográfica más cercana a una técnica educativa, pero desde 1921 en el Primer Congreso Mexicano del Niño, organizado por Félix F. Palavicini, la sección de eugenesia propuso medidas de control natal radicales como “la asexualización de los

criminales y otros degenerados”.⁴⁶ Veinte años más tarde la Comisión Consultiva de la SEM se adscribió a este concepto y resolvió que “[la] esterilización eugenésica está indicada en caso de enfermedades graves de carácter hereditario dominante, y cuando se trate de intoxicaciones graves que lesionen las celdillas germinativas” [*Eugenesia*, núm. 12, t. 1, octubre de 1940:15]. Aunque este tipo de propuestas fueron apoyadas por algunos eugenistas invocando las leyes universales de Maltus,⁴⁷ predominó un tono crítico que la condenó como técnica totalitaria e inadecuada al contexto nacional, para enfatizar la labor instructiva del médico como asesor en el control científico de la natalidad [Vergara, 1934].

La única consecuencia del debate se hizo manifiesta en el nivel legislativo, con la aprobación de la “Ley de eugenesia e higiene mental de Veracruz” [*ibid.*, 1 de marzo de 1933, núm. 23:3-6] por el gobernador Adalberto Tejeda en 1932, el mismo reformador radical que dos años atrás había sancionado una ley que prohibió la prostitución y penalizó el contagio de enfermedades venéreas. Según la ley eugénica:

[Podría] aplicarse en el Estado la esterilización de los seres humanos [...] que padezcan enfermedades que se transmitan por herencia, y que sean declaradas incurables por la Sección de Eugenesia e Higiene Mental [creada por la misma ley], de delincuentes reincidentes e incorregibles [...] para evitar la procreación de seres humanos de irresponsable inadaptableidad social.⁴⁸

Sin embargo, la sanción de dicha ley y la postura favorable de algunos eugenistas puede conducir a equívocos, pues hasta el momento la historiografía no ha documentado en México ningún caso de esterilización forzosa que demuestre la aplicación de una eugenesia ortodoxa, cuya adopción legislativa sí

⁴⁶ Otros médicos mexicanos como Enrique Meyer habían propuesto ese mismo año la supresión total de los “degenerados y parásitos sociales”. En 1933 Adalberto Flores insistió en la esterilización en caso de “degeneración” en adhesión a las ideas del experto en enfermedades transmisibles Ángel Brioso Vasconcelos [*cfr. Eugenesia*, núm. 43, 30 de septiembre de 1934].

⁴⁷ “La suma de las desgracias humanas sería mucho menor si los sujetos de constitución perversa y otros enfermos crónicos no vinieran al mundo; más ya que en el estado actual de nuestros conocimientos eso parece una utopía, esforcémonos al menos por menguar su número y la esterilización parece el medio más adecuado para lograr tan adecuado fin” [Brioso Vasconcelos, 1932:1 y s]. Incluso la ley de esterilización alemana fue traducida por Ernesto Frenk, miembro de la SEM, y publicada el mismo año de su sanción (1933), sin ningún comentario [*Eugenesia*, 14 de septiembre de 1933, núm. 31:4-6].

⁴⁸ Para un análisis detallado de estas leyes, véase Stern [1999:251-256]. La ley 362 de 1930, relativa a la prostitución y las enfermedades venéreas aparece en *Eugenesia* [4 de noviembre de 1932, núm. 12:2].

implicó la esterilización efectiva de sujetos en los Estados Unidos y en la Alemania nazi.⁴⁹

Si la esterilización había sido objeto de críticas por su carácter radical y, al igual que el aborto, condenado desde una posición ética de “respecto a la vida”,⁵⁰ la implantación legal del certificado médico prenupcial como técnica de control natal fue centro de disputa por su presunta ineficacia. Para sus detractores, la vigencia de dos leyes que preveían el certificado prenupcial frente a la notoria “inconsciencia” de la mujer mexicana, significaba el fracaso del proyecto impositivo. Nos referimos a la Ley de Relaciones Familiares de 1917, que contemplaba la adición voluntaria del certificado de salud a los documentos matrimoniales, y al artículo 131 del Código Sanitario de 1926, que precisaba las patologías que impedían la firma de un contrato matrimonial.⁵¹ Para otros, su existencia sólo demostraba la necesidad de acompañar las legislaciones con una campaña educativa [Sordo, 1932]. Todos reconocían su utilidad como medida para que los “contrayentes conscientes” pudieran “combatir sus taras y males contagiosos trasmisibles”; sin embargo, también aceptaban sus limitaciones en cuanto al diagnóstico de algunas enfermedades, además de apuntar el problema de la baja tasa de nupcialidad en México y la violación del secreto médico [Villalobos, 1933; Trens, 1932]. Sin embargo, estas objeciones no impidieron que los médicos eugenistas emitieran un concepto favorable sobre la aplicación del certificado médico prenupcial obligatorio, trasladando la discusión de una preocupación estrictamente legal a una de carácter educativo:

[...] es necesario preparar al pueblo, educarlo convenientemente, para que una vez convencido de las utilidades del examen médico prenupcial se preste gustoso a someterse a dicho examen ayudando de este modo al bienestar de la familia, de la sociedad y de la patria [Sordo, 1932:384].⁵²

⁴⁹ Para el caso de Estados Unidos véase Stern [1999]; para Alemania véanse Weiss [1987] y Weingart [1987].

⁵⁰ En el “Código de Eugenesia” de la SEM, Alfredo M. Saavedra, estableció: “Que el aborto es reprobable por razones de orden moral y biológico” [*Eugenesia*, 15 de febrero de 1933, núm. 22:2].

⁵¹ La Ley de Relaciones Familiares aparece en AHSSA, SPA, SJO, caja 44, exp. 25, f. 1; y el Código de 1926, en *Memorias de los trabajos realizados por el Departamento de Salubridad Pública, 1926*. El seguimiento detallado de los debates legislativos sobre el certificado médico prenupcial aparece en AHSSA, SPA, SJO, caja 44, exp. 25, f. 1-5.

⁵² Véase *Eugenesia* [1 de septiembre núm. 3; 8 de septiembre, núm. 4].

Con este llamado, las técnicas de control natal, en tanto medidas de regeneración biológica y socioeconómica, fueron planteadas por los eugenistas mexicanos como parte de un proyecto de educación que buscaba asimilar e incluir a todos los sectores sociales en un proceso homogéneo de reconstrucción nacional, y que encontró su centro de acción en la implantación de la educación sexual.⁵³

Aparece entonces el centro del problema que intentamos delinear desde el perfil mismo de los médicos eugenistas. Cuando los defensores de la eugénica se preguntaron quiénes debían procrear, no se refirieron sólo a la prevención de enfermedades en un sentido médico estricto. Nuestros eugenistas, comprometidos también con el lenguaje de “lo social”, intentaron con notable eclecticismo determinar quiénes debían ser “los padres de la nueva nación”. Justamente, porque para los abanderados de una teoría de la herencia biológica, la nación aparecía como el producto genealógico del biotipo de sus antepasados. Por esto mismo, su centro de atención estaba en los futuros progenitores y en las estrategias de control natal para los padres deficientes en términos biológicos y socioeconómicos. En esa conjugación ecléctica entre las explicaciones de tipo biológico y social apareció un punto claro en medio de un escenario de debate heterodoxo: desde los pocos eugenistas que mostraron su acuerdo con la esterilización forzosa, frente a la inmensa mayoría comprometida con una suerte de “eugenesia social” (que defendió la educación en la “maternidad consciente” y la implantación legal del certificado médico prenupcial), se buscó traducir el proyecto de regeneración biológica eugénica a los términos de una obra social de “conciencia nacional”. Este consenso delineó el plan de ejecución institucional de los eugenistas mexicanos centrado en la educación y la salubridad públicas, como artífices capaces de ejercer una acción sobre el medio social y la herencia biológica, a través de la implantación de una nueva norma de conducta: un control natal consciente y eugénico.

CONCLUSIÓN: LA FORMACIÓN DISCURSIVA DE LA EUGENESIA MEXICANA

La heterodoxia de los eugenistas nacionales documentada, que unió en una misma explicación nociones incompatibles (innatismo-ambientalismo) y programas tan diversos como la esterilización impositiva o la educación en el principio

⁵³ Sobre el debate de la educación sexual en México, véanse el capítulo 4 de Saade [2002], y Arteaga, [2001].

de la “maternidad consciente”, hacen imposible catalogar a la eugenesia mexicana como una ciencia, una teoría o una ideología concreta con límites definidos. Este grado de dispersión teórica hace posible catalogarla como una “formación discursiva”, haciendo uso de la categoría propuesta por Michel Foucault [1999:50-64] para nombrar una serie de enunciados dispersos que mantienen cierto nivel de regularidad (bien sea en los temas, conceptos u objetos de los que tratan). En el caso de la eugenesia, la regularidad básica que hace posible estudiarla está situada en la unión conflictiva entre las explicaciones causales de tipo social y biológico. Por esto mismo la historia de la eugenesia forma parte de la historia amplia sobre las explicaciones y las prácticas que conjugaron estos dos campos para dar respuesta a los problemas nacionales desde el discurso legítimo de la ciencia.

Lo anterior implica considerar las continuidades y discontinuidades de esta historia. Los eugenistas no crearon un campo de reflexión e intervención científico nuevo; por el contrario, instalaron sus preocupaciones en el debate genérico sobre los problemas sociales en términos racialistas y médicos, cuyas raíces se remontan a la antropometría, la antropología criminal y la práctica médica de la segunda mitad del siglo XIX. En realidad, los médicos eugenistas sólo integraron una preocupación por la herencia biológica a un escenario de discusión en el que ya tenían lugar explicaciones similares. Al mismo tiempo, su plan de intervención eugénico sólo se adhirió a las campañas de “profilaxis social” que habían ocupado a las autoridades públicas desde finales del siglo XIX, y que fueron retomadas como pilares de las políticas de control social durante las décadas de 1920 y 1930 —en tanto parte del proceso de reconstrucción nacional revolucionaria [Pérez Montfort, 1997; Speckman, 2002]. Nos referimos concretamente a las campañas de regeneración y unificación nacional emprendidas por instituciones como las secretarías de Gobernación, Educación, Beneficencia y de Salubridad y Asistencia públicas.

Aunque es factible trazar esta continuidad con algunas explicaciones y políticas de finales del siglo XIX, también es necesario precisar que, para la primera mitad de la siguiente centuria, los discursos científicos de corte biologicista se abrieron con singular énfasis al campo de lo social. Así, los médicos eugenistas entraron a debatir los problemas poblacionales con un lenguaje mixto que muchas veces parecía subordinar los factores biológicos a los sociales. Por esto mismo, ubicamos su experiencia en el espacio preciso de la constitución definitiva, durante la primera mitad del siglo XX, de un campo de saber sobre los problemas nacionales articulado en términos sociales. Las formulaciones del grupo de médicos eugenistas, así como la plataforma de acción de la SEM, hablan de este

hecho como factor determinante en la construcción de la formación discursiva de la eugenesia mexicana. Su adhesión a la prédica social evitó que los eugenistas mexicanos se adscribieran a una teoría ortodoxa de la herencia que legitimara científicamente políticas radicales como la esterilización forzosa de los sujetos incompatibles con el modelo nacionalista. Pero al mismo tiempo tuvo un alto costo en términos científicos, pues impidió que la eugenesia mexicana lograra refrendar sus objetos, problemas, nomenclatura y técnicas específicos en el campo de la ciencia, y que, en consecuencia, no contara con la autoridad legítima para hablar e intervenir sobre lo social en nombre de un saber experimental, como sí llegaron a tenerla otras áreas del conocimiento científico como la microbiología, la ecología y la genética a lo largo del siglo xx.

Entonces es posible explicar el eclecticismo de los eugenistas mexicanos a partir del proceso histórico de construcción de las mismas interpretaciones. Por una parte, remite a un desarrollo intelectual de largo plazo que implicó la adaptación de teorías científicas extranjeras, desde mediados del siglo xix, de acuerdo con las condiciones del medio nacional. Por otra parte, en el contexto posrevolucionario se relaciona con la construcción de una prédica y una política pública fundamentalmente social, para hacer frente a los problemas nacionales. A estas condiciones se unió de manera conflictiva el debate internacional sobre los problemas de salud pública, que intentó unificar tanto los criterios de investigación como las directrices de las campañas para erradicarlos, frente al cual los mexicanos no podían quedarse al margen.

Justamente en este triple campo de batalla es posible explicar los rasgos de la eugenesia mexicana y su alto grado de dispersión teórica y práctica. El resultado fue una amalgama heterodoxa entre el campo de “lo biológico” y “lo social”, producto de la conciliación conflictiva entre las diversas vertientes de la eugenesia en relación con las necesidades nacionales, que hizo compatibles el innatismo y el ambientalismo en una “teoría integral del proceso de la vida”, y según la cual las predeterminaciones hereditarias podían ser orientadas “hasta cierto límite” por la acción del medio ambiente sobre la población.⁵⁴ Así, consideraron los factores externos al individuo biológico como agentes disgénicos y por tanto, como centros de acción de cualquier proyecto establecido

⁵⁴ Saavedra [1934] lo plantea con las siguientes palabras: “[el] estudio de ambiente y sujeto, la tesis del inatismo frente a la tesis del ambiente, se pueden sumar y resultar, la teoría integral del proceso de la vida [¿eugenesia?]. En efecto los individuos nacen con caracteres somáticos y aptitudes modificables por encauzamiento, hasta cierto límite”.

en nombre de la eugenesia: la desigualdad socioeconómica, la disparidad de géneros o los derechos laborales se convirtieron en parte de su plataforma política, y la educación higiénica en el centro fundamental de su plan de acción institucional. En este marco de reflexión y acción institucional los médicos eugenistas entraron a debatir y a participar en los programas contra la tuberculosis, las enfermedades venéreas y las toxicomanías, así como en los proyectos antivenéreos, de educación sexual, de higiene mental escolar y los relativos al control migratorio, primero en el terreno de las reformas legales y luego en el campo de la higiene y la educación públicas.

Como intentamos mostrar, los eugenistas mexicanos estaban más preocupados por encontrar un discurso científico que legitimara las políticas públicas de intervención social introducidas desde finales del siglo XIX, que por construir un saber experimental que desentrañara los misterios de la herencia biológica humana. Este interés se unió con la necesidad de nacionalizar la teoría y la práctica eugénicas a partir de su adaptación a la retórica de justicia social revolucionaria, para construir un discurso y un proyecto de “regeneración biológica” nacional, de corte científicista, articulado con las políticas públicas estatales. Parece posible afirmar, entonces, que la prédica y el espíritu de transformación social característicos de las décadas de 1920 y 1930 dieron el tono final a la eugenesia mexicana: los médicos eugenistas emprendieron una lectura de la discusión eugénica internacional como funcionarios de las instituciones públicas dedicadas a la “readaptación del pueblo”, más que como comunidad de médicos dedicados a la investigación científica moderna.

Desde allí, y por un itinerario que aún no ha sido estudiado con la atención que merece, la eugenesia se diluyó durante el resto del siglo XX en el lenguaje común de los discursos sobre la modernización, dejando sólo algunos sedimentos visibles en la práctica médico sanitaria, la planificación familiar, la educación sexual y la política poblacional. Sin pretender establecer una línea de ascendencia directa con la genética, y reconociendo las diferencias radicales entre ambas disciplinas, lo cierto es que, a pesar de las transformaciones que han hecho incomprendible el significado de la eugenesia en el habla contemporánea, ésta nos remite a una preocupación y a una promesa actuales, que deben ser estudiadas en el contexto histórico de los esfuerzos por descubrir el origen genético de ciertas enfermedades y evitar su desarrollo en las generaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Amezquita, José et al.

1960 *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, México, Secretaría de Salubridad y Asistencia.

Álvarez Peláez, Raquel et al.

1999 *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Arce Gurza, Francisco et al.

1981 *Ensayos sobre historia de la educación en México*, México, El Colegio de México.

Aréchiga, Hugo y Luis Benítez Bribiesca (coords.)

2000 *Un siglo de ciencias de la salud en México*, México, FCE.

Arteaga, Belinda

2001 *A gritos y sombrerazos. Historia de los debates sobre educación sexual en México 1906-1946*, México, Universidad Pedagógica Nacional-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Asclepio

1999 *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Históricos- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. LI, fasc. 2.

Basave Benítez, Agustín

1992 *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.

Barahona, Ana; Susana Pinar y Francisco J. Ayala

2003 *La genética en México. Institucionalización de una disciplina*, México, UNAM.

Bourdieu, Pierre

2003 *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.

Bowler, Peter J.

1995 *Charles Darwin, el hombre y su influencia*, Madrid, Alianza Universidad.

Brioso Vasconcelos, Ángel

1932 "La esterilización eugénica", en *Eugenesia*, 17 de diciembre.

Calvo, Oscar y Marta Saade

2002 *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*, Bogotá, Ministerio de Cultura-Presidencia de la República.

Carrillo, Rafael

1932 "Tres problemas mexicanos de eugenesia", en *Revista Mexicana de Puericultura*, núm. 25, noviembre.

1933 "Aspecto médico social de la maternidad consciente", en *Eugenesia*, núm. 35, septiembre.

Coronado, Mariano

1943 *Introducción a la higiene mental. Problemas psicológicos de la vida cotidiana*, México, Compañía General Editora.

Departamento de Salubridad Pública

1926 *Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Imprenta Manuel León Sánchez.

Diccionario Porrúa

1986 *Diccionario Porrúa de Historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa.

Foucault, Michel

1999 *La arqueología del saber*, México, FCE.

Galton, Francis

1988 *Herencia y eugenesia*, Madrid, Alianza Editorial.

1997(1889) *Natural Inheritance*, Nuevo México, Genetics Heritage Press.

Gayon, Jean

1997 "Eugenics: An Historical and Philosophical Schema", en *Ludus Vitalis*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano/UAM-Iztapalapa/ Universitat de les Illes Balears/INAH, vol. v, núm. 8, pp. 81-100.

González Navarro, Moisés

1988 "Las ideas raciales de los científicos 1890-1910", en *Historia Mexicana*, núm. 148, México, El Colegio de México, abril-junio.

Kehl, Renato

1932 "Herencia y corpulencia", en *Eugenesia*, núm. 14, 15 de noviembre.

Kevles, Daniel J.

1985 *La eugenesia: ¿ciencia o utopía? Una polémica que dura cien años*, Barcelona, Planeta.

Kretschmer, Roberto R.

2000 "La medicina institucional en México: una perspectiva histórica", en Aréchiga y Bribiesca (coords.), *Un siglo de ciencias de la salud en México*, México, FCE, pp. 118-160.

Lemkau, Paul V.

1953 *Higiene Mental*, México-Buenos Aires, FCE.

Mac-Lean y Roberto Estenós

1952 *La eugenesia en América*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Martínez Cortés, Fernando

2000 "La medicina científica, su conocimiento y aplicación en México durante el siglo XIX", en Aréchiga y Bribiesca (coord.), *Un siglo de ciencias de la salud en México*, México, FCE, pp. 101-113.

Millán, Ignacio

1943 “Clínicas de control de la natalidad en México su importancia y su necesidad” en *Eugenesia*, núm. 45, 30 de diciembre.

Monroy, José A.

1932 “El problema de la herencia en la tuberculosis”, en *Eugenesia*, núm. 14, 15 de noviembre.

Naranjo Orovio, Consuelo et al.

1996a *Medicina y Racismo en Cuba*, La Laguna-Tenerife, Ayuntamiento de La Laguna, Centro de la Cultura Popular Canaria.

1996b *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Madrid, Doce Calles.

1999 *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Núñez Becerra, Fernanda

2002 *La prostitución en la ciudad de México (siglo XIX). Prácticas y representaciones*, Barcelona, Gedisa.

Pedraza, Zandra

1999 *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de Los Andes.

Pérez Montfort, Ricardo et al.

1993 “Por la patria y por la raza” *La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

1997 *Hábitos, normas y escándalo*, México, CIESAS.

Picato, Pablo

1997 “El discurso sobre la criminalidad y el alcoholismo hacia el fin del Porfiriato”, en Pérez Monford R. et al., *Hábitos y escándalo*, México, CIESAS, pp. 75-142.

Pruneda, Alfonso

1933 “El médico y la salubridad”, en *Eugenesia*, 15 de enero, pp. 4-8.

Quintanilla, Susana

1997 *Escuela y sociedad en el periodo Cardenista*, México, FCE.

Ramírez, Eliseo

1934 “La herencia en las infecciones y en las intoxicaciones”, en *Eugenesia*, núm. 39, 30 de mayo, p. 64, y núm. 40, 30 de junio, pp. 71-73.

Saade, Marta

2002 “El cultivo racional del pueblo. La Sociedad Mexicana de Eugenesia, 1931-1935”, tesis de maestría, ENAH-INAH.

Saavedra, A. M.

1934 “La posición social de la eugenesia”, en *Revista de Medicina Pasteur*, tomo 1, pp. 116-139.

Sáenz Obregón, Javier; Oscar Saldarriaga y Armando Ospina

1997 *Mirar la Infancia: pedagogía. Moral y modernidad en Colombia, 1903-1964*, Bogotá, COLCIENCIAS/Foro Nacional por Colombia/UNIANDÉS/Universidad de Antioquia.

Shoner, Otto

1933 "Determinación experimental del sexo en la especie humana", en *Eugenesia*, núm. 31, 14 de septiembre.

Sordo Noriega, Antonio

1932 "Utilidad del certificado médico prenupcial", en *Revista Mexicana de Puericultura*, junio, núm. 20, pp. 379-384.

Speckman, Elisa

2002 *Crimen y Castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, México, El Colegio de México/UNAM.

Stepan, Nancy

1985 "Eugenesia, genética y salud pública: el movimiento eugenésico brasileño y mundial", en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, Madrid, núm. 2, pp. 351-384.

1990 "Eugenics in Brazil, 1917-1940", en Adams, Mark B. (comp.) *The Wellborne Science: Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 110-152.

1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press.

Stern, Alexandra

1999 *Eugenics Beyond Borders: Science and Medicalization in Mexico and the U.S. West, 1900-1950*, Chicago, University of Chicago, (inédito).

Suárez y López Guazo, Laura

1999a "La sociedad mexicana de eugenesia: selección y mejoramiento racial", en Glick, Thomas F. et al., *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Madrid, UNAM/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Ediciones Doce Calles, pp. 187-198.

1999b "La influencia de la Sociedad Eugénica Mexicana en la educación y en la medicina social", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LI, fasc. 2, Madrid, CSIC.

2001 "Eugenesia y medicina social", en *Ciencias*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, pp. 80-86.

Trens, Manuel B.

1932 "Algo más sobre certificado médico prenupcial", en *Eugenesia*, núm. 13, 9 de noviembre, pp. 2-4.

Urías Horcasitas, Beatriz

- 2000-2001 “Medir y civilizar”, en *Revista Ciencia*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, núm. 60-61, octubre-marzo.
- 2001a *Indígena y criminal. Interpretación del derecho y la antropología en México 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia.
- 2001b “Eugenesia e ideas sobre las razas en México, 1930-1950”, en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 17, pp. 171-205.
- 2002a “Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio (1920-1940)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, vol. 64, núm. 3, julio-septiembre.
- 2002b *Etnología y filantropía. Las propuestas de “regeneración” para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914*, México, UNAM, pp. 223-239.

Vaughan, Mary Kay

- 2000 *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México. 1930-1940*, México, SEP-FCE.

Vergara, Anastasio

- 1934 “El control de la natalidad desde el punto de vista de la eugenesia”, en *Eugenesia*, 30 de septiembre, pp. 11-16.

Villalobos, Samuel

- 1932 “Algunas consideraciones acerca de la herencia de ciertas enfermedades en relación con el problema eugénico”, en *Revista de Medicina Pasteur*, núm. 1, julio.
- 1933 “Algo más sobre el certificado médico prenupcial”, en *Eugenesia*, 15 de enero, núm. 20:2; 1 de febrero, núm. 21.

Weingart, Peter

- 1987 “The Rationalization of Sexual Behavior: The Institutionalization of Eugenics in Germany”, en *Journal of the History of Biology*, núm. 20, pp. 159-193.

Weiss, Sheila

- 1987 *Race Hygiene and National Efficiency: The Eugenics of Wilhelm Schallmayer*, Berkeley, University of California Press.

Zimmermann, Eduardo A.

- 1992 “Racial Ideas and Social Reform: Argentina 1890-1916”, en *Hispan American Historical Review*, núm. 72, 1 de febrero, pp. 23-46.

REVISTAS ESPECIALIZADAS

Eugenesia, órgano de la Sociedad Mexicana de Eugenesia, México, 1931-1945.

Revista Mexicana de Puericultura, órgano de la Sociedad Mexicana de Puericultura, México, 1925-1945.

Revista de Medicina Pasteur, órgano oficial de la Asociación Médica Franco-Mexicana, México, 1930-1940.

Boletín de la Secretaría de Educación Pública, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1920-1940.

Memorias de los trabajos realizados por el Departamento de Salubridad Pública, Departamento de Salubridad Pública, Ediciones del Departamento de Salubridad Pública, México, 1920-1940.

ARCHIVOS

(AHSSA) Archivo Histórico de la Secretaría de Salud

(SPA) Fondo Salubridad Pública

(IAV) Sección Inspección Antivenérea

(EPL) Sección Expedientes de Personal

(SJO) Sección Servicio Jurídico

(MGL) Fondo Manicomio General

(ADM) Sección Administrativa

Ni blancos ni negros: mexicanos El papel de la Patrulla Fronteriza estadounidense en la definición de una nueva categoría racial. 1924-1940¹

Kelly Lytle Hernández

Universidad de California, Los Ángeles

RESUMEN: *A fin de restringir la migración a los Estados Unidos, el Congreso estableció la Patrulla Fronteriza el 28 de mayo de 1924. Su mandato era patrullar la frontera para prevenir cruces fronterizos no autorizados. Sin embargo, estos cuerpos policiales se dedicaron a perseguir mexicanos, desplegando una violencia brutal en la aplicación de la ley. A través de estas acciones contra los mexicanos, los oficiales de la Patrulla Fronteriza definieron un eje racial único dentro de la división clásica blanco/negro del orden social de los Estados Unidos.*

ABSTRACT: *The United States Congress established the U.S. Border Patrol on May 28, 1924 and mandated the new police force to enforce the nation's immigration restrictions by preventing unsanctioned border crossings. By dedicating the violence of immigration law enforcement to the policing of Mexicans instead of to the patrolling of the borderline, Border Patrol officers defined a uniquely Mexican axis of racial marginalization within the black/white divides of social order in the United States.*

PALABRAS CLAVE: *migrantes, frontera, Estados Unidos de América, México, racismo*

Cuando eran niños, Jean Pyeatt, Fred D'Alibini y Lon Parker "juntaban piedras y las apilaban en el suelo de la escuela para pelear contra los mexicanos durante el recreo".² En aquel entonces, el sistema de segregación racial conocido como "Jim Crow",³ había perdido eficacia, así que como niños angloamericanos en

¹ Traducción de Gabriela Díaz Prieto.

² Ralph Williams Oral History. Museo Nacional de la Patrulla Fronteriza (El Paso, Texas), en adelante citado como NBPM por sus siglas en inglés.

³ Alrededor de 1830, el trovador Thomas "Daddy" Rice creó un personaje de ficción, llamado Jim Crow, que servía para ridiculizar a un esclavo negro. Este personaje se popularizó y

la frontera con México, ellos tenían el deber de marcar las diferencias entre los blancos y los mexicanos.⁴ Años después, como oficiales de la Patrulla Fronteriza de los Estados Unidos cambiaron sus piedras por armas de fuego, convirtieron su juego de niños en una práctica policíaca. Esta violencia delimitó un nuevo espacio racial en las comunidades de la frontera con México, acostumbradas ya al sistema de “Jim Crow.” Al perseguir mexicanos a lo largo de la línea fronteriza, los oficiales de la Patrulla Fronteriza terminaron por definir el eje racial mexicano, diferente a la clásica división negro/blanco de la sociedad norteamericana. Este artículo estudia este problema a través de las diferentes prácticas implementadas por la Patrulla Fronteriza entre 1924 y 1940.

PERFIL DE UN “ILEGAL”

Cuando el Congreso de los Estados Unidos creó la Patrulla Fronteriza en 1924, no sólo le otorgó la facultad de vigilar la frontera, sino también la autoridad para perseguir a migrantes indocumentados. Con jurisdicción y autoridad amplias, los primeros integrantes de la Patrulla Fronteriza probaron una variedad de métodos para arrestar “ilegales”. Por ejemplo, a través del “rastreo”,⁵ la Patrulla Fronteriza comenzaba su trabajo en la línea de frontera, para dirigirse de inmediato territorio adentro, siguiendo huellas que se dirigían al norte.

El “rastreo” es una técnica simple, pero requiere de entrenamiento y experiencia. Ramas rotas, basura humana y huellas de pisadas pueden ser indicadores o “pistas” del paso humano. En los años veinte y treinta, cuando nuevos reclutas

terminó convirtiéndose en un estereotipo de la supuesta inferioridad racial afroamericana [nota de la traductora].

⁴ Bajo el apelativo de Jim Crow se pasó a denominar los sistemas de segregación racial que se desarrollaron para regular a los trabajadores negros en los Estados Unidos. De acuerdo con estos sistemas, los afroamericanos debían vivir segregados, en barrios apartados, en condiciones de desigualdad, asistir a escuelas separadas y entrar a las instalaciones públicas a través de las puertas que tuvieran la leyenda “sólo negros”. Además de la humillación y marginación institucionalizada contra los negros, al amparo de este sistema se desató una fuerte de violencia estatal y comunitaria contra los afroamericanos, principalmente cuando éstos violaban las normas establecidas. Los linchamientos fueron la forma más abominable de violencia contra los negros durante la era de Jim Crow (1877-1965). Entre 1882 y 1968, fueron linchados 4743 afroamericanos en varios lugares de Estados Unidos. En la zona suroeste del país las costumbres y prácticas de Jim Crow se adaptaron contra a los mexicanos, quienes pasaron a formar una tercera raza “no blanca”. Véase Vann Woodward [1974].

⁵ *Tracking* en inglés [nota de la traductora].

ingresaban a la Patrulla Fronteriza, oficiales experimentados, como el propio Fred “Yaqui” D’Albini, los instruían en el arte de rastrear migrantes “ilegales” a través de las huellas que dejaban durante sus travesías. De acuerdo con D’Albini, una huella de pie puede revelar la raza de su creador, y explicaba: “un mexicano siempre apoya con más fuerza la parte exterior de sus pies. Cuando camina, pisa primero con el talón y después deja caer el resto de pie como meciéndolo.” [Odens, 1975]. Entender cómo el pie de un mexicano “se mece” era importante, argumentaba D’Albini, porque el perfil básico de un migrante indocumentado era un “mexicano masculino; de entre 1.62 y 1.70 metros; cabello castaño oscuro, ojos café, complexión fuerte, que usa huaraches [...] etcétera [...]” [Jordan, 1995]. Para los oficiales de la Patrulla Fronteriza la nacionalidad mexicana, el género masculino, la piel morena y pertenecer a la clase trabajadora eran los indicadores que revelaban una entrada ilegal a los Estados Unidos. Con este perfil racializado, la Patrulla Fronteriza conjuntó en un sólo objetivo tanto el rastreo de migrantes indocumentados, como la persecución a trabajadores agrícolas mexicanos.

Al patrullar en la zona fronteriza, la mayoría de las veces los oficiales encontraban exactamente lo que buscaban. Por ejemplo, el 28 de junio de 1936, siguiendo pistas, dos agentes se acercaron a la tienda Esperanza,⁶ donde José Hernández estaba parado junto a dos angloamericanos. En lugar de interrogar a cada uno de los hombres, los oficiales tomaron a Hernández del brazo y lo condujeron al vehículo policial.⁷ Arrestado, detenido, y acusado de haber entrado en forma ilegal al país, Hernández debía comprobar la legalidad de su estadía. Los oficiales lo llevaron a su domicilio, donde les mostró su certificado de bautismo como evidencia de ciudadanía. “Cállate cabrón”, gritó uno de los oficiales, desacreditando la validez de su certificado, y lo empujó de nuevo al interior de la patrulla. Esta vez lo llevaron hasta el río para comparar la huella de su pie con las marcas que habían seguido antes del encuentro en la tienda. Los oficiales forzaron a Hernández a “hacer una nueva huella junto a las que ya estaban marcadas a la orilla del río”, para de inmediato exclamar, “son justo las mismas... sí, cruzaste anoche, cabrón”.⁸

Hernández fue uno de los muchos mexicoamericanos detenidos con la práctica del “rastreo”. Como él hubo miles de personas sometidas a la vigilancia

⁶ En español en el original [nota de la traductora].

⁷ José Hernández es un pseudónimo.

⁸ Administración de Archivos y Registros Nacionales (Washington, D. C.), 55854/100A. En adelante citado como NARA (por sus siglas en inglés).

y a los interrogatorios de la Patrulla Fronteriza, sin importar si eran mexicanoamericanos o migrantes mexicanos documentados. El hecho de que los oficiales no alcanzaran a arrestar ni al 1% de las personas que interrogaban, pone en evidencia el acoso policíaco contra trabajadores mexicanos, producto de la combinación del “rastreo” racial y los interrogatorios excesivos. Por ejemplo, en 1926, los ocho oficiales que trabajaban en la estación Del Río, en Texas, arrestaron a 108 personas por violaciones migratorias. Para detener a esas 108 personas, los oficiales de Del Río realizaron 32 516 interrogatorios. En los condados fronterizos de la estación Del Río, escasamente poblados, estos 32516 interrogatorios abrumaron a los residentes mexicanoamericanos y a los migrantes.⁹

A los pocos años de la formación de la Patrulla Fronteriza, la práctica de perseguir e interrogar provocó que los mexicanoamericanos de Carrizo Springs, Texas, hicieran circular una petición contra esta organización. Según el juez de condado Omera, muchos mexicanoamericanos firmaron la petición porque los oficiales de la Patrulla Fronteriza estaban “violando la declaración de derechos contra búsquedas y arrestos ilegales, además de cometer perjurio contra los mexicanos y de meterlos a la cárcel hasta que éstos confesaran ser originarios de México”. El juez Omera era un miembro influyente de la administración de justicia penal en el sur de Texas, y su conocimiento sobre las prácticas de la Patrulla Fronteriza iba más allá de experiencias personales. Él había sido testigo del trabajo de los oficiales de la Patrulla Fronteriza en las comunidades de la frontera. Los agentes “detienen a los mexicanos que nacieron aquí, los revisan y los meten a la cárcel entre maldiciones”, explicaba el juez. En este sentido, la historia de José Hernández fue una de tantas que vio cometer dentro de la comunidad mexicana de la zona fronteriza entre México y los Estados Unidos. El juez también firmó la petición en una tienda local, pero el documento fue secuestrado por los agentes fronterizos antes de llegar a las autoridades correspondientes.¹⁰

Además de los interrogatorios, la violencia bruta fue una práctica cotidiana de la Patrulla Fronteriza, de modo que la violencia ejercida en la aplicación de la ley migratoria delimitó un espacio formación racial. Los sistemas policiales juegan un papel crítico al establecer, transformar y mantener la jerarquía social a través de las formas en las que despliegan la violencia estatal [*cfr.* Escobar, 1999; Gilroy, 1991; Hall *et al.*, 1978; Harring, 1983]. La referencia más inmediata

⁹ *Principal Activities Report, FY 1926*. Biblioteca Histórica del INS (Washington, D. C.).

¹⁰ Paul Schuster Taylor Papers (Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, Berkeley). Caja 10, legajo 6, *Mexican Labor in US: field notes series C Set I*.

al estudiar este fenómeno son los afroamericanos, quienes han sido objeto de la represión más brutal por parte de las fuerzas policíacas a lo largo de la historia norteamericana. La práctica policíaca contra los negros ha determinado que los criterios raciales terminaran definiendo el significado de la ciudadanía en Estados Unidos. Blancos y negros han vivido bajo dos sistemas distintos del poder estatal. Mientras los negros han sido víctimas de la violencia estatal, los blancos han vivido bajo el amparo y la protección de aquella violencia. Como lo explicó James Baldwin, el trabajo de la policía en las comunidades negras ha promovido una situación doméstica colonial en la que un policía “se mueve a través de Harlem, como un soldado de una fuerza de ocupación en un país enemigo” [Baldwin, 1962:66 y s].

La práctica de la Patrulla Fronteriza se convirtió en una herramienta poderosa para definir una jerarquía social, toda vez que sus oficiales, además de ejercer la violencia estatal, tienen el objetivo particular de identificar quiénes son ciudadanos y quiénes no lo son. Los oficiales despliegan la violencia estatal para extirpar de raíz a quienes son ajenos a la sociedad norteamericana, de modo que un inmigrante indocumentado no es sólo una persona que ha cometido el delito de cruzar la frontera sin autorización, sino que, además, este hecho provoca que su propia existencia sea considerada ilegítima.

La Patrulla Fronteriza es responsable de detener a quienes intentan ingresar de forma ilegal a los Estados Unidos. Los agentes detectan, interrogan y finalmente arrestan y deportan a los ilegales. La Patrulla Fronteriza estadounidense ha diseñado prácticas para cada una de estas acciones, las cuales han terminado por convertir a los mexicanos en el arquetipo de la ilegalidad en la sociedad norteamericana, al punto que deportar migrantes ilegales es equivalente a deportar mexicanos. La mexicanización de los mecanismos de la aplicación de la ley migratoria, particularmente la violencia estatal al vigilar, interrogar, detener y deportar, ha introducido una diferencia vívida entre ser blanco, ser negro y ser mexicano.

La brutalidad ha sido una constante en las acciones de hostigamiento por parte de la Patrulla Fronteriza. Por ejemplo, en su autobiografía *Unrepentant Sinner*, el oficial retirado Charles Askins admitió preferir “primero disparar con su revólver sobre las orejas de un sospechoso y luego preguntarle cuándo había salido de México. De esta forma descubrí que reducía la conversación a un par de sílabas y obtenía una confesión en menor tiempo” [Askins, 1991:51]. En ciertos momentos las brutalidades escalaron a tales niveles que dejaron muchos mexicanos muertos a lo largo de la frontera, especialmente cuando las exigencias de

mayor control migratorio se combinaron con la persecución a traficantes de bebidas alcohólicas que desafiaban la prohibición de su venta y consumo.

El 18 de agosto de 1932, dos inspectores de la Patrulla y un policía estatal (*special state ranger*) escucharon que unos traficantes de licor iban a cruzar de forma ilegal la frontera en el sitio de Las Flores, cerca de La Feria, Texas. Alrededor de las nueve de la noche se escondieron detrás de un árbol y se dispusieron a esperar a los traficantes. Después de cuarenta y cinco minutos “vieron pasar tres hombres cargando algo sobre sus hombros, venían desde el río”. En cuanto los traficantes se aproximaron, el Inspector de Patrulla John V. Saul salió de su escondite y les ordenó que se detuvieran. Dos de ellos —Anselmo Torres, ciudadano estadounidense, y José Sandoval, de nacionalidad mexicana— detuvieron su marcha y levantaron sus brazos. El tercer traficante, Miguel Navarro, ciudadano estadounidense con residencia en Mercedes, Texas, “medio volteó y llevó su mano derecha hacia el costal que tenía sobre su hombro izquierdo.” En su testimonio sobre el incidente, Saul dijo que “estaba seguro que iba a sacar un arma y disparar”. No fue así, pero el oficial disparó y Navarro cayó herido en una pierna. Con la ayuda de los “otros dos mexicanos”, los oficiales introdujeron al herido en la parte trasera del vehículo y lo llevaron al hospital más cercano en Mercedes, no sin antes depositar a los otros dos hombres en la cárcel en Weslaco, Texas. Los oficiales regresaron más tarde a la escena del disparo, acompañados de un jefe de la Patrulla, un oficial de aduanas y por lo menos dos alguaciles del Condado de Hidalgo, además de otra autoridad de la policía de aduanas.¹¹

Al oscurecer, los oficiales “comenzamos a buscar el arma que creíamos debía estar ahí, ya que teníamos la certeza de que el herido mexicano había intentado sacarla”. De encontrar el arma, los compañeros de Saul podrían exonerarlo de una acusación por uso excesivo de la fuerza. Después de una corta búsqueda alrededor de una “alberca de sangre en el camino donde el mexicano se cayó”, uno de los alguaciles exclamó, “Aquí está” y “levantó un revolver 32 de doble acción, ubicado como a un metro y medio o dos metros de donde cayó el mexicano”.¹² Los oficiales inspeccionaron el arma y acordaron decir que ésta era de Navarro. Sin mayor investigación, se concluyó que el disparo de Saul había sido en legítima defensa.

¹¹ *Memo from Senior Patrol Inspector Edmund Levy*. NARA 55606/391C, 6, 58A734, 25 de agosto de 1932.

¹² *Ibid.*

Un par de días más tarde Navarro murió a consecuencia de la herida. Durante la investigación realizada por las autoridades, el alguacil aseguró a los agentes de la Patrulla Fronteriza que estaba “enteramente satisfecho, que se trató de un homicidio justificado y que no veía ninguna razón para continuar la investigación”. La justicia local dio seguimiento al caso, pero concluyó que Navarro “murió por el impacto y la hemorragia provocados por una herida de bala que recibió mientras se resistía a un arresto legal empuñando un arma mortal”.¹³ Miguel Navarro, “mexicano” nacido y criado en Mercedes, Texas, pagó con su vida mientras que Saul fue exonerado sin mayor investigación.

RESISTENCIA MEXICANA

A pesar de la violencia que enfrentaban al resistirse a un arresto, los mexicoamericanos no desafiaron a los oficiales de la Patrulla Fronteriza. La petición que circuló en Carrizo Springs es una de las pocas evidencias de una movilización política convencional, llevada a cabo por sectores de clases medias mexicanoamericanas contra las acciones de la Patrulla Fronteriza durante los años veinte y treinta. Aunque muchas personas fueron víctimas del acoso policial, de prisión e incluso deportación, pocos mexicoamericanos organizaron una campaña política contra los agentes fronterizos. Ciertas peculiaridades de la conducta política de esa clase media, en especial a partir de la conformación de núcleos defensores de los derechos civiles, como la *League of United Latin American Citizens* (LULAC, por sus siglas en inglés), hacen posible entender el mutismo con el que esta colectividad respondió a los abusos de la Patrulla Fronteriza. Posiblemente este silencio se deba a que gran parte de los líderes políticos de la comunidad mexicoamericana estuvo al margen de la violencia ejercida por la Patrulla Fronteriza, toda vez que esa violencia estuvo dirigida básicamente contra trabajadores mexicanos, más que contra los sectores de la clase media. La importante brecha entre clases dentro de la misma comunidad mexicoamericana hizo más honda esta (in)diferencia, promoviendo un entorno de apatía para enfrentar las brutalidades en la aplicación de la ley migratoria. Además, las metas políticas y sociales de los grupos políticos mexicanoamericanos más influyentes, terminaron por crear una tensión entre la aceptación de los límites al ingreso de migrantes indocumentados y la tolerancia a las agresiones de la Patrulla Fronteriza.

¹³ *Ibid.*

LULAC fue fundada para y por mexicanoamericanos en 1929. Los objetivos primarios de LULAC fueron eliminar la discriminación contra los mexicanoamericanos y promover la integración mexicanoamericana en los cauces de la sociedad blanca estadounidense. Los miembros de LULAC acordaban con el orden institucional estadounidense, con la filosofía política en que éste se fundaba y con el capitalismo, pero protestaban contra la discriminación que impedía una participación social y política plena. Más que retar las jerarquías raciales que estructuraban la sociedad estadounidense, los líderes políticos mexicanoamericanos pretendían ser vistos y considerados como estadounidenses étnicamente blancos [Foley, 1998; Marquez, 1993].

Desde la óptica de los líderes de LULAC, los vínculos con las “razas de color” habían impedido una completa inclusión en la sociedad blanca. Por lo tanto, propugnaron tomar distancia de aquellas razas, particularmente de la afroamericana. De forma paralela, las condiciones particulares de la región fronteriza forzó a aquellos líderes a construirse una identidad étnica blanca que contrastara con la de los migrantes mexicanos. Los trabajadores migratorios mexicanos eran pobres, de piel oscura y no hablaban inglés; características que socavaban las demandas de derechos civiles y movilidad económica que brindaba ser blanco. Por ello, la clase media nucleada en LULAC, en su reclamo por mayores márgenes de inclusión, terminó apoyando las restricciones a la migración mexicana y guardó silencio frente a la violencia y a las vejaciones cometidas por la Patrulla Fronteriza [Gutiérrez, 1995:5].

Las organizaciones políticas mexicanoamericanas, al pretender “mejorar de raza”,¹⁴ excluyendo a los migrantes mexicanos y reclamando ser blancos, se situaron en una posición política precaria frente a la Patrulla Fronteriza. Los líderes mexicanoamericanos fueron indulgentes con las prácticas de la Patrulla, a cambio de que terminara la discriminación contra su comunidad. Cuando los supervisores de la Patrulla Fronteriza aconsejaron extender los interrogatorios a los mexicanoamericanos para ubicar indocumentados, sin hacer extensiva esta recomendación a los angloamericanos, la pretendida etnicidad blanca de los mexicanoamericanos quedó en entredicho. Cada vez que Charles Askins disparaba con un revolver “sobre las orejas” de un mexicanoamericano, quedaba claro que ser un mexicanoamericano en la zona fronteriza significaba estar sujeto a este nuevo y muy específico sitio de violencia estatal. Cuando la familia de Miguel Navarro recibió el cuerpo sin vida de manos de la autoridad del condado, la bala todavía

¹⁴ Entrecorrido de la traductora, la expresión original es “racial uplift”.

alojada en la pierna de Miguel les hacía recordar a ellos y a sus vecinos que había una nueva forma de matar a mexicoamericanos en la región de la frontera. El trabajo de la Patrulla Fronteriza confirió un nuevo significado a la mexicanidad; así emergió un significado racializado, porque la violencia en la aplicación de la ley migratoria estaba dirigida ahora a toda persona de origen mexicano.

Por otra parte, para la clase trabajadora mexicana, políticamente marginada, era más tangible la necesidad de resistir. Los escasos resultados que se alcanzaban con las peticiones legales para aminorar la violencia en interrogatorios y arrestos, volvían inadecuados los canales de una movilización política convencional. Su resistencia, por tanto, se desplegaba en los hechos coyunturales, defendiendo la dignidad personal y la seguridad de la comunidad. Aunque los oficiales de la Patrulla Fronteriza rara vez mencionaron la resistencia de mexicanos contra su brutalidad y pocos mexicanos lograron un registro escrito de sus estrategias de resistencia; los oficiales, entendieron de manera implícita que la mayoría de la comunidad trabajadora mexicana no estaba dispuesta a tolerar las arbitrariedades con resignación.

En 1928, el inspector J. Stovall patrullaba solo los alrededores de San Elizario, Texas, cuando decidió internarse en la población. Stovall se refiere a San Elizario como “ese pueblito mexicano en el Río Grande”, y recuerda que al llegar vio a un mexicano “salir por detrás de una zanja del drenaje y luego volver a meterse”. Stovall admitió conocer al hombre, sin embargo detuvo su coche y le preguntó al mexicano: “¿Qué traes en el pecho?” El hombre metió las manos en los bolsillos de su camisa y “sacó dos botellas de cerveza, las puso en el puente y las rompió para que no tuviéramos evidencia”. Reflexionando sobre el incidente, Stovall se preguntó: “¿Por qué no saqué mi pistola y le disparé al mexicano? No lo sé, no lo sé.” Sucedió que en lugar de sacar su arma y disparar, Stovall huyó. “Me subí en mi patrulla y salí de ahí a toda velocidad”, porque “era de día, como la una de la tarde. Si hubiera sacado mi pistola y disparado en ese lugar, cincuenta mexicanos me hubieran rodeado de inmediato.”¹⁵

Según Stovall, Dios le perdonó la vida ese día por “hacerse cargo” de sus manos y prevenir el disparo al mexicano. Tal vez Stovall supo por instinto que su único supervisor inmediato era “ese pueblito mexicano”, cuyos residentes no lo hubieran “exonerado sin mayor investigación” si él le hubiese disparado a un miembro de su comunidad. En este caso —haciendo su patrulla solo en San

¹⁵ E. J. Stovall Oral History. Southwest Collection en Texas Tech University (Lubbock, Texas).

Elizario— Stovall modificó sus tácticas y desapareció antes de comenzar una batalla que no habría sido capaz de ganar.¹⁶

Las comunidades mexicanas a lo largo de la frontera no aceptaron con sosiego la llegada de la Patrulla Fronteriza, pero sus formas de resistencia estaban determinadas por su clase social y las oportunidades que se les presentaban. Quienes tenían nacionalidad mexicana demandaron protección consular contra las agresiones de la Patrulla Fronteriza.¹⁷ El Cónsul Montero, de Hidalgo, Texas, se vio obligado a emitir una protesta frente a las “numerosas quejas” recibidas por parte de los migrantes mexicanos que vivían en el Valle Bajo del Río Grande. Estas quejas detallaban las “indignidades y maltratos” recibidos por parte de los oficiales de la Patrulla. El Cónsul denunció “la forma amenazante, despótica y sin ninguna consideración”, con la que la Patrulla arrestaba a nacionales mexicanos “en la calle y arrastrándolos a la cárcel como al ganado, sin darles la oportunidad de explicar o probar su derecho de estancia en este país; y cuando ellos se atreven a hablar para negar los cargos infundados en su contra por los hombres de la Patrulla Fronteriza, éstos sacan sus pistolas para asustarlos”. Si bien los oficiales bajaban el nivel de persecución ante este tipo de protestas, el Cónsul conocía su corto impacto, asentándolo en sus reportes “en un par de meses, o tan sólo una semana, los oficiales volverán a sus abusos como ha ocurrido en otras ocasiones.”¹⁸

SANTUARIO DE VIOLENCIA

La violencia de la Patrulla Fronteriza no era una excepción en un espacio social donde las cosas se arreglaban a tiros y donde la represión laboral mantenía una estricta división entre terratenientes y trabajadores. Por lo tanto, no sorprende que en el sur de Texas, la Patrulla Fronteriza ejerciera la violencia más extrema, ya que era la región agrícola con las relaciones laborales más violentas. Sin embargo, no es posible reducir la práctica de la Patrulla a un mero reflejo de la violencia de la sociedad, ya que involucraba tanto componentes de violencia personal, de violencia comunitaria y de violencia estatal. En la práctica de los

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Para los reportes y quejas del consulado mexicano sobre falsas deportaciones y la brutalidad de la Patrulla Fronteriza estadounidense, véase NARA 55606/391B, 6, 58A734; NARA 56268/603, 3118, 58A748; NARA 56034/51, 1756, 58A734; NARA 55853/270, 437, 58A734.

¹⁸ Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (ciudad de México), IV-88-1.

agentes fronterizos cristalizó la violencia racial de los blancos contra los mexicanos.

Por ejemplo, Jim y Jack Cottingham eran un par de hermanos y compañeros de la misma Patrulla. En una ocasión el mexicano al que intentaban arrestar se resistió y le disparó a Jim. Acto seguido, Jack mató al agresor y de inmediato llevó a su hermano al hospital. Mientras Jim agonizaba, “llegó la denuncia de que alguien estaba disparando desde el puente hacia el lado mexicano”. Cuando las autoridades fueron a investigar, encontraron que Jack había regresado al sitio desde donde el mexicano había disparado contra su hermano, y durante todo ese tiempo se había dedicado a disparar a cada persona que apareció ante su vista en el lado mexicano del río.” La furia de Jack era personal, pero su venganza era racial.¹⁹

Y es que Jack Cottingham no estaba vengando la muerte de su hermano mientras disparaba al sur de la frontera, pues eso ya lo había hecho al matar al pistolero. Se trataba de una venganza contra todos los mexicanos para que pagaran la transgresión de uno de ellos contra las costumbres y la supremacía blanca en la zona fronteriza. La Patrulla Fronteriza perdonó y avaló esta acción. Una lectura detenida del proceder violento de este cuerpo policíaco revela un registro plagado de campañas de venganzas similares, realizadas dentro de una zona de venganzas racializadas. En este sentido, la leyenda de Lon Parker muestra cómo las campañas de venganza desencadenaron años de violencia a lo largo de la línea fronteriza, ya que tanto los miembros de la Patrulla como los de la comunidad buscaron justicia por la muerte de los hombres que habían sido oficiales, amigos y colegas.

Lon Parker nació en Arizona en 1892 y se unió a la Patrulla Fronteriza cuando ésta se creó en 1924. Él personificó al oficial pionero de la Patrulla: un hombre familiarizado con las costumbres del lugar y altamente integrado a las comunidades locales. “Se decía que si uno se encontraba con un hombre desconocido en cualquier parte dentro de un amplio radio de las Huachucas, uno podía decir ‘Buenos días, Sr. Parker’, y atinarle cuatro de cinco veces” [Rak, 1938:234]. Una tarde de domingo en 1926, Lon siguió las pistas de dos traficantes de licor a través de las montañas. Éstos se dieron cuenta, lo emboscaron y le dispararon en cuanto “estuvo a su alcance”. A pesar de las heridas Parker pudo sacar su pistola y matar a uno de los traficantes, pero el

¹⁹ David Burnett Oral History, 16 de mayo, 1987, NBPM.

otro logró huir. Lon cabalgó hacia el rancho más cercano para pedir ayuda, consiguió llegar a duras penas pero se desplomó de su caballo y murió [*ibid.*]. Días más tarde, llegó desde Washington, D.C., a Patagonia, Arizona, Alvin Edward Moore, a quien asignaron la difícil tarea de reemplazar al compañero muerto. Al entregarle la insignia de Lon, le encomendaron la muerte del traficante que había escapado. Los oficiales de la Patrulla Fronteriza ya sabían que los hombres contra los que se había batido Lon eran los hermanos Ochoa, connotados traficantes de licor. También sabían que Domitilo Ochoa, el sobreviviente, intentaría regresar a México esa noche, cruzando por Campaña Pass. El jefe de la Patrulla, Albert Gatlin, solicitó a Moore que formara un escuadrón con el oficial Lawrence Sipe [cuñado de Gatlin], el alguacil Jim Kane [que se crió en el mismo rancho y “comió del mismo plato con Lon”] y “cualquiera que pudiera conseguir”, y se dirigieran a la frontera. Cuando Moore llegó con su escuadrón, se encontró con Gatlin y un “pelotón de oficiales provenientes del condado de Douglas”. Según cuenta Moore, los rancheros estaban “fuera de sus camas esa noche para patrullar la frontera, acechando a la luz de la luna con los rifles listos para disparar y para recibir disparos” [Moore, 1998:13]. Resulta interesante resaltar cómo las campañas de venganza disolvieron la línea entre oficiales y miembros de la comunidad. Juntos, oficiales y miembros de la comunidad se tomaron la noche para vengar la muerte de Lon Parker.

De este modo, tanto el pelotón como las fuerzas civiles se encontraban bajo las órdenes del Jefe de Patrulla Gatlin, quien, como explicaba Moore, “fue tan cercano a Lon como su propio hermano, y su asesinato lo transformó de un oficial imparcial en una némesis vengadora”. Antes de situar a los hombres en puestos a lo largo de la frontera, Gatlin le dio un consejo a los rancheros, oficiales y granjeros que habían sido movilizados esa noche: “Hombres, si ven a cualquier persona dirigirse hacia la frontera esta noche, grítenle. Si no les responde en inglés, ¡disparen!” [*ibid.*:13]. Y con ese consejo en el bolsillo, los hombres tomaron sus puestos.

Varias horas más tarde, Moore vio a una figura moverse en la oscuridad, le disparó y corrió hacia ella. Era Ochoa, con el pecho abierto. Moore mostró con orgullo a un Ochoa herido a su superior Gatlin, quien se lamentó: “¡Qué lástima que no mataste a ese cabrón!”, pero “calificas para la Patrulla Fronteriza” [*ibid.*:18]. A pesar de que Moore no era originario de la zona, la sangre de Domitilo Ochoa lo bautizó como un auténtico miembro la Patrulla. Ochoa sobrevivió al disparo, pero fue sentenciado a muerte en la horca. Por lo menos ésta es la historia que cuenta Moore sobre Lon Parker.

Ralph Williams se unió a la Patrulla tiempo después de la muerte de Lon, pero como estaba relacionado con su familia por su esposa, ya había escuchado su leyenda. Jim Hathaway, el alguacil del condado de Cochise, era primo de Lon. De niños, Jim se había unido a Jean, Fred y Lon para pelear contra los mexicanos en el recreo escolar. Cuando Lon perdió su última lucha en ese camino de la montaña, Jim se prometió: “Ese traficante jamás tendrá una muerte natural.” Dos años después, se encontró al hombre que él creyó que había matado a Lon y “en el medio de la noche lo eliminó junto con el joven que lo escoltaba a galope con una escopeta”.²⁰ De este modo, ya contamos tres hombres muertos por el asesinato de Lon Parker cuando sólo se había acusado a un hombre de haber escapado de la escena. Sin embargo, la venganza no concluyó.

El Inspector Robert Moss encontró a los hombres que mataron a Lon Parker “colgando de un árbol, en el lugar donde habían matado al oficial”. Según la versión de Moss, hubo otro hombre implicado en el asesinato de Lon Parker, que había permanecido libre. Él y su compañero lo “capturaron... en el centro de El Paso”. Cuando este hombre vio a Moss y a su compañero acercarse, comenzó a correr y a “gritar en inglés ‘No los dejen matarme’”. Probablemente este hombre sabía que hablar inglés era la contraseña para no ser asesinado por la Patrulla Fronteriza. De cualquier forma, terminó en la cárcel.²¹

Cinco hombres muertos y uno preso, fue el saldo de la venganza por la muerte de Lon. El primero murió en la horca, ya herido por Moore, y le siguieron los otros dos ahorcados en la montaña, el arresto en El Paso y, dos años más tarde, el linchamiento de otro hombre junto al joven de la escopeta. La violencia estaba dispersa, pero no era aleatoria. Los hombres de la Patrulla, sirviendo como oficiales del Estado, hermanos de los muertos, y miembros de la comunidad, se cobraron la muerte de Lon Parker con sangre mexicana. En incontables ocasiones, la Patrulla ejerció la violencia como venganza personal y en defensa de intereses de la comunidad. En este sentido, la práctica de este cuerpo policial se constituyó en un espacio donde se arreglaron conflictos raciales.

Las batallas de la Patrulla Fronteriza contra los mexicanos eran una réplica de sus viejos pleitos del patio escolar, pero ahora entre adultos. La diferencia radicaba en que los chicos blancos se habían convertido en agentes del Estado que podían tomar las armas en búsqueda de la aplicación de la ley migratoria.

²⁰ Ralph Williams Oral History, NBPM.

²¹ Robert Moss Oral History, NBPM.

Frente a esta violencia, considerada legítima y “justificable”, a los mexicanos sólo les quedó resistir.

El caso de Laredo, Texas, se distingue por haber sido una ciudad donde los mexicanoamericanos tuvieron una presencia significativa en la administración local: fueron jueces, políticos, comerciantes y votantes. Por lo tanto, en esta ciudad la violencia de los blancos contra los mexicanos fue frecuentemente catalogada como ilegítima en los juzgados. Por esta razón, la aplicación de la ley migratoria en Laredo significó, además, desarticular el poder político de la comunidad mexicanoamericana, haciendo evidente la imbricación de la violencia blanca con la violencia del Estado.

Clifford Perkins, Jefe de la Patrulla Fronteriza a lo largo de toda la frontera, recordó un viaje de inspección que realizó al sector de Laredo en 1927. Si bien Perkins escribía que “Laredo era un pueblo estrictamente mexicano, probablemente el noventa por ciento de la población era mexicana o de ascendencia mexicana.” Perkins desconfiaba de la habilidad del sector de Laredo para restringir la migración en un pueblo donde “el único anglo en la fuerza policíaca era él mismo” y donde el jefe de Patrulla local estaba políticamente integrado al pueblo. Durante sus dos semanas de investigación, emprendió una “limpieza profunda en casa”. Acusó de tráfico de migrantes al jefe de Patrulla y a casi la mitad de los veintiocho agentes de la estación de Laredo, forzándolos a renunciar. Posteriormente transfirió a esa estación a un selecto grupo de hombres de la Patrulla Fronteriza. Se trataba de *rangers* de Texas,²² agentes “con experiencia, combatientes bien disciplinados y conocedores de su país” [Perkins, 1978:113].

Perkins seleccionó a estos hombres para la Patrulla Fronteriza de Laredo porque conocía la reputación de extrema violencia racial característica de los *rangers*. En sus memorias, recuerda cómo dos de estos *exrangers*, convertidos en oficiales de la Patrulla, “amarraron los pies de un mexicano y lo zambulleron en el agua para interrogarlo”. Como el mexicano se rehusó a confesar una entrada ilegal a los Estados Unidos, “le jalaron los pies, sumergiéndolo en el agua”. Después del “interrogatorio”, el mexicano declaró una “satisfactoria admisión de culpa”, lo que permitió a los oficiales arrestarle formalmente y deportarlo [*ibid.*:102 y s].

Al colocar a *exrangers* en el lugar de los antiguos oficiales de la Patrulla Fronteriza de Laredo, Perkins buscaba divorciar a la elite política mexicanoame-

²² Los *rangers* son tanto miembros de la policía montada como del cuerpo de guardabosques (nota de la traductora).

ricana de la estación local de la Patrulla. Esta estrategia comenzó a dar frutos, y en poco tiempo la tensión entre los *exrangers* y la comunidad de Laredo creció, incluso contra el propio Departamento de Policía. En 1927, varios agentes de la Patrulla Fronteriza de Laredo “se subieron en sus automóviles modelo T y pasaron aproximadamente media hora rodeando y disparando contra la estación de policía”.²³

Los *exrangers* lograron romper los lazos entre el liderazgo mexicanoamericano de Laredo, y la Patrulla Fronteriza, ya que ésta se constituyó en un garante de la violencia blanca en un Laredo dominado por mexicanos. La Patrulla reestructurada terminó por constituirse en un santuario para que los hombres blancos pudieran ejercer su violencia contra los mexicanos. Harlon Carter fue uno de los beneficiarios de este santuario.

El 3 de marzo de 1931 Harlon Carter volvió a su casa en Laredo, para encontrarse con una madre molesta. Varios niños mexicanoamericanos habían estado tirando basura en el frente de su casa. El padre de Harlon, oficial de la Patrulla, estaba trabajando y volvería a casa tarde. Por lo tanto, Harlon, un adolescente, tomó su escopeta y salió a buscar a los niños que habían molestado a su madre.

No tardó en encontrarlos. Ramón Casiano, de quince años, Salvador Peña, de doce, junto otros dos compañeros, salían de una alberca de la localidad cuando el joven Harlon se les acercó. Arma en mano les demandó que lo acompañaran a su casa. Ramón, el mayor de ellos, habló por el grupo: “No iremos a tu casa, no nos puedes obligar”. El desafío desencadenó una retahila de agresiones verbales entre ellos, pero la voz y el tono no fue lo único que levantó Harlon, también elevó su arma a la altura del pecho de Ramón y lo mató de un tiro. Harlon estuvo dos años preso por homicidio, pero apeló y quedó en libertad. Después de vagar un tiempo, decidió seguir los pasos de su padre y unirse a la Patrulla Fronteriza.²⁴

De esta forma, Harlon se unió a cientos de jóvenes blancos de la localidad que se convirtieron en oficiales federales. No todos cargaban con una muerte, pero eran el resultado de una era y una región donde la violencia racial se inscribía en la vida y en el trabajo.²⁵ Si de niños lanzaron piedras a los mexicanos en el

²³ Historia escrita anexada por Archie Cole el 25 de noviembre de 1990, en *addendum* a una entrevista de historia oral del 14 de abril de 1987, NBPM.

²⁴ *New York Times*, lunes, 4 de mayo de 1981, p. B11.

²⁵ Véase NARA 55688/876A, 449, entrada 9 para “Border Patrol: Criminal Charges Against Members – Disposition as of 1930.”

jardín del colegio, como oficiales detentaron el monopolio de la violencia que les fue investido como responsables de la aplicación de la ley migratoria. Su objetivo era mantener el mundo en el que habían vivido como niños blancos y en el que pensaban vivir como hombres blancos. Su trabajo como oficiales, sin embargo, le confirió mayor precisión a las divisiones de raza que habían defendido años atrás.

LOS MEXICANOS Y LA DIVISIÓN NEGRO/BLANCO

A comienzos del siglo xx, las estructuras sociales en los Estados Unidos estaban definidas por la división racial entre blancos y negros [Frye, 1998; Ngai, 2004; Roediger, 1991]. En 1896, la Suprema Corte de Justicia había aprobado el caso *Plessy vs. Ferguson* que legitimaba la doctrina de una organización social fundada en el criterio de “separados, pero iguales”. La primera expresión de esta premisa se manifestó en la segregación racial en los edificios públicos y privados. Las mejores escuelas, trabajos y casas estaban destinados para quienes eran considerados blancos. Además, si bien la segregación racial, portadora de su propia violencia, estaba definida por la oposición entre negros y blancos, se aplicó a todos los grupos noblancos que habitaban los Estados Unidos, aunque de diferente manera.

Inclusive en la frontera sur, donde vivían muy pocos negros, los lugareños desarrollaron un sistema de discriminación racial y violencia estatal que limitaba las garantías políticas, y mandaba a los afroamericanos al fondo de la jerarquía racial. Donde la segregación impactó más hondo, se colocaron carteles en las puertas de los restaurantes que consignaban: “No se admiten negros, mexicanos ni perros”. Para los mexicanos, las opciones laborales se fueron limitando, al tiempo que la violencia policíaca contra ellos se tornó común. Sin embargo, la estructura de clases sociales actuó como mediadora en la segregación racial entre mexicanos y anglos en las zonas fronterizas. Por ejemplo, en un pueblo donde sólo había una escuela para estudiantes negros y no se toleraba la integración negra en las escuelas de blancos, los estudiantes mexicanos de clase media pudieron asistir al colegio con estudiantes anglos. Los propietarios de colegios privados acordaron una flexibilidad similar, basada en criterios de clase. Hacia 1929, un tejano del sur explicaba esta situación: “aunque los mexicanos coman en los restaurantes y en las mesas de las farmacias, los pinches negros no lo harán”, porque incluso un “pinche negro con dinero no puede asociarse con

personas blancas".²⁶ Las medidas de excepción que se acordaron para los mexicanos en las zonas fronterizas reflejan una posición no estática en el interior de la división negro/blanco que definió la segregación racial en las zonas fronterizas de Estados Unidos.

La flexibilidad con que los mexicanos se movían dentro de esa división incomodó a algunas personas en la frontera. Como explicaba el profesor William Leonard hacia el final de la década de los veinte, los mexicanos "ni son negros, ni son aceptados como hombres blancos, y entre los dos, blancos y negros, parece no haber punto medio posible".²⁷ En las comunidades de Jim Crow había sólo dos posiciones definidas: negro o blanco. Los mexicanos no pertenecían a ninguna. "Nos sentimos frente a los mexicanos de igual forma que frente a los pinches negros, pero no tanto", explicaban los tejanos blancos que creían que "nunca podrás hacer de un pinche negro un hombre blanco, pero un mexicano, con un poco de suerte, mejora".²⁸ Entre tanto, durante los años veinte, los migrantes mexicanos contribuyeron a la fundación del emporio agrícola en el sudoeste norteamericano [Cardoso, 1980; Cletus, 1981; McWilliams, 1971; Reister, 1976; Schuster, 1934; Webwer, 1994]. Cuando el flujo migratorio se ensanchó con la llegada de decenas de millares de personas que ya no podían ocupar una posición intermedia en la tradicional división negro/blanco, tanto la identidad estadounidense como sus instituciones se vieron presionadas. No fue posible entonces que los mexicanos vivieran por momentos dentro y por momentos fuera del discurso dominante y de los sistemas Jim Crow; por lo tanto las autoridades norteamericanas decidieron reforzar las restricciones migratorias. De este modo, durante las décadas de los veinte y treinta, los oficiales de la Patrulla Fronteriza usaron la violencia en la aplicación de la ley migratoria para modelar un significado único para el ser mexicano dentro de las comunidades Jim Crowe de las zonas fronterizas entre Estados Unidos y México.

Aquellos sospechosos de ser "ilegales" podían ser detenidos en el trabajo o arrestados al viajar. Por lo tanto, la vigilancia de la Patrulla Fronteriza perjudicó el estatus social de los sospechosos e impactó negativamente en sus salarios. La hostilidad y brutalidad de los interrogatorios de la Patrulla Fronteriza intensificaron las consecuencias de la ilegalidad, ya que los oficiales podían "disparar a

²⁶ Paul Schuster Taylor collection. Caja 10, fólder 4, unpublished notes. También véase Gamio [1971:175 y s].

²⁷ Citado en Montejano, *Anglos and Mexicans*, p. 82.

²⁸ Taylor Collection. Caja 10, fólder 5. Mexican Labor in US; filed notes series B, set I.

un sospechoso sobre sus orejas” o amenazar con matar mexicanos cuyas huellas correspondieran con aquellas dejadas por inmigrantes indocumentados. Y aunque los sospechosos resistieran la agresión de la Patrulla, las campañas de venganza les recordaban que la aplicación de la ley migratoria estaba definida por la letal combinación de violencia personal, comunitaria y estatal. Estos sitios de violencia estatal en la zona de frontera estuvieron prácticamente reservados a los mexicanos. Ni blancos ni negros estuvieron sujetos de forma sumaria a la vigilancia, detenciones o deportaciones por parte de la Patrulla Fronteriza. Por lo tanto, al mexicanizar los sistemas de aplicación de la ley migratoria, los oficiales de la Patrulla Fronteriza crearon un eje de racialización distinto y diferenciado a la tradicional división racial negro/blanco de los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo xx.

BIBLIOGRAFÍA

Askins, Charles

1991 *Unrepentant Sinner: the Autobiography of Colonel Charles Askins*, Tejano Publications.

Baldwin, James

1962 *Nobody Knows My Name*, Nueva York, Dell.

Cardoso, Lawrence

1980 *Mexican Emigration to the United States: 1897–1931*, Tucson, University of Arizona Press.

Daniel, Cletus E.

1981 *Bitter Harvest: A History of California Farm Workers, 1870–1941*, Ithaca, Cornell University Press.

Edward Moore, Alvin

1988 *The Border Patrol*, Santa Fe, Sunstone Press.

Escobar, Edward J.

1999 *Race, Police, and the Making of a Political Identity: Mexican Americans and the Los Angeles Police Department, 1900–1945*, Berkeley, University of California Press.

Foley, Neil

1998 “Becoming Hispanic: Mexican Americans and the Faustian Pact with Whiteness”, en Neil Foley (ed.), *Reflexiones 1997*, Austin, University of Texas Press.

Frye Jacobson, Matthew

1971 *The Life Story of the Mexican Immigrant: Autobiographical Documents*, New York, Dover Publications.

1998 *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, Harvard University Press.

Gilroy, Paul

1991 *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago: University of Chicago Press.

Gutiérrez, David

1995 *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity*, Berkeley, University of California Press.

Hall, Stuart et al.

1978 *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Londres, Macmillan.

Harring, Sidney L.

1983 *Policing a Class Society: The Experience of American Cities, 1865-1915*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Jordan, Bill

1995 *Tales of the Rio Grande, Texas*, Museo Nacional de la Patrulla Fronteriza.

Marquez, Benjamin

1993 *LULAC: The Evolution of a Mexican American Political Organization*, Austin, University of Texas Press.

McWilliams, Carey

1971 *Factories in the Field: The Story of Migratory Farm Labor in California*, Santa Barbara, Peregrine Publishers, Inc.

Moore, Alvin E.

1988 *The Border Patrol*, Santa Fe, Sunstone.

Ngai, Mae

2004 *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*, Princeton, Princeton University Press.

Odens, Peter

1975 *The Desert Trackers: Men of the Border Patrol*, Arizona, 1975.

Perkins, Clifford Alan

1978 *Border Patrol: With the U.S. Immigration Service on the Mexican Boundary, 1910-54*, El Paso, Texas Western Press.

Rak Kidder, Mary

1938 *The Border Patrol*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Reisler, Mark

1976 *By the Sweat of their Brow: Mexican Immigrant Labor in the United States, 1900-1940*, Westport, Greenwood, Press.

Roediger, David R.

1991 *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, New York, Verso.

Schuster Taylor, Paul

1934 *An American-Mexican Frontier: Nueces County, Texas*, Nueva York, Russell and Russell.

Weber, Devra

1994 *Dark Sweat, White Gold: California Farm Workers, Cotton and the New Deal*, Berkeley, University of California Press.

Nación y extranjería en el México revolucionario

Pablo Yankelevich

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo se estudia la manera en que México revolucionario procesó el significado de la presencia de extranjeros. Para ello, por un lado, se analizan los debates legislativos que sostuvieron los diputados constituyentes de 1917 en torno a diferentes aspectos de la extranjería; por otro lado, se revisan las políticas y legislaciones migratorias de los distintos gobiernos de la posrevolución. Desde estas dos vertientes se explica el esfuerzo por construir una nación desafiando permanentes amenazas extranjeras, para así forjar una nacionalidad que tuvo como fundamento el mestizaje racial y cultural.*

ABSTRACT: *This article studies the way in which revolutionary Mexico processed the meaning of the foreign presence. Thus, on the one hand, the article analyzes the legislative debates of the deputies who wrote the 1917 Mexican Constitution concerning foreign issues; on the other hand, it reviews the migratory policies and legislation of the different post revolutionary governments. From these two perspectives, it is possible to explain the efforts to construct a nation despite constant foreign threat and in that way forge a nationality based on the concept "mestizo".*

PALABRAS CLAVE: México, migración, xenofobia, legislación, extranjería

El extranjero no se funde con nosotros, no viene a formar una familia, no viene a diluirse en nuestra nacionalidad; el extranjero sigue siendo extranjero.

PAULINO MACHORRO NARVÁEZ
DIPUTADO CONSTITUYENTE DE 1917

Si revisamos la manera en que los revolucionarios de 1910 procesaron el papel y el significado de la presencia extranjera en la vida social mexicana, es posible advertir que los sentimientos que despierta esa presencia conforman uno de los fundamentos de la nacionalidad mexicana. Las palabras del diputado Paulino Machorro Narváez pueden ser leídas desde esta perspectiva, es decir, como parte de la reserva de mitos, recuerdos y prejuicios que, compartidos

por la mayoría, terminaron constituyendo uno de los legados de la identidad nacional de México.

La Revolución de 1910 trastocó la imagen y el papel que las élites políticas habían asignado a los extranjeros a lo largo del siglo XIX. Un discurso marcadamente nacionalista, con contornos xenófobos en algunos segmentos de la dirigencia revolucionaria, se instaló en el seno del Constituyente de 1917. El tema de los extranjeros, sus derechos, deberes y significado en la historia nacional, fue discutido acaloradamente en la Asamblea Constitucional, pero también en el debate legislativo y la prensa nacional en las décadas siguientes, cuando la retórica nacionalista se constituyó en el último valladar desde donde se resguardaba a la nación de las amenazas extranjeras.

En este trabajo queremos, por una parte, recuperar algunas de las polémicas sostenidas cuando fueron sometidos a votación diferentes artículos constitucionales vinculados con la extranjería; por otra parte, deseamos revisar segmentos de la arquitectura jurídica que normó la presencia extranjera en México en los años de la posrevolución. Nuestro interés está centrado en los discursos alrededor de la necesaria construcción de una nacionalidad acechada por intereses y comunidades de extranjeros, cuya presencia era entendida como un obstáculo que impedía el tránsito hacia horizontes de mayor justicia social y democracia política.

LOS INDESEABLES

Una primera aproximación al tema necesariamente remite al artículo 33 constitucional, dedicado a definir la extranjería. Se puede afirmar que este precepto se significa como el límite extremo al que está sometido un extranjero en territorio mexicano. Sin embargo, la ausencia de un verdadero debate cuando fue aprobado por el Constituyente reveló la existencia de un consenso en torno a la necesidad de expulsar a todo extranjero calificado de indeseable, más que ser un acuerdo en torno a la propia definición de la extranjería.

El mencionado artículo destaca por la prerrogativa que otorga al Poder Ejecutivo para expulsar del territorio nacional a todo extranjero cuya presencia se juzgue inconveniente; y si bien reconoce su antecedente inmediato en el mismo artículo de la Constitución de 1857, donde se asentó la facultad que el “gobierno tiene para expeler al extranjero pernicioso”, los constituyentes de 1917 ajustaron aún más esta atribución, facultando al Ejecutivo para “hacer abandonar del territorio nacional, de inmediato y sin necesidad de juicio previo, a todo extranjero

cuya permanencia juzgue inconveniente”. Nunca se precisó el tipo de actividades que podían conducir a calificar a un extranjero como “inconveniente”; sin embargo, el último párrafo del artículo 33 constitucional precisa la actividad que queda vedada terminantemente a quien no posea la nacionalidad mexicana: “Los extranjeros no podrán, de ninguna manera, inmiscuirse en los asuntos políticos del país” [Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, 2000:219 y ss]. Política y extranjería devinieron en conceptos excluyentes, proyectando algunas consecuencias entre los mexicanos descendientes de padres extranjeros, como veremos más adelante.

Merece subrayarse que los constituyentes de 1917 promulgaron un precepto que resulta contradictorio con otros de la misma Carta Magna. El artículo 33, en su primer párrafo, otorga a los extranjeros las mismas garantías constitucionales que a los mexicanos, para más adelante negarles la garantía de audiencia (artículo 14, párrafo segundo) y, por ende, les limita la procedencia del amparo contra la facultad del ejecutivo para expulsarlos¹ (artículos 103 y 107). Ahora, si bien el artículo 33 coloca a los extranjeros en una situación extrema, otros preceptos constitucionales definen con precisión más prohibiciones: el artículo 8 excluye a los extranjeros del derecho de petición en materia política, el artículo 9 hace lo propio respecto de los derechos de reunión y asociación, el artículo 11 hace referencia a las limitaciones que sufre la libertad de tránsito en virtud de las leyes migratorias, la fracción primera del artículo 27 limita los derechos de propiedad y el artículo 32 establece un régimen jurídico que da preferencia a los mexicanos.

A pesar de estos preceptos, en ningún artículo se deja al albedrío de una decisión presidencial la capacidad para calificar como “inconveniente” la presencia de algún extranjero. Cuando la Comisión Dictaminadora presentó el texto del artículo 33 al pleno de la Asamblea Constituyente, subrayó los peligros de dotar de tan amplias facultades al ejecutivo, y si bien reconocía la necesidad de que la nación pudiera expulsar a un extranjero, este procedimiento debería

[...] ajustarse a las formalidades que dicta la justicia precisando los casos en los cuales procede la expulsión y regularse la manera de llevarla a cabo; pero como la Comisión carece del tiempo necesario para estudiar tales bases con probabilidades de acierto, tiene que limitarse a proponer que se reduzca un tanto la extensión de la facultad concedida al Ejecutivo, dejando siquiera el juicio de

¹ En torno a estas controversias constitucionales véase Burgoa [1991:135 y ss]. Un estudio detallado sobre la materia puede consultarse en Alfaro [1949].

amparo al extranjero amenazado de la expulsión [...]. Con la enmienda que proponemos desaparecerá de nuestra Constitución el matiz de despotismo de que aparece revestido el Ejecutivo en tratándose de extranjeros y que no figura en ninguna otra de las Constituciones que hemos tenido ocasión de examinar.²

Frente a la “falta de tiempo” que adujo la Comisión para precisar los motivos que serían causa de una expulsión, los diputados Francisco Múgica y Alberto Román propusieron un texto alternativo donde se incorporaban las causales de expulsión, además de garantizar el recurso de amparo a cualquier extranjero calificado como “inconveniente”.³

Esta propuesta, con marcados tintes jacobinos y moralizantes, no fue considerada en el debate legislativo. La mayoría de los constituyentes no parecieron preocupados por aquello que subrayó el dictamen de la Comisión, ni mucho menos por delimitar los motivos que ameritarían su aplicación. Así, quedó promulgado un texto que hasta la fecha no ha sido objeto de modificación, y sin una ley reglamentaria que especifique los criterios de su aplicación.⁴

² *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 72, 24 de enero de 1917 [INEHRM, 1960:629].

³ Esta propuesta contemplaba aplicar el artículo 33 en los siguientes casos: “I. A los extranjeros que se inmiscuyan en asuntos políticos. II. A los que se dediquen a oficios inmorales (toreros, jugadores, negociantes en trata de blancas, enganchadores, etcétera). III. A los vagos, ebrios consuetudinarios e incapaces físicamente para el trabajo, siempre que aquí no se hayan incapacitado en el desempeño de sus labores. IV. A los que en cualquier forma pongan trabas al Gobierno legítimo de la República o conspiren en contra de la integridad de la misma. V. A los que en caso de pérdida por asonada militar, motín o revolución popular, presenten reclamaciones falsas al Gobierno de la nación. VI. A los que representen capitales clandestinos del clero. VII. A los ministros de los cultos religiosos cuando no sean mexicanos. VIII. A los estafadores, timadores o caballeros de industria” [*ibid.*:630].

⁴ En fechas más recientes, se han escuchado reclamos alegando que el artículo 33 constitucional atenta contra el espíritu de convenciones internacionales sobre temas de migración y derechos humanos que México ha suscrito en distintos momentos de las últimas décadas. De acuerdo con esto, el presidente Vicente Fox, en abril de 2004, anunció el envío al Congreso Nacional de un proyecto de reforma al artículo 33, para suprimir la excepción constitucional de respetar la garantía de audiencia en el caso de extranjeros que sean obligados por el Poder Ejecutivo Federal a abandonar el territorio nacional. Este proyecto de reforma ingresó a la Cámara de Diputados en junio de 2004 y aún no ha sido objeto de tratamiento legislativo. Véase *Gaceta Parlamentaria*, año VII, núm. 1523, 21 de junio de 2004 (<http://www.presidencia.gob.mx/actividades/index.php?contenido=8014>).

EXTRANJERÍA Y DERECHOS CIUDADANOS

Es posible rastrear la conflictiva relación entre nación y extranjería en otros momentos del Constituyente, cuando el tema de los extranjeros y sus intereses ocuparon buena parte de las discusiones. Como punto de partida, habría que detenerse en la polémica suscitada con la aprobación de la fracción I del artículo 55 constitucional, que establece el requisito de poseer ciudadanía mexicana por nacimiento como condición para ser diputado nacional. Esta propuesta era una modificación al mismo artículo de la Constitución de 1857, que al establecer como único requisito “ser ciudadano mexicano”, permitía a un extranjero de nacimiento, pero naturalizado mexicano, postular su candidatura para ser diputado.

El debate instalado en el seno de la Asamblea Constituyente trascendió el tema mismo de la discusión, para dirigirse al proceso de conformación de la nacionalidad mexicana, y sobre todo al papel que jugaron los extranjeros en ese proceso. Entre otros, Francisco Múgica, Juan de Dios Bojórquez y Rubén Martí Atalay fueron los principales opositores a que se restringieran los derechos de ciudadanía a los extranjeros naturalizados. El argumento esgrimido y la propuesta presentada sostenían que sólo los extranjeros naturalizados originarios de ciertas naciones tendrían el privilegio de gozar del derecho ciudadano de ocupar cargos de elección popular.

La tesis se revelaba insostenible desde el punto de vista jurídico, pero era válida desde un horizonte estrictamente político. Francisco Múgica subrayó la necesidad de diferenciar en el universo de extranjeros: por un lado estaban los “perniciosos por excelencia, como los españoles y los americanos” y por otro lado estaban los que pertenecían a una misma comunidad de lengua y raza, es decir, los indolatinos”.⁵ En contraposición con el dictamen de la Comisión, el diputado Juan de Dios Bojórquez propuso incluir entre los requisitos apuntados en el artículo 55:

[...] ser ciudadano mexicano por nacimiento o latinoamericano nacionalizado [...]. De esta suerte podremos responder por vez primera al llamado de Simón Bolívar, en cuyo cerebro luminoso germinó el pensamiento que tenemos el sagrado deber de hacer que se lleve a la práctica: la unión de la América Latina.⁶

⁵ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 64, 19 de enero de 1917 [op. cit.:157].

⁶ *Ibid.*:129.

Rubén Martí Atalay se convirtió en el centro del debate. Diputado por el distrito de Lerma, había nacido en Cuba, y con 30 años de residencia en México, en 1907 optó por la ciudadanía mexicana. En virtud de la Constitución de 1857, su elección como diputado constituyente resultaba legítima, aunque su acreditación resultó duramente cuestionada en el seno de la Asamblea. Para quienes abogaban por la unidad de América Latina, las palabras y la persona de Martí encarnaban el ideal de un latinoamericano incorporado a las tareas de transformación que prometía la Revolución mexicana. Sin embargo, las tres décadas de dictadura porfirista, con el consecuente avance de los intereses extranjeros en las esferas de la política y la economía nacional, habían causado tal indignación que la sola propuesta de permitir a un naturalizado competir por un cargo de elección popular, activó un significativo chauvinismo:

[...] Bastante bondadosos somos los mexicanos con permitir a los extranjeros que se vengan a hacer ricos al territorio nacional por medio de su trabajo, pero no por eso vamos a abrir nuestras instituciones políticas para que caigan en manos de los extranjeros. Ningún extranjero, como el señor Martí, cubano nacionalizado mexicano, puede sentir amor por la tierra en que no ha nacido, porque la simple comunicación del ministro que lo nacionalizó nunca pudo sacar la sangre cubana que tiene en sus venas.⁷

Paulino Machorro Narváez, miembro de la Comisión Dictaminadora que presentó el proyecto de artículo 55 constitucional, realizó una defensa donde se explicita el espíritu de animadversión hacia los extranjeros que privaba en un sector de los revolucionarios. Este espíritu compartía con el chauvinismo clásico la idea de considerar al extraño como una amenaza a la nacionalidad, pero invirtiendo los términos, esto es, no se temía el peligro con cruzamientos biológicos y culturales con “pueblos débiles”, ni se combatía esto; por el contrario, la debilidad mexicana obligaba a poner obstáculos ante la presencia extranjera, pues de no hacerlo peligraba la existencia de una nación que no había terminado de formarse. Machorro Narváez se preguntaba: “El pueblo mexicano ¿constituye actualmente una verdadera nacionalidad?”, y la respuesta resulta contundente:

[...] Hay muchos elementos que actualmente son contrarios a la constitución de nuestra nacionalidad: las diversas razas que vienen desde la Conquista y que no acaban aún su fusión con los criollos, los mestizos, los europeos emigrados y los

⁷ *Ibid.*:148.

que han conservado la sangre pura antigua, forman elementos que todavía no se unen. [...] Somos, pues, un conjunto de razas y cada una de ellas tiene su mentalidad, que están constantemente mezclándose y destruyéndose unas a otras, [...] esta mentalidad diversa [...] es lo que nos ha presentado ante el mundo civilizado como un pueblo débil que carece de unidad nacional. Somos diversas agrupaciones que todavía no pueden colaborar de un modo completo a un fin común; aún no nos hemos fundido en el tipo nacional.⁸

El tema de la “debilidad nacional” mexicana no era una novedad, al contrario, las preocupaciones por la composición étnica en la forja de la nueva nación están presentes desde finales del siglo XVIII. Francisco José Clavijero, ese conspicuo representante del patriotismo criollo, hacia 1780 ya pregonaba las ventajas de un mestizaje capaz de unificar la sociedad [Clavijero, 1958:208 y ss]. Sin embargo, el liberalismo triunfante, en sus distintas versiones, parece haber eludido el problema desdeñando la población indígena, convirtiéndola, en el mejor de los casos, en el lastre que debía ser arrastrado por motivos humanitarios. Al promediar los años treinta del siglo XIX, José Ma. Luis Mora escribió:

La población blanca es la dominante [y] es en ella donde se ha de buscar el carácter mexicano, y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se debe formar de la República [1965:63].

Pero la realidad no dejaba de imponerse, de ahí que ante la ineludible presencia indígena, Guillermo Prieto [1843] sentenciara: “somos extranjeros en nuestra patria”. Una revalorización del pasado prehispánico y el convencimiento de la necesaria incorporación de los indígenas al conglomerado nacional sentaron las bases de una corriente mestizofílica que, a la postre, terminó por sepultar al México criollo. Hacia finales del siglo XIX, Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacios y Justo Sierra lideraron aquella corriente que preconizaba la necesidad de civilizar a los indios por vía del mestizaje. El paradigma continuaba siendo Europa y Estados Unidos, de ahí la benevolencia con que se alentó inmigración extranjera desde el poder político. A la sombra de este proceso, europeos y norteamericanos, inversionistas, empresarios y no pocos trabajadores gozaron, gracias a una legislación de cuño porfirista, de una serie de privilegios formales e informales que alimentaron resentimientos, los cuales terminaron encontrando eco en sectores de los futuros revolucionarios.

⁸ *Ibid.*:134.

Al calor de estos conflictos, renovadas posiciones mestizofílicas se potenciaron a partir del diagnóstico que expuso Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*, en 1909. El mestizo estaba llamado a formar de una vez y para siempre la nacionalidad mexicana: ellos debían equilibrar el cuerpo social mediante la integración étnica y la concomitante justicia social. Entre los múltiples esfuerzos por construir una verdadera patria, al mestizo correspondía neutralizar el carácter extranjerizante de los criollos, porque “tiempo es ya de que formemos una nación propiamente dicha, [...] y que hagamos a esa nación soberana absoluta de sus destinos, y dueña y señora de su porvenir” [Molina, 1981:448].

Con esta preocupación y reaccionando ante la xenofilia porfirista, hacia finales de la década de 1910 la Revolución instaló un nacionalismo defensivo presente en toda la legislación que regula la relación entre mexicanos y extranjeros. Por los intersticios de las polémicas legislativas se fue filtrando una reflexión política y social que apuntaba cuestiones medulares sobre la relación entre nacionalismo y la extranjería en el México de la posrevolución:

Desde hace cuatrocientos años, desde que los españoles pisaron por primera vez el suelo de México con el fin de conquistarlo, México ha seguido siendo una tierra de conquista. [El extranjero] viene siempre con mentalidad propia; por más que diga que quiere a México, no es cierto, señores, ellos quieren sus negocios, pero no quieren al país, cuando la revolución constitucionalista ha triunfado, los extranjeros han estado todos contra la revolución.⁹

En efecto, la idea de los extranjeros como enemigos de la Revolución y la idea de la Revolución como soporte, fundamento y expresión de los sentimientos nacionales, atravesaron buena parte de las discusiones referidas a la extranjería. Por ello, un sector de los revolucionarios representados en Querétaro, pretendieron construir un cinturón sanitario alrededor de la nación, con el objeto de proteger a los mexicanos de la codicia foránea y de la incapacidad de los extranjeros para diluirse con la masa general de los mexicanos.¹⁰

⁹ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 64, 19 de enero de 1917 (intervención del diputado Paulino Machorro Narváez) [*op. cit.*:135].

¹⁰ Resulta identificable en el espíritu del Constituyente, el peso de una tradición de desconfianza tributaria de los enfrentamientos con los españoles, ingleses y estadounidenses a lo largo de buena parte del siglo XIX. Sobre esta tradición, véanse entre otros: Sims [1974], Heath [1992], González Navarro [1993], Alberro [1994], Falcón [1996], Rabadán [2000] y Pani [2003].

En el tránsito entre la nación que se proyectaba y aquella real sobre las que reflexionaban los constituyentes, nuevamente como en el siglo XIX, el problema de la representación volvía a ocupar un lugar de primer orden. En México, la clásica fórmula de Emmanuel Sieyès, “El pueblo o la nación no puede hablar sino través de sus representantes”, fue interceptada por revolucionarios irritados frente al poderío extranjero, y así el derecho a elegir y a ser elegidos, núcleo de los derechos políticos reservados al ciudadano, quedó limitado a los mexicanos por nacimiento.

Fortalecer la ciudadanía, sostuvo Felix Palavicini “es una necesidad de progreso; nuestros dos grandes problemas sociales son el autóctono, que ha fracasado con la irredención del indio, y el inmigratorio que evidentemente nos ha venido proporcionando una constante inyección de energías e inteligencias. No podemos esperar que se busque con interés nuestra ciudadanía cuando ésta no ofrezca ninguna ventaja. Y de esa ventaja, solo podrían gozar los latinoamericanos naturalizados:

Hay qué decir aquí en defensa del buen criterio de los mexicanos, que ni dentro de cincuenta años habrá mexicanos capaces de votar por un gringo nacionalizado, para su representante en las Cámaras; que no habría distrito electoral capaz de mandarnos a un alemán o a un francés. ¿Qué peligro habría en dejar el artículo como estaba en la Constitución de 57? Y menos aún, ¿Qué peligro habría en admitir que los indoamericanos nacionalizados pueden ser electos representantes para el Congreso de la Unión?¹¹

La respuesta no se hizo esperar. El zacatecano Juan Aguirre Escobar, respondió:

Estamos dando a entender al mundo que en una nación de quince millones de habitantes no hay hombres de méritos [...], y que necesitamos inmigrantes [...] para que nos vengán a dar su ilustración.¹²

Planteado en estos términos, quedaron cancelados los espacios para una discusión fecunda en torno al papel que los gobiernos emanados de esa Constitución asignarían al fomento de políticas inmigratorias.

Los derechos de los extranjeros se vieron acotados. En el terreno económico, la fracción I del artículo 27 delimitó el derecho de propiedad inmueble en manos

¹¹ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 46, 6 de enero de 1917:154.

¹² *Ibid.*:241 (núm. 11).

de extranjeros;¹³ en tanto que el ámbito de la política quedó exclusivamente reservada para los mexicanos por nacimiento.¹⁴ Ahora bien, en este último aspecto hubo otra restricción, la contenida en el artículo 82 que establecía, entre los requisitos para ser presidente de la República, ser mexicano por nacimiento e hijo de padres mexicanos por nacimiento. De esta manera, el nacionalismo revolucionario no sólo acotó los derechos de ciudadanía de mexicanos por naturalización, sino que en este caso hizo lo mismo a mexicanos con padres extranjeros. En otros términos, algunas prerrogativas ciudadanas que consagra el artículo 35 de la Constitución, como la de “ser votado para todos los cargos de elección popular”, se vio restringida por el requisito apuntado en el artículo 82.

Cuando se discutió este artículo nadie reparó en esta contradicción que, a la postre, terminó consagrando dos niveles de ciudadanía respecto al derecho de ocupar la presidencia de la República: la que gozan los mexicanos con padres de origen extranjero y aquella correspondiente a mexicanos de padres mexicanos por nacimiento.

La premura con que trabajó el constituyente, además de la inexperiencia de muchos legisladores, indujo a cometer una cadena de errores. Uno de ellos radicó en la aprobación de los artículos 55 y 82, donde se establecieron requisitos como el de ser mexicano por nacimiento para ocupar cargos políticos, y definir *a posteriori* las particularidades bajo las cuales se alcanzaba esa nacionalidad. En efecto, entre los días 16 y 21 de enero de 1917, los diputados discutieron acaloradamente el artículo 30, que establece las condiciones para adquirir la nacionalidad mexicana:

La distinción entre mexicanos por nacimiento y mexicanos por naturalización tiene interés desde el punto de vista práctico, porque nuestras leyes exigen la

¹³ Dicha fracción estipula: “Solo los mexicanos por nacimiento o por naturalización y las sociedades mexicanas tienen derecho para adquirir el dominio de las tierras, aguas y accesiones o para obtener concesiones de explotación de minas y aguas. El Estado podrá conceder el mismo derecho a los extranjeros, siempre que convengan ante la Secretaría de Relaciones en considerarse como nacionales respecto de dichos bienes y en no invocar, por lo mismo, la protección de sus gobiernos por lo que se refiere a aquellos; bajo la pena en caso de faltar al convenio, de perder en beneficio de la nación, los bienes que hubieran adquirido en virtud de lo mismo. En una faja de cien kilómetros a lo largo de las fronteras y de cincuenta en las playas, por ningún motivo podrán los extranjeros adquirir el dominio directo sobre tierras y aguas” [*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 1968:103].

¹⁴ Este requisito quedó establecido también para las candidaturas al Senado de la República (artículo 58), así como para los nombramientos de secretarios de despacho (artículo 91) y ministros de la Suprema Corte de Justicia (artículo 95).

primera cualidad para dar acceso a ciertos cargos públicos, exigencia muy justa y que obliga a definir cuáles de los mexicanos deben considerarse que lo son por nacimiento.¹⁵

De acuerdo al proyecto de Constitución presentado por Venustiano Carranza, sólo serían considerados mexicanos por nacimiento los hijos de padres mexicanos, mientras que los hijos de extranjeros podían alcanzar esa nacionalidad mediante el procedimiento de naturalización, excepción hecha de aquellos que, al mes siguiente de haber cumplido la mayoría de edad, manifestaran ante la Secretaría de Relaciones Exteriores el propósito adquirir la nacionalidad mexicana.¹⁶ Esta propuesta reinstaló una polémica que abarca todo el siglo XIX, relacionada con los derechos políticos de los extranjeros y sus hijos, reinstaló la polémica pero estuvo muy lejos de resolver la cuestión ya que, de acuerdo con la redacción del texto, alguien nacido en México, hijo de padres extranjeros, sólo tenía un mes para convertirse en “mexicano por nacimiento”. La proposición del primer jefe fue desechada por la Comisión Dictaminadora, y con el ánimo de precisar mejor el mecanismo por el cual un hijo de extranjero podía ser considerado mexicano por nacimiento, redactó un nuevo proyecto que heredó las inconsistencias jurídicas del texto de Carranza e incluso profundizó en ellas.

La nueva propuesta intentó ser una fórmula de transacción, que traduce las tensiones ante un tema particularmente sensible. Se incorporó bajo la categoría de mexicanos por nacimiento a los hijos de mexicanos y de extranjeros, pero estableciendo un mecanismo especial para estos últimos, que no era distinto del propuesto por el primer jefe. Esta fórmula se convirtió en un verdadero galimatías, “error de técnica jurídica” como lo califican los constitucionalistas, porque los hijos de padres mexicanos eran considerados sin mayor trámite mexicanos por nacimiento, a diferencia de los hijos de extranjeros, a quienes sólo se consideraría mexicanos por nacimiento “si dentro del año siguiente a su

¹⁵ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 58, 16 de enero de 1917:350.

¹⁶ El proyecto de artículo 30, presentado por Carranza, decía: “Los mexicanos lo serán por nacimiento o por naturalización: I) Son mexicanos por nacimiento, los hijos de padres mexicanos que nacieren dentro o fuera de la República, II) Son mexicanos por naturalización: a) Los que nacieren de padres extranjeros dentro de la República, si al mes siguiente a su mayor edad no manifiestan ante la Secretaría de Relaciones Exteriores su propósito de conservar la nacionalidad de su origen [...]” [Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, *op. cit.*:679].

mayoría de edad manifiestan ante la Secretaría de Relaciones Exteriores que optan por la nacionalidad mexicana”.¹⁷

La contradicción resulta evidente. Según el artículo 30, tal y como fue aprobado, la nacionalidad podía alcanzarse por nacimiento o por naturalización. En la primera alternativa sólo los hijos de padres mexicanos eran plenamente mexicanos, mientras que los hijos de extranjeros eran mexicanos a “medias”, porque para serlo a plenitud debía mediar un acto de voluntad cristalizado en la renuncia a la nacionalidad de sus padres pero, al manifestar esta renuncia, un hijo de extranjero terminaba adquiriendo la nacionalidad mexicana por opción y no por nacimiento.

Las discusiones fueron largas y la casuística alcanzó límites insospechados. Voces a favor y en contra expusieron ejemplos, como aquel que, horrorizado, esgrimía el supuesto caso de que un mexicano hijo de “gringos” nacionalizados mexicanos fuera mexicano por nacimiento, mientras que un mexicano hijo de madre mexicana y padre extranjero, sería considerado extranjero hasta tanto desistiera del *jus sanguinis*.¹⁸

Por otra parte, una vez desechado el proyecto de Carranza y puesto a discusión el de la Comisión Dictaminadora, los diputados consideraron necesario acotar aún más el ya contradictorio mecanismo de “adquisición de la nacionalidad por nacimiento”; por ello, al considerar insuficiente el procedimiento de renuncia a la nacionalidad de los padres, agregaron que esa renuncia sólo podía hacerse si el interesado era capaz de comprobar haber residido en México los seis años inmediatos anteriores a esa renuncia.¹⁹

¿Qué asuntos traslucían estas nuevas disposiciones? ¿Por qué razón se complicó tanto la definición de la nacionalidad mexicana? ¿Qué motivos distan-

¹⁷ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 58, 16 de enero de 1917:350.

¹⁸ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 63 [*ibid.*:449].

¹⁹ El texto del artículo 30 aprobado en 1917 y vigente hasta la modificación de 1934, señalaba lo siguiente: “la calidad mexicana se adquiere por nacimiento o por naturalización: i) son mexicanos por nacimiento los hijos de padres mexicanos, nacidos dentro o fuera de la República, siempre que en este último caso, los padres sean mexicanos por nacimiento. Se reputan mexicanos por nacimiento los que nazcan en la República hijo de padres extranjeros, si dentro del año siguiente a su mayor edad manifiestan ante la Secretaría de Relaciones Exteriores que optan por la nacionalidad mexicana y comprueban ante ella que han residido en el país los últimos seis años anteriores a dicha manifestación. ii) Son mexicanos por naturalización: a) Los hijos que de padres extranjeros nazcan en el país, si optan por la nacionalidad mexicana en los términos que indica el inciso anterior, sin haber tenido la residencia que se expresa en el mismo” [*op. cit.*:741].

ciaron al México de 1917 del resto de las experiencias constitucionales latinoamericanas, en donde uno de los criterios que norman la nacionalidad es el lugar de nacimiento con independencia de la nacionalidad de los padres?

La cuestión era de trascendencia, pues estaba en juego el derecho político de representación democrática. Quienes votaron a favor del artículo 55 cayeron en la cuenta de que habían abierto la puerta para que hubiera puestos en el Congreso en manos de hijos de extranjeros: “hemos empezado por exigirles a los futuros diputados, que sean mexicanos por nacimiento, para después venir a decir quiénes son mexicanos por nacimiento”.²⁰ Y en el imaginario de buena parte de los diputados, sólo la convergencia del *jus soli* y el *jus sanguinis* garantizaban amor y lealtad a la patria. Nacer en México y ser hijo de padres mexicanos dotaba de una comunidad de raza, costumbres y educación necesarias para ocupar las altas investiduras.²¹ En otras palabras, como sentenció el diputado Epigmenio Martínez: “La práctica nos ha enseñado que aquellos que tienen sangre extranjera, cuidan siempre su sangre y no cuidan la ajena”.²²

No hubo consenso en torno a la cuestión de la nacionalidad de un hijo de extranjeros nacido en territorio mexicano. El mecanismo de renuncia a la nacionalidad de los padres dotaba al extranjero de derechos ciudadanos, y no fueron pocos los legisladores que manifestaron su oposición, porque como se llegó a sostener:

[...] cuando se trata de los intereses nacionales el corazón mexicano se subleva [...] y llega a ver con repugnancia, con aborrecimiento, todo aquello que lleve a nuestros puestos públicos a los extranjeros.²³

Explicar esa *repugnancia* remite a las redes por donde transitó el poder durante el porfiriato, y sobre todo a la presencia e influencia de personajes que integraron el círculo más cercano al dictador. José Natividad Macías, rector de la Universidad Nacional y principal vocero del primer jefe en el seno de la Asamblea, expuso con claridad este asunto:

[...] comenzaré preguntando a los señores diputados ¿Admitirán ustedes como ciudadano mexicano por nacimiento al señor José Yves Limantour? Contesten ustedes con franqueza, con la mano puesta sobre el corazón. (Voces: ¡No! ¡No!)

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 63, 18 de enero de 1917 [*ibid.*:478].

²² *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 60, 17 de enero de 1917 [*ibid.*:410].

²³ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 64, 19 de enero de 1917 [*ibid.*:491].

¿Admitirían ustedes como mexicanos por nacimiento a Oscar Braniff, a Alberto Braniff, a Tomás Braniff? (Voces: ¡No! ¡No!, ¡A ningún “científico”!) Estoy seguro, señores diputados, que ustedes, uno por uno, no admitirían como ciudadano mexicano por nacimiento al hijo de un yanqui, por muy hábil que fuera y entusiasta admirador de México, aunque hubiera vivido en México toda su menor edad [...] ¿Creen ustedes que ese extranjero tendría cariño por la República? Indudablemente que no, es claro como la luz del día; es evidente que no habrá un ciudadano mexicano que tenga cariño por su patria, que pudiera admitir, no digo con gusto, siquiera sin repugnancia, a un individuo de esos como ciudadano mexicano por nacimiento.²⁴

Todos los males y los temores que circularon sobre la presencia extranjera en aquellos debates se concentraron en la figura de Limantour. El nombre del poderoso secretario de Hacienda de Porfirio Díaz fue esgrimido decenas de veces como ejemplo de una política en la que los extranjeros habían tomado las riendas de los destinos nacionales. Estos argumentos terminaban explicando las políticas a partir de los antecedentes familiares de quienes la ejecutaron, y por ello se levantaron voces como la de Enrique Colunga,

¿[...] el señor Limantour tuvo esa política ruinosa para México debido a la sangre francesa que corría por sus venas? Si así fuera, tendríamos que convenir en el absurdo que fue la sangre zapoteca que bullía en las arterias del general Díaz la causa de que se hubiera entregado en manos de los “científicos”. Por lo demás, la política del grupo científico estaba también apoyada por mexicanos de nacimiento, como don Pablo Macedo, Casasús, Pimentel y Fagoaga y otros muchos que eran mexicanos por nacimiento e hijos de padres mexicanos.²⁵

Del recuerdo histórico construido en el culto a los grandes héroes y desde la condena a los villanos de la historia patria fueron brotando argumentos en contra de las ideas de Macías. La convergencia del *jus soli* y el *jus sanguinis* en nada garantizaba el patriotismo, señaló Rafael Martínez de Escobar, pues: “hemos visto como algunos de esos mexicanos fueron a mendigar un príncipe extranjero y hoy están pidiendo la intervención americana”; sin olvidar, como complementaba Enrique Colunga, “que la Patria misma fue construida con el aporte de

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*:495.

otros tantos hijos de extranjeros, como Allende, Aldama, Abasolo y de toda esa pléyade de héroes mexicanos".²⁶

Hace más de un siglo Ernest Renan apuntó que la esencia de una nación consiste en que todos los individuos tengan muchas cosas en común pero que también que todos hayan olvidado muchas cosas. En la construcción de la nación y el nacionalismo en México, el tema de la presencia extranjera se convierte así en un aspecto medular de esa tensión entre lo que debe ser recordado y lo que merece olvidarse. Todo ello gracias a que en 1917 ya estaban ampliamente instaladas las conductas nacionalistas que emblemataron el accionar de los revolucionarios y de sus gobiernos. En efecto, el peso de ese nacionalismo revolucionario, acrisolado en la gesta constitucionalista, permitió, en primer lugar, acotar derechos constitucionales no sólo a los extranjeros sino también a los propios nacionales; en segunda instancia, permitió delimitar el campo de la acción económica en manos de extranjeros y, por último, consiguió influir decididamente en el diseño de la política migratoria.

EL PARADIGMA INMIGRATORIO

Si en los debates en torno a la extranjería los constituyentes en Querétaro se preguntaban por quiénes debían integrar una nación todavía en proceso de constitución, las respuestas obligaban necesariamente revisar el papel asignado a la inmigración. Así, por ejemplo, limitar los derechos políticos de los extranjeros naturalizados, en opinión de Félix Palavicini, equivalía a cancelar el paradigma inmigratorio, que a lo largo del siglo XIX alentó el proyecto modernizador de la sociedad mexicana. Recortar los derechos políticos a extranjeros naturalizados significaba entonces que:

[...] queremos seguir teniendo al gachupín de la cantina, al hombre del bazar, al hombre del tendejón que viene a especular a la patria mexicana, enviando los productos que aquí extrae a la patria lejana, y no al hombre que viene, renunciando a toda esperanza de otro terruño y formando una nueva y completa ciudadanía. [...] no descuidemos los derechos de ciudadanía, porque perjudicamos los intereses nacionales, no sólo los de hoy, sino también los de mañana, los del futuro.²⁷

²⁶ *Ibid.*:496.

²⁷ *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, núm. 64, 30 de noviembre de 1916 [*ibid.*:243].

En efecto, el conjunto de prohibiciones que la constitución terminó sancionando contra los extranjeros tuvo un evidente correlato en el significado que los gobiernos de la posrevolución otorgaron al inmigrante. En este sentido, sostenemos que aquel conjunto de prohibiciones constitucionales fueron la matriz de una legislación migratoria altamente restrictiva, en la cual se plasmaron no sólo los límites a que debían someterse los extranjeros que quisieran radicar en el país, sino, además, aquella legislación cristalizó el abandono del paradigma migratorio decimonónico, según el cual la afluencia de migrantes abriría una de las avenidas que debía transitar México para alcanzar el tan deseado progreso nacional.

El cordón defensivo alrededor de la nación pasó entonces a asentarse sobre un doble soporte: por un lado, restricciones de carácter laboral-administrativo, estableciendo límites a las actividades que podía desempeñar un extranjero, junto a los requisitos y los trámites a que estarían sujetos los potenciales inmigrantes en la idea de que su presencia no compitiera ni desplazara a los ciudadanos mexicanos; por otro lado, la política migratoria pretendió responder a criterios “raciales”. En la apoteosis de la mestizofilia nacionalista, toda presencia “extraña” que atentara contra la anhelada unidad étnica y cultural fue restringida e inclusive prohibida. Asistimos entonces a una de las mayores ambigüedades de la ideología del México revolucionario: bajo un discurso sensible a las injusticias sociales, y en el marco de una permanente apología de supuestos valores esenciales de los que se supone portador el mestizo mexicano, se alimentó el nacimiento de una conciencia social excluyente, que condujo no sólo a la intolerancia hacia aquellos *otros* constituidos por los extranjeros, sino también hacia esos *otros* en su propia patria que fueron y son los indígenas de este país.²⁸

Ahora bien, antes de abordar estos supuestos, cabe precisar algunos datos cuantitativos con el fin de ubicar mejor el problema que nos ocupa. A pesar de que durante buena parte del siglo XIX se implementaron políticas de promoción a la inmigración, el porcentaje de extranjeros nunca alcanzó siquiera el uno por ciento sobre el total de la población de México.²⁹ Estamos entonces frente a un universo de entre 50 mil y 140 mil extranjeros, en un país que pasó de algo más de 12 millones de habitantes en 1895 a casi 20 millones en 1940. Si la representación

²⁸ Sobre el particular, véase las sugerentes reflexiones de Miguel Alberto Bartolomé, contenidas en el libro *Gente de costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México* [1997].

²⁹ Antes del estallido de la Revolución, esta representación se expresa los siguientes porcentajes respecto a la población total de México: 0.43% en 1895, 0.42% en 1900 y 0.76% en 1910, para ascender después de la Revolución a un 0.75% en 1921, 0.84% en 1930 y 0.90% en 1940. Porcentajes calculados con base en las cifras que presenta Delia Salazar Anaya [1996:100].

numérica de los extranjeros nunca fue significativa, ¿cómo explicar las restricciones que enfrentaron?, responder esta pregunta obliga a observar el fenómeno desde su dimensión cualitativa.³⁰ En los albores de la Revolución el número de extranjeros, si bien era reducido en términos absolutos, se había duplicado,³¹ además los extranjeros habían ganado visibilidad en un mundo social y económico atravesado por injusticias seculares. Las posiciones sociales que alcanzaron y los privilegios legales y políticos de que gozaron también desencadenaron conductas de rechazo que cristalizaron en la legislación migratoria, a las que haremos referencia.

Hacia finales del siglo XIX, la preocupación por el escaso número de pobladores, su irregular distribución en la geografía nacional, el inicio de flujos constantes de emigrantes hacia Estados Unidos de América, junto a una voluntad por atraer inmigrantes europeos capaces de impulsar el modelo civilizatorio al que tan convencidamente apostó la élite porfiriana, cristalizaron en 1908 en la promulgación de la primera ley de inmigración que tuvo México. Esta legislación estaba animada por un marcado espíritu liberal, como quedó asentado en la exposición de motivos de la propuesta legislativa:

[Una] de las bases fundamentales del proyecto es la de la más completa igualdad de todos los países y de todas las razas, no estableciendo un sólo precepto especial para ciudadanos de alguna nación, ni para los individuos de una raza determinada. El Ejecutivo no encuentra por ahora motivo para establecer distinción alguna, y por lo mismo, no consulta en su proyecto sino disposiciones de aplicación común y general para todos [*Diario de Debates*, 23 de noviembre de 1908:1].³²

Como ya se ha indicado, durante la primera década del siglo XX, y como resultado de esta política de puertas abiertas se produjo un ensanchamiento de la presencia extranjera en México, observándose procesos de marcado ascenso social en segmentos significativos de esos migrantes, quienes pasaron a competir abiertamente con los nacionales en ciertas ocupaciones y actividades, o bien participaron en grados y con responsabilidades diversas en empresas y empleos, donde se evidencian relaciones de inequidad y privilegio respecto de los tra-

³⁰ Un acercamiento metodológico para el abordaje de esta dimensión ha sido propuesto por Clara E. Lida [1997:28 y ss].

³¹ La población extranjera pasó de 58 179 personas en 1900 a 116 526 en 1910. Véase, Delia Salazar Anaya [*op. cit.*:99].

³² *Diario de Debates*, 23 de noviembre de 1908:1.

bajadores nacionales.³³ Estas circunstancias potenciaron resentimientos sociales y étnicos que encontraron manifestación cuando se produjo el estallido revolucionario. En efecto, la violencia revolucionaria durante la década de 1910 alentó conductas xenofóbicas que se hicieron presentes en el rechazo a miembros de distintas comunidades, sobre todo contra norteamericanos, españoles³⁴ y chinos. Estos últimos fueron los más estigmatizados; sobre ellos se desató tal violencia que condujo a la tristemente celebre matanza de Torreón en 1911, para más tarde activarse furiosas campañas antichinas que, a la postre, concluyeron con la expulsión de buena parte de esta comunidad al comenzar la década de los treinta.³⁵

Los sentimientos y las prácticas antichinas, sobre todo en los estados noroccidentales del país, alcanzaron dimensiones etnofóbicas, manifestadas en legislaciones que llegaron a prohibir los matrimonios de mexicanas con chinos, así como el establecimiento de zonas de confinamiento residencial y laboral para estos inmigrantes; asimismo, se aplicaron normas de abierta discriminación frente a otras comunidades de extranjeros, como la portación de cartillas sanitarias y migratorias, además de obligaciones fiscales cuya inobservancia era motivo de penalidades que podían conducir a la deportación. La exitosa competencia laboral y comercial que exhibía la comunidad china en Sonora, Sinaloa y Baja California destrabó un rechazo étnico de gran resonancia, que a la postre logró instalarse en el debate político y determinar cambios sustanciales en política migratoria.

En efecto, en la Ley de Migración de 1926, la primera legislación de la posrevolución en esa materia, quedaron plasmadas las primeras preocupaciones por seleccionar las corrientes migratorias, con la argumentación de que tal selección serviría para prevenir el peligro de una descomposición social, cultural y política, así como de una degeneración racial de la población mexicana:

Es innegable que la migración extranjera a nuestro territorio puede constituir un factor poderosísimo para el progreso de la nación; pero para que esto sea, es

³³ La bibliografía sobre las actividades económicas de las comunidades de extranjeros es amplia; sin pretender agotarla, merecen destacarse Ramírez [1992], González Navarro [*op. cit.*], Clara E. Lida [1994], Meyer y Salazar [2003] y Javier Pérez Siller [2000-2004].

³⁴ Sobre la violencia popular contra comunidades de norteamericanos y españoles, durante los años de la guerra revolucionaria, véanse González Navarro [1969], Knight [1974] e Illades [1991].

³⁵ Sobre el episodio de Torreón, véase Puig [1992]. Las campañas antichinas han sido estudiadas con detenimiento en Dambourgues [1974], Hu [1982], Gómez Izquierdo [1991], Craib [1996], Chao Romero [2003] y Parra Sandoval [2004].

indispensable que el Poder público esté en posibilidad de seleccionar los inmigrantes y de excluir a los individuos que, por su moralidad, su índole, sus costumbres y demás circunstancias personales, no sean elementos indeseables o constituyan un peligro de degeneración física para nuestra raza, de depresión moral para nuestro pueblo o de disolución para nuestras instituciones políticas [INM, 2002:129].

Esta legislación introdujo una serie de novedades en materia de requisitos para ingresar al país en calidad de inmigrante,³⁶ pero además dotó al titular del ejecutivo de los poderes discrecionales, a partir de los cuales quedaba autorizado para determinar todos los casos y requisitos que debería cumplir un extranjero para radicar en México, más allá de los que esta ley hacía mención explícitamente.³⁷

A medida que se acrecentaron los conflictos con ciertas colectividades de extranjeros, esas facultades discrecionales permitieron instrumentar una serie de adiciones a la legislación migratoria. Aparecieron entonces las primeras disposiciones para limitar el ingreso de trabajadores de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco³⁸ para proceder de inmediato a prohibir la inmigración de negros y chinos. La protección al empleo de nacionales justificaba las primeras prohibiciones, pero las segundas se realizaron “con el fin de evitar la mezcla de razas que se ha llegado a probar científicamente producen una degeneración en los descendientes” [SRE, 1927:512].

³⁶ Esta ley limitaba sustancialmente la inmigración al establecer que los extranjeros, al momento de su ingreso, debían exhibir una carta de compromiso de trabajo por un plazo no menor a un año, o en su defecto mostrar los recursos pecuniarios suficientes para cubrir las necesidades individuales o familiares por un término de 90 días a partir de la internación al país. El gobierno nacional, además, se reservaba el derecho a prohibir temporalmente la entrada de inmigrantes trabajadores, cuando a juicio de la autoridad, existiera escasez de trabajo en el país y para ello, el gobierno “conservará siempre la facultad de hacer la selección que juzgue conveniente”. “Ley de Migración de los Estados Unidos Mexicanos”, Diario Oficial, núm. 12, tomo xxxv, México, Secretaría de Gobernación, 13 de marzo de 1926, p. 6.

³⁷ El artículo 29 de la Ley de Migración, volvía a enunciar los requisitos sanitarios, legales y políticos que ya estaban presentes en la legislación de 1908, a los que añadía otros, como la prohibición de ingresar al país a mujeres menores de 25 años, que no llegasen bajo la responsabilidad de un miembro de la familia o a cargo de una “persona honorable”, la obligatoriedad de saber leer y escribir en los varones mayores de edad, la prohibición de entrar al país a quienes tuvieran una profesión cuyo ejercicio no fuera permitido en el país y a quienes no pagasen el impuesto al inmigrante [*ibid.*:3].

³⁸ *Diario Oficial*, 15 de julio de 1927.

Un discurso con marcadas tonalidades raciales se apostó en las aproximaciones hacia los extranjeros. El nacionalismo defensivo, tan presente en los debates de 1917, ensanchó su mirada y ahora estaba tan preocupado por proteger los derechos laborales y sociales de los mexicanos como por su constitución racial, que se veía amenazada por cruzamientos poco aconsejables.

Aquello que se esbozó en la legislación de 1926 se hizo explícito en la Ley de Migración de 1930, al estipular que el movimiento migratorio quedaría sujeto a criterios de selectividad racial que apuntaban a una defensa del mestizo mexicano, sobre la base de excluir a “razas” que lo amenazaban con una involución biológica, pero también con el interés de prohibir la entrada de otras “razas”, portadoras de una tendencia secular propensa a la no asimilación. Se trataba de unificar a una nación fracturada tanto en lo étnico como en lo social; por eso, a pesar de que se seguía considerando de beneficio público la inmigración individual o colectiva, ésta se restringiría a personas “pertenecientes a razas que, por sus condiciones, sean fácilmente asimilables a nuestro medio, con beneficio para la especie y para las condiciones económicas del país”.³⁹

Como la anterior de 1926, esta ley volvía autorizar al poder ejecutivo a determinar todos los requisitos especiales que un extranjero debería cumplir para ingresar al país, mas allá de los asentados en el texto de la propia ley.⁴⁰ De esta forma, y por la vía de circulares confidenciales, durante la primera mitad de la década de 1930 “razones étnicas” sirvieron a la Secretaría de Gobernación para ratificar prohibiciones a la inmigración de individuos de raza negra y amarilla, al tiempo que comenzaron a restringirse las autorizaciones para el ingreso de centroeuropeos e individuos provenientes de la zona de los Balcanes y de Medio Oriente.⁴¹

De esta manera, en la primera mitad de la década de 1930 asistimos a un reforzamiento de los criterios de selectividad, en el marco del impacto de la crisis económica de 1929 y sus consecuencias inmediatas sobre el empleo; no obstante, esta situación también fue producto de una reflexión social centrada en la imperiosa necesidad de homogeneizar la población nacional física y culturalmente.

³⁹ Ley de Migración de los Estados Unidos Mexicanos [1930:6].

⁴⁰ Véase el artículo 47, inciso ‘g’ de la ley referida [*ibid.*:4].

⁴¹ Sobre las restricciones migratorias durante el sexenio cardenista, y en particular sobre las prohibiciones al ingreso de judíos, véase Gleizer Salzman [2000].

⁴² *Diario Oficial*, núm. 51, 28 de agosto de 1931.

En medio de la crisis económica se promulgó la Ley Federal del Trabajo, en cuyo artículo noveno quedó establecido que el personal técnico y manual de toda empresa con una planta laboral con más de cinco empleados, debía integrarse en un 90% por trabajadores mexicanos, proporción que se reducía al 80% cuando el número de trabajadores era inferior a cinco.⁴² Las campañas antiextranjeras fueron potenciadas por esta disposición, sobre todo en las zonas de fuerte migración china, donde la fobia era tan explícita como las palabras del diputado federal Juan de Dios Bátiz:

En una forma asquerosa y alarmante esta raza abyecta se ha introducido subrepticamente en los estados de Sonora, Sinaloa, parte de Nayarit y de Tamaulipas, al punto que ya tenemos en algunos de estos estados hasta maestros de escuela hijos de chinos y naturales.⁴³

Sobre estas consideraciones la legislación laboral dotó de nuevas armas a los antichinos, al punto que, de manera cómplice, el periódico *El Nacional* negaba la expulsión de orientales en Sonora, argumentando que, en realidad, aquéllos:

[...] se marchan voluntariamente ya porque rehusan a acatar la Ley Federal del Trabajo si son propietarios, o porque han sido cesados por sus paisanos negociantes si son trabajadores.⁴⁴

Además, en aquellos años despuntaron las primeras reflexiones en materia demográfica, a cargo de especialistas que, al incorporarse a los equipos gubernamentales, fueron responsables de buena parte de los diagnósticos y prospectivas sobre la población nacional. Gilberto Loyo fue uno de ellos, y en un conocido estudio aceptó el fracaso de toda política migratoria mexicana, arribando a conclusiones lapidarias: un país como México, “mestizo y de tipo cultural muy atrasado” no debía apostar a un incremento poblacional por la vía de la inmigración, puesto que:

[...] como lo ha probado la experiencia, los países mestizos atraen sobre todo aventureros, desechos sociales, elementos viciados que serán malos ciudadanos en cualquier país, y que en países como el nuestro, serán pésimos [Loyo, 1935:373 y s].

A pesar de su pesimismo, Loyo no dejaba de considerar las ventajas de fomentar una “buena inmigración”, aunque su diagnóstico fue terminante:

⁴³ *Diario de Debates*, núm. 12, 30 de septiembre de 1930.

⁴⁴ *El Nacional*, 6 de septiembre de 1931.

México debía apostar a un crecimiento poblacional fundado en su propio capital humano, sobre la base de políticas de población atentas a la integración social y económica del país:

A medida que mejoren las condiciones materiales y morales de las grandes masas atrasadas, la inmigración de extranjeros podrá ser más abundante y mejor, y ello estará muy lejos de ocurrir en los próximos decenios [*ibid.*:375 y s].

Se produjo entonces una modificación sustancial en la política poblacional de la nación. El paradigma migratorio fue desplazado por el convencimiento de que el aumento de la población se fundaría en su crecimiento natural, tendiendo a una fusión étnica que acrecentase el mestizaje. La presencia extranjera se pensó entonces como un afluente nada significativo y siempre condicionado a sus posibilidades de asimilación. El conjunto de estas preocupaciones cristalizaron en la Ley General de Población de 1936, cuyos criterios esenciales estuvieron vigentes a lo largo de las cuatro décadas siguientes. Esta legislación fue diseñada para dar respuesta a los que se consideraban los problemas demográficos sustanciales del país, a saber:

El aumento de la población, su *racial* distribución dentro del territorio, la *fusión étnica* de los grupos nacionales entre sí; la *protección* a los nacionales en sus actividades económicas, profesionales, artísticas o intelectuales mediante disposiciones migratorias; la preparación de los núcleos indígenas para constituir *mejor aporte físico, económico y social* desde el punto de vista demográfico; [y] la *protección general, conservación y mejoramiento de la especie* dentro de las limitaciones y mediante procedimientos que señala esta ley.⁴⁵

La centralidad que ocupó el Estado en los años cardenistas alcanzó también el diseño e instrumentación de la política demográfica. De esta forma, fue promulgada la legislación en materia migratoria más restrictiva que ha conocido México. La Ley de 1936 prohibió a los extranjeros el ejercicio de profesiones liberales (artículo 31); aunado a esto, y con el fin de asegurar a los nacionales el control de la vida económica, se pretendió limitar las actividades comerciales o industriales de los extranjeros en los distintos lugares del país (artículo 32), y para controlar la distribución de los extranjeros en el territorio nacional, el gobierno se

⁴⁵ Ley General de Población [1936:1] (las cursivas son nuestras). Cabe observar que estos criterios, en gran medida, fueron ratificados en la Ley General de Población de 1947 y rigieron hasta la promulgación de la nueva ley de población en 1974.

reservó el derecho de establecer los lugares de residencia de los migrantes (artículo 7). Además, para proteger el empleo de los nacionales, se restringió a los extranjeros el ejercicio sistemático y remunerado de actividades intelectuales o artísticas (artículo 33), se prohibió por tiempo indefinido la entrada al país de inmigrantes trabajadores y el ingreso de inmigrantes para dedicarse a actividades comerciales, con excepción del comercio de exportación (artículos 84 y 87); por último, se condicionó el ingreso de técnicos extranjeros al cumplimiento de determinadas obligaciones (artículo 86).⁴⁶

Este conjunto de restricciones de carácter laboral, se completaba con el establecimiento de un sistema de tablas diferenciales para inmigrantes, mediante las cuales, anualmente, la Secretaría de Gobernación dio a conocer la cantidad máxima de extranjeros que podrían ser admitidos año con año. La ley establecía que estas tablas “se formarían teniendo en cuenta el interés nacional, el grado de asimilabilidad racial y cultural y la conveniencia de su admisión, a fin de que no constituyan factores de desequilibrio.”⁴⁷ Por último, la legislación de 1936, después de enumerar todos los requisitos que debían cumplir los extranjeros para ingresar al país,⁴⁸ remataba con la siguiente disposición: “Aún cuando se llenen todos los requisitos, la Secretaría de Gobernación, puede ordenar que se impida la internación de determinados extranjeros indeseables” (artículo 74).⁴⁹

El cinturón de protección contra las amenazas extranjeras parecía cerrarse con el conjunto de limitaciones y prohibiciones de una ley promulgada en la apoteosis del nacionalismo revolucionario. Sin embargo, en los hechos el problema no encontraba solución, porque si bien se pretendía reducir a su mínima expresión el caudal inmigratorio, esto no siempre se consiguió, fundamentalmente a causa de las permanentes violaciones a la legislación migratoria. Se trata entonces de una década donde los antiguos antichinos ampliaron su fobia a judíos, árabes, libaneses y polacos. La derecha anticardenista se atrincheró en la multiplicación de los llamados *Comités pro Raza*, donde no tardaron descubrir sus simpatías con los fascismos europeos.⁵⁰ Pero, en el otro extremo de la geometría política mexicana, desde el bloque revolucionario, se escucharon voces que exigían radicalizar la política contra los extranjeros:

⁴⁶ Ley General de Población [*ibid.*:4, 6].

⁴⁷ Ley General de Población [*ibid.*:2]. Sobre el uso de estas tablas diferenciales, véase Gleizer Salzman [*op. cit.*, cap. iv].

⁴⁸ Véase: *Infra* nota 37.

⁴⁹ Ley General de Población [*op. cit.*:6].

⁵⁰ Véase Pérez Montfort [1993] y Gojman de Backal [2000].

Si en la vida administrativa de México existe una escuela positivamente diferencial en cuanto a los mexicanos de origen y los extranjeros, como la tenemos en el aspecto político, ya que la legislación del país exige determinados requisitos, que no se conceden a los extranjeros, para poder ser, por ejemplo, presidente de la República, senador o diputado. No veo por qué, [...], no debiéramos tener esa misma escuela diferencial en el sector del trabajo, que viene a constituir posiblemente la columna vertebral de la riqueza pública de México y de la economía del mismo.⁵¹

Hacia finales de 1937 el diputado Raúl Falcón propuso al pleno del Congreso trasladar al plano de la legislación laboral las limitaciones políticas de los extranjeros. Esto es, pretendía que los extranjeros nacionalizados mexicanos no pudieran ser contabilizados como mexicanos en el universo total de empleados de una industria o negociación mercantil, para asegurar así que el 90% de los trabajadores, como lo establecía la Ley Federal del Trabajo, fueran “mexicanos de tez cobriza, nacidos en el país”. Falcón, exhortaba

[...] a todos los que se sientan positivamente mexicanos, a todos los que se sientan positivamente socialistas, vengo a pedirles que en defensa de los trabajadores mexicanos, que en defensa de nuestra propia nacionalidad, se dé aprobación a este proyecto, [...] si ustedes no quieren que con las cartas de naturalización, dentro de veinticinco o treinta años, tengamos ocupada esta tribuna por los hijos de los chinos, de los judíos, de los polacos, de los árabes y de todos los extranjeros que hoy se están naturalizando. He dicho, señores. (Aplausos nutridos).⁵²

Igual que dos décadas antes, en los debates legislativos volvía a presentarse la tensión entre nación y extranjería. Las desigualdades en el mundo del trabajo, el comercio y la industria dominaron expresiones donde resulta difícil trazar una línea divisoria entre la sustancia del nacionalismo económico y los contornos xenófobos de los proyectos políticos. Pero aún más, si la gran reserva del patriotismo revolucionario estaba constituida por los mestizos, entonces la retórica revolucionaria en torno a la extranjería mostró toda su ambigüedad de cara al conflicto religioso. En efecto, si durante la segunda mitad de los años veinte el enfrentamiento con la Iglesia católica había asumido la forma de una auténtica guerra, no es de extrañar que cada vez que el enfrentamiento volvía a tensar los ánimos, se alzarán voces dispuestas a “acabar en forma decisiva y

⁵¹ *Diario de Debates*, núm. 24, 9 de noviembre de 1937:8.

⁵² *Ibid.*:61.

⁵³ *Diario de debates*, núm. 17, 3 de octubre de 1932:15.

valiente con ese enemigo implacable que es el clero católico". Y qué mejor forma para acabar con el enemigo que la propuesta realizada por diputado Enrique Pérez Arce:

Vengo a sostener una tesis que considero nueva, vengo a sostener que todos los clérigos, a pesar de que hayan nacido en México, y a pesar de que sean hijos de padres mexicanos, todos los clérigos, conforme a nuestras leyes y conforme a nuestra Constitución, sean extranjeros.⁵⁴

De esta forma, los sacerdotes católicos, una vez convertidos en extranjeros, serían susceptibles de expulsión del país por la vía de la aplicación del artículo 33 constitucional, como quedó asentado en una iniciativa de ley aprobada por la legislatura veracruzana.⁵⁵ Condenar a un mexicano a la condición de extranjero parecía ser la fórmula más expedita para resolver, de una vez y para siempre, la conflictividad social que amenazaba el nuevo orden revolucionario.

En resumen, como nunca antes en la historia nacional, la Revolución de 1910 desencadenó un debate político y un accionar jurídico en torno a la naturaleza y el significado de los extranjeros. Definir y acotar sus derechos y obligaciones se significaba como una tarea indispensable en la lucha por ensanchar el control nacional sobre aspectos medulares de la vida política y económica. Así, garantizar el cumplimiento de los reclamos de justicia social y democracia política se asociaron a un recorte de los márgenes de acción de los extranjeros y sus intereses.

La experiencia porfirista, aún muy reciente, cargó de signos negativos los términos del aquel debate, al punto que paradigmas del liberalismo decimonónico, como la necesaria promoción de corrientes inmigratorias, perdieron toda visibilidad en la agenda de los constituyentes y, por supuesto, en el diseño de las políticas demográficas a lo largo del siglo pasado. Las voces más radicales de la postura restrictiva trazaron una línea de continuidad entre los conquistadores

⁵⁴ *Ibid.*:16.

⁵⁵ Este proyecto de ley indicaba: "Artículo 1º. Se declara que los sacerdotes del culto católico han perdido la calidad de mexicanos, de acuerdo con la fracción II del artículo 37 de la Constitución General de la República. Artículo 2º. Los individuos mencionados en el artículo anterior, quedan sometidos a la condición de extranjeros para los efectos de la aplicación del artículo 33 constitucional. Artículo 3º. El Ejecutivo procederá inmediatamente a recoger del poder del clero los templos y bienes de la Nación que han venido utilizando, y los destinará a objetos educativos, culturales, de beneficencia o de cualquier otro servicio público social" [*Diario de Debates*, núm. 20, 11 de octubre de 1932:2].

españoles y los intereses extranjeros encarnados en los *científicos*. Sobre esa tensión transitaron el debate y la legislación, al punto que pareció existir un consenso básico alrededor de la necesidad de restringir tanto los derechos de los extranjeros como su misma presencia en el suelo nacional.

De esta forma, un porcentaje elevado de extranjeros se convirtieron en huéspedes indeseados en el México de la posrevolución. Se habló de una migración enferma que comprometía la salud de la población nacional, por esto se trató de controlar y de expulsar a quienes amenazaban la seguridad y el bienestar de los mexicanos. Los revolucionarios y sus regímenes políticos se erigieron en celosos guardianes de una empresa colosal: crear una identidad nacional enraizada en un pasado de exclusión de los nacionales y de privilegios para los extranjeros. De cara a ese pasado, el desafío consistió en construir una nación que protegiera al mexicano de la secular amenaza foránea, en forjar una nacionalidad en el crisol del mestizaje y, por tanto, en sostener este proyecto con políticas tendientes a la homogeneización étnica de la población nacional.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange

1994 *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles en México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México.

Alfaro Velázquez Quesada, Eloy

1949 "La justificación del artículo 33 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y proyecto de garantía de audiencia al aplicarse dicho precepto constitucional", México, UNAM, Facultad de Derecho (versión mimeografiada).

Anaya, Delia Salazar

1996 *La población extranjera en México (1895-1990). Un recuento con base en los Censos Generales de Población*, México, INAH.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.

Burgoa, Ignacio

1991 *Derecho Constitucional Mexicano*, México, Porrúa.

Cámara de Diputados del Congreso de la Unión

2000 *Los Derechos del Pueblo Mexicano, México, a través de sus Constituciones*, vol. 5, "Antecedentes y evolución de los Artículos 28-36", México, Porrúa.

Chao Romero, Robert

2003 *The Dragon in Big Lusong: Chinese Immigration and Settlement in México, 1882-1940*, tesis de doctorado, Los Ángeles, Universidad de California.

Clavijero, Francisco Javier

1958 *Historia Antigua de México*, t. II, México, Porrúa.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

1968 Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, México.

Craib, Raymond B.

1996 "Chinese Immigrants in Porfirian México: A Preliminary Study of Settlement, Economic Activity and Anti-Chinese Sentiment", en *Research Paper Series*, núm. 28, Alburquerque, Latin America Institute, Universidad de Nuevo México.

Dambourgues, Jacques

1974 *The Anti-Chinese Campaign in Sonora, México, 1900-1931*, tesis de doctorado, Universidad de Arizona.

Falcón, Romana

1996 *Las rasgaduras de la descolonización. Españoles y Mexicanos a mediados del siglo XIX*, México, El Colegio de México.

Figueroa, Macrina Rabadán

2000 "Propios y extraños: la presencia de los extranjeros en la vida de la Ciudad de México, 1821-1860", tesis de doctorado, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Gleizer Salzman, Daniela

2000 *México frente a la inmigración de refugiados judíos, 1934-1940*, México, INAH-Fundación Eduardo Cohen.

Gojman de Backal, Alicia

2000 *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México, (1934-1940)*, México, FCE.

Gómez Izquierdo, José Jorge

1991 *El movimiento antichino en México, (1871-1934)*, México, INAH.

González Navarro, Moisés

1969 "Xenofobia y Xenofilia en la Revolución Mexicana", en *Historia Mexicana*, núm. 72, México, El Colegio de México, abril-junio.

1993 *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, México, El Colegio de México.

Heath, Hilarie J.

1992 "Mexicanos e ingleses: xenofobia y racismo", en *Secuencia*, núm. 23, Instituto Mora, mayo-agosto.

Hu, Evelyn

1982 "Racism and Anti-Chinese Persecution in Sonora, México, 1876-1932", en *Amerasia*, vol. 9, núm. 2.

Illades, Carlos

1991 *Presencia española en la Revolución Mexicana (1910-1915)*, México, UNAM/Instituto Mora.

Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución (INEHRM)

1960 *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, periodo único, tomo I y II, Querétaro, México, INEHRM.

Instituto Nacional de Migración (INM)

2002 "Exposición de motivos, Ley de Migración de 1926", en *Compilación histórica de la legislación migratoria de México*, México, INM.

Knight, Alan

1974 *Nationalism, Xenophobia and Revolution. The Place of Foreigners and Foreign Interest in México. 1910-1915*, tesis de doctorado, Universidad de Oxford.

Ley de Migración de los Estados Unidos Mexicanos

1926 En *Diario Oficial*, núm. 12, tomo XXV, México, Secretaría de Gobernación, 13 de marzo.

1930 En *Diario Oficial*, núm. 53, México, Secretaría de Gobernación, 30 de agosto.

Ley General de Población

1936 En *Diario Oficial*, núm. 52, tomo XCVII, México, Secretaría de Gobernación, 29 de agosto.

Lida, Clara E. (comp.)

1994 *Una inmigración privilegiada. Comerciantes, empresarios y profesionales españoles en México en los siglos XIX y XX*, Madrid, Alianza Editorial.

1997 *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México, Siglo XXI.

Loyo, Gilberto

1935 *La política demográfica de México*, México, PNR.

Meyer, Rosa María y Delia Salazar (coords.)

2003 *Los inmigrantes en el mundo de los negocios*, México, INAH.

Molina Enríquez, Andrés

1981 *Los Grandes Problemas Nacionales*, México, Era.

Mora, José Ma. Luis

1965 *México y sus revoluciones*, tomo I, México, Porrúa.

Pani, Erika

2003 "Coyotes y gallinas: Hispanidad, identidad nacional y comunidad política durante la expulsión de españoles", en *Revista de Indias*, núm. 228, mayo-agosto, Madrid, CSIC.

Parra Sandoval, Anahí

2004 *Expulsados ilegales durante las campañas antichinas en México. El caso de Sonora en los años treinta del siglo XX*, México, tesis de licenciatura, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Pérez Montfort, Ricardo

1993 *Por la patria y por la raza. La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, UNAM, FFYL.

Pérez Siller, Javier (coord.)

2000-2004 *México-Francia, memoria de una sensibilidad común*, BUAP.

Prieto, Guillermo

1843 "Zacatecas-VI Toltecas", en *El siglo XIX*, 28 de noviembre de 1843.

Puig, Juan

1992 *Entre el río Perla y el Nazas. La China decimonónica y sus braceros emigrantes, la colonia china de Torreón y la matanza de 1911*, México, CNCA, colección Regiones.

Ramírez, Luis Alfonso

1992 *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México, CNCA.

Salazar Anaya, Delia

1996 *La población extranjera en México (1895-1990). Un recuento con base en los Censos Generales de Población*, México, INAH.

Secretaría de Relaciones Exteriores

1927 *Memoria de Labores*, México, SRE.

Sims, Harold D.

1974 *La expulsión de los españoles de México, 1821-1828*, México, FCE.

FUENTES

Diario de Debates, México, Cámara de Diputados.

Diario de Debates del Congreso Constituyente, Querétaro, INEHRM.

Diario Oficial de la Federación, México, Secretaría de Gobernación.

El Nacional, México D.F.

Gaceta Parlamentaria, México, Cámara de Diputados.

El indigenismo como antropología aplicada: algunos apuntes a contrapunto

José Palacios Ramírez

Área de Antropología Social, Universidad de Jaén, España

RESUMEN: *A partir del ejemplo del indigenismo mexicano, este breve trabajo pretende articular algunas reflexiones generales en torno a las intrincadas relaciones que tiene la disciplina antropológica con el ejercicio aplicado de su conocimiento. Asimismo, la línea general del trabajo tiene el propósito de mostrar la imposibilidad de una antropología realmente aplicada, además de reflexionar sobre las problemáticas teóricas y epistemológicas que dichos intentos suscitan en el pensamiento antropológico.*

ABSTRACT: *From the example of the Mexican indigenismo, this brief work attempts to articulate some general reflections about the intricate relationships between the anthropological discipline and the applied exercise of its knowledge. Furthermore, the broad outline of this work tries to show the impossibility of a really applied anthropology, and a reflection about the theoretical and epistemological problems that these attempts stir up in the anthropological thought.*

PALABRAS CLAVE: *indigenismo, política, epistemología, aplicación, sociedad*

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la aplicación y la aplicabilidad del conocimiento, así como los dilemas éticos que esto implica, constituyen algunos de los debates permanentes que existen en la mayoría de los campos del conocimiento en general, pero especialmente dentro de las ciencias sociales, debido a su “especial” situación entre *la ciencia y la política* [v. Weber, 1994], algo que, en el caso de la disciplina antropológica, ha constituido y constituye una de las zonas en constante “fricción”, discusión y autocrítica, puesto que, como recordaba Leach [1975:167], “en este caso los materiales del experimento sí tienen voluntad propia”. En cualquier caso, una de las muchas paradojas que encierra la cuestión del ejercicio aplicacionista en antropología es que, cuanto más se distancia la discusión sobre el tema de la mera toma de partido en favor o en contra de dicho ejercicio, más interesante se

torna la discusión, porque se empiezan a apreciar con mayor perspectiva las múltiples implicaciones que dicho ejercicio tiene en las raíces teóricas propias de la disciplina, quizá por sus anclajes contextuales de origen cercano al panorama colonial. Incluso, siguiendo esta línea de reflexión, esta cuestión posiblemente habría llegado a calar o, mejor dicho, se halla entretejida en los nudos epistemológicos básicos de la propia disciplina. Al fin y al cabo, tras los planteamientos críticos para las aportaciones *problematizadoras* que en distintos momentos han hecho énfasis en una concepción “traductora” de la antropología y en la *incommensurabilidad* de las distintas lógicas culturales [v. Levi-Strauss, 1972:359; Leach, 1989:32; Geertz, 1996:28], tal vez podría aducirse que, en cierto modo, se oculta una demanda más o menos soslayada de *racionalidad práctica* —en su sentido más ilustrado— de aprehensibilidad del conocimiento, y que ésta tendría dos direcciones básicas. La elaboración de patrones y sus teorías generales —universalistas— y, a su vez, la constitución de patrones identitarios, así como sus distintos niveles de alteridad, lo cual sin duda ha de tener alguna relación con los mecanismos de legitimación de la disciplina como “juez y parte” en las dinámicas sociales. Asimismo, tendría la misma función respecto a los *ejercicios de poder* y tecnología social que envuelven la extensión del proyecto modernizador y, por ende, de afirmación del Estado [v. Foucault, 1999a, 1999b; Weber, 1975:243-269; Habermas, 1996:371-396]. No obstante, para defender este argumento, nada más práctico que hojear un manual de antropología aplicada de hace algunos años y comparar sus temáticas con las que ahora ocupan a la disciplina (un buen ejemplo es Podolefsky y Brown [1991]).

El presente trabajo estará conformado por una serie de reflexiones con el objetivo de, al menos, realizar algunas distinciones aclaratorias que sirvan para plantear cuestiones respecto a las relaciones “profundas” entre la antropología y el ejercicio aplicado. El hilo conductor de este trabajo será un ejemplo bastante particular que servirá como unión de estas reflexiones sobre antropología y aplicación, el hilo argumental “ejemplar” elegido es la antropología indigenista mexicana, aunque supongo que el nivel de particularidad y representatividad podría ser parejo en cualquier otra antropología indigenista, respecto de sus construcciones teóricas y su “curiosa” relación con el Estado. También en relación con sus formas de intervención social, es fácil entender que el “caso” mexicano es especialmente representativo, por sus condiciones socio-políticas y por su contexto académico. Estas circunstancias han dado lugar a esta concreción nacional un conocimiento levemente más cercano de dicha antropología y de sus instituciones de intervención; si bien esta aclaración tampoco pretende poner

en duda la idea de proponer otras reflexiones más o menos generales sobre la llamada antropología aplicada a partir de un ejemplo paradigmático o especialmente iluminador por determinadas variantes situacionales que irán apareciendo más adelante.

Antes de entrar de lleno en las condiciones y problemáticas concretas del indigenismo mexicano y su aplicación, sería conveniente matizar y hacer algunas concreciones a los planteamientos generales esbozados hasta aquí, puesto que su nivel de generalización y la síntesis impuesta por el espacio propio de un trabajo de este tipo puede llamar a engaño y dar la impresión de simplificar estos problemas que, en este caso, están muy lejos de las intenciones de este trabajo. Habría que comenzar con algunas distinciones en torno al propio concepto de antropología aplicada, marcando dos ejes de coordenadas que, en términos generales, servirían para encuadrar las diferentes aplicaciones del “saber antropológico” en diferentes posiciones y niveles. El primero de estos dos ejes estaría marcado por una distinción fundamental: la *voluntad* o intenciones *a priori* que constituyen los porqués de una actividad antropológica concreta que, sin duda, flotan en el ámbito ético-político sobre toda la etnografía metatextual, así como las acciones o consecuencias *a posteriori* en forma de aplicaciones concretas y sus frutos, en las que suele desembocar el ejercicio aplicatorio. El segundo eje, de carácter menos “práctico” y tangible, se referiría a los diferentes planteamientos situados entre una teoría antropológica como *saber* y la necesidad de utilizar éste en forma de algún tipo de *poder*. Así, en el entrecruzamiento de estos dos ejes quizá sería posible distinguir muchas de las diferentes “tonalidades” que suelen encajonarse en la antropología aplicada. De este modo, aunque dentro del marco de una voluntad más o menos general de “bienintencionada integración” aparecen algunos ejemplos muy conocidos con matices distintivos, como los estudios de la Escuela de Chicago o los trabajos sobre desarrollo con sus raíces en la antropología aplicada más clásica [Foster, 1974] que, si bien no difieren mucho respecto a sus acciones y consecuencias de aplicación, sí lo hacen en sus intenciones *a priori* y en su voluntad de intervención, que no aparecen tan claras en el primer caso [v. Tax, 1975:171-177; Anta Félez, 2001a:227-247].

En realidad, gran parte de la cuestión radica seguramente en que cualquier intento de aproximación a la antropología aplicada en abstracto que pretenda huir de la simple toma de partido a favor o en contra, se hace muy complejo desde el comienzo, ya que para ello sería necesario hablar de antropólogos aplicados concretos y tener en cuenta el contexto donde se enmarcan, el *paradigma* de la disciplina en que se dan [Kuhn, 1989] que, en muchos casos, explica en

parte muchos porqués de los planteamientos teóricos y el del ejercicio aplicado que se desprende. En el caso de la antropología, en muchas ocasiones esto tiene relación con las diferentes visiones del status científico de la disciplina [v. Leach, 1975, 1990; Díaz Cruz, 1991:3-12; Reynoso, 1991; Anta Félez, 2002] y sus “utilidades prácticas”. Por tanto, volviendo a ejemplos concretos, estas gradaciones en la conceptualización “científica” de la disciplina pueden explicar, al menos en parte, los niveles de implicación ideológica en algunas propuestas antropológicas y las demandas de utilidades prácticas, del mismo modo que explicaría en parte los diferentes grados de “implicación antropológica” en el nivel ético, desde la voluntad *emancipatoria* y redentora de la corriente de investigación-acción, hasta la documentación de *mundos en extinción* o la actitud no interventora, academicista, de la antropología posmoderna, que en muchas ocasiones ha sido tachada de cínica o diletante [v. Castillo, 1991:87-98; Levi-Strauss, 1997; Geertz, 1984:31].

Este trabajo intentará aproximarse a todas estas cuestiones que conforman algunos “nudos gordianos” de las relaciones entre la antropología y la aplicación, mediante la problematización del ejemplo del indigenismo mexicano (en esta línea teórica puede verse Anta Félez [1999:253-258]), a partir de la ya mencionada idea de lo paradójico de dicho ejemplo, en parte debido a su propio origen en el seno de un proyecto nacional con unas directrices concretas, enfocadas en determinadas “problemáticas” socio-culturales específicas que, a su vez, dotarán a esta antropología de la morfología paradójica mencionada. Es paradójica porque en el ámbito del discurso antropológico el indigenismo mexicano tendrá un objetivo claramente integrador, destinado a ofrecer soluciones a una cuestión evidente: ¿qué hacer con la población indígena dentro del proyecto nacional? Con una clara tendencia pragmática, muchas veces utilitarista, mientras que, en un nivel de *práctica antropológica aplicada*, éste se abocará de alguna forma a la “impracticabilidad” o inaplicabilidad, reducida a simples esfuerzos por mantener su posición de mediación, de legitimación, lo que le obligará a dejar irresueltas cuestiones claves, a realizar programas aplicativos coyunturales, parciales y cambiantes, demasiado marcados previamente por los discursos prácticos que conducen a nada.

Antes de profundizar en el trabajo propiamente y teniendo en cuenta la mencionada especificidad de la antropología mexicana, así como de la vertiente indigenista, son necesarias algunas aclaraciones extra, que, sin duda, ayudarán a comprender mejor la intencionalidad de este texto. Ni mi experiencia de campo en México ni mi conocimiento de la antropología nacional son suficientes para

pretender una aseveración “experta” sobre debates que se continúan en el seno de la antropología mexicana, sobre un tema tan complejo como el indigenismo. Por el contrario, la intencionalidad de este trabajo es tentativa y su *direccionalidad* también es distinta de lo que pueda pensarse. Esta aclaración es necesaria porque la perspectiva elegida en este trabajo puede llamar a engaño, en determinados momentos, en el sentido de que es obvia la gran complejidad interna, la heterogeneidad de lo que entendemos por indigenismo. Evidentemente esto no ocurre. Por supuesto, conozco la gran complejidad que supone aproximarse a esta temática, tanto por las diferentes perspectivas teóricas como por las fuertes implicaciones socio-políticas inherentes al tema, o por las distintas etapas por las que ha pasado el indigenismo en el transcurso del siglo (es conocida la temporalización que hace Dietz [1995:26 ss] del periodo indigenista).

La pretensión de este trabajo no es caminar en la dirección de mostrar la complejidad interna del indigenismo mexicano, algo para lo cual existen sin duda autores mucho más aptos. En realidad, la idea de este trabajo es partir de dicha complejidad, “dándola por sabida”, y tener al indigenismo mexicano como anclaje concreto, como punto de partida, e intentar caminar en una dirección más abstracta, quizás más “universalista”. Se ensaya un acercamiento teórico y epistemológico a las condiciones de posibilidad y a las implicaciones de los ejercicios aplicatorios dentro de las ciencias sociales y, en concreto, dentro de la antropología. Lo que hace definitivamente “especial” al indigenismo mexicano desde esta perspectiva es su largo y continuo desarrollo, son también sus visibles implicaciones entre los diferentes espacios de los ejercicios de *saber/poder* social, es decir, entre las esferas académica, política y los espacios institucionales de integración y asistencialidad. Esto es fundamental para apreciar el modo en que se constituyen las “tecnologías sociales” y para pensar en las implicaciones de estas relaciones con las disciplinas académicas integradas en dicho “juego”. Para ello, no se profundizará aquí en el análisis de las diferencias entre las distintas corrientes teórico-ideológicas del pensamiento indigenista en México, principalmente *integracionismo*, *etnicismo* y *etnomarxismo* (un buen análisis puede verse en Huenchuan [2002]). Este propósito hubiera requerido otro trabajo independiente, debido a los diferentes equilibrios de estas corrientes respecto a la cuestión indígena, junto con las diversas “variantes”, como los llamados etnopolulismo o indigenismo pluriculturalista, o la heterogeneidad interna de cada una de estas corrientes —un buen ejemplo es el llamado etnomarxismo, que hubiera llevado el trabajo por direcciones distintas (pueden verse, entre muchos otros, Pozas [1985], Fevre [1999] o Díaz Polanco [1981]).

Por el contrario, la estrategia de aproximación seguida en el desarrollo del texto ha sido partir de anclajes unitarios, de la búsqueda de continuidades en el ejercicio teórico-práctico del indigenismo. Estas continuidades son más significativas de lo que se podría pensar, puesto que se sitúan en las bases teóricas y epistemológicas de la antropología mexicana, en su *tradición*, algo visible, por ejemplo, si se atiende a la presencia de conceptos marxistas, como el de *formación socioeconómica* o el enfoque *historicista*. Éstos no sólo son rastreables en los trabajos de autores cercanos al etnomarxismo sino que, con diferentes adecuaciones y perspectivas, se aprecian también en algunos trabajos clásicos del integracionismo o el etnicismo, tanto de Aguirre Beltrán como de Bonfil Batalla. Dicho esto, espero que a lo largo del texto serán perdonados algunos niveles de generalización, así como el hecho de rodear sin entrar en ciertas discusiones centrales del pensar indigenista. Además, para el lector será visible que me he centrado en las vertientes teórico-políticas que mejor representan la dualidad aplicación/teoría y el periodo que me interesa analizar, el integracionismo y el etnicismo, mientras que las menciones al etnomarxismo son escasas porque sus propuestas son de un mayor carácter *integralmente político*. Éstas son ceñidas sobre todo en el espacio académico, al menos hasta el emerger de la nueva situación post-indigenista o autonomista a partir de 1994, cuando las demandas realizadas desde Chiapas con la vista puesta en soluciones “cercanas”, como las implementadas en Nicaragua, mostraron el acierto de las críticas generadas desde hace tiempo en esta corriente, respecto a lo erróneo de las categorías de aproximación de las otras tendencias en sus categorías de aproximación a la cuestión (pueden verse, por ejemplo, trabajos de un autor central en esta corriente crítica, Díaz Polanco [1996, 1997], frente a la postura encontrada de Villoro [1998]).

EL INDIGENISMO COMO DISCURSO ANTROPOLÓGICO (APLICADO) Y COMO PRÁCTICA SOCIAL INAPLICABLE

Desde sus orígenes, el indigenismo mexicano y, por consecuencia lógica, gran parte de la antropología mexicana, ha tenido una relación cercana, muy intrincada con el proyecto nacional, con la modernización del Estado mexicano que nació después de la Revolución en el primer cuarto de siglo (para contextualizar el indigenismo mexicano con otro ejemplo latinoamericano, véase Marzal [1993]). Un buen ejemplo de estas implicaciones en la base del mismo proyecto de la antropología mexicana queda perfectamente representado en una de las obras clave que inician la tradición indigenista, *Forjando patria* de Manuel Gamio [1982],

cuyo planteamiento de una población indígena mayoritaria se podría considerar no mexicana y el principal obstáculo del país en su carrera hacia el desarrollo. Se puede considerar la matriz ideológica de toda una corriente antropológica de intervención con sus diferentes tendencias y divergencias. Esto resume muy bien la siguiente reflexión del antropólogo mexicano Eduardo Nivón:

Pero la clave está en que el tema de lo indio se convierte en un tema de Estado y este Estado empieza a diseñar profesiones, instituciones, políticas que van a tratar de dar una solución al asunto. Ahora esta política de integración que partía de la definición de que los indios no son mexicanos y, por tanto, habrá que hacerlos mexicanos si México quiere ser un país moderno, es de origen de la antropología mexicana y su gran cruz [Anta Félez, 2000].

En efecto, viendo la evolución de los discursos indigenistas mexicanos como un ciclo de *larga duración*, que en su primera época centraba su atención en *el indio* y, después, en su momento más destacado y creciente, en *lo indio*, se podría considerar algo similar a un programa de investigación y reflexión social, cuyos esfuerzos estaban centrados en obtener una mejor definición de diferentes categorías vinculantes *al indio* y a *lo indio*, en una serie de discursos de fuerte sentido aplicado a sus intereses socio-políticos, donde la retroalimentación entre la realidad social y las categorías de estudio eran permanentes. Aunque, obviamente, es de sospechar que el énfasis del núcleo ideológico-aplicatorio habría hecho de sus categorías étnicas unos productos muy influenciados por la *construcción administrativa, misionaria y antropológica*, más que por la conciencia autocrítica [v. Beaucage, 2001] en los cuales es difícil distinguir con nitidez entre la voluntad de profundizar en el conocimiento socio-cultural en un sentido “antropológico” y una voluntad de saber en la búsqueda de mayor profundidad de intervención, propia de cualquier tecnología social. Aunque una vez que se entra en el terreno de este tipo de discursos, la confusión y la duda parecen extenderse de forma curiosa y con su reflejo más claro en el ambivalente papel de algunos de los indigenistas más destacados en su supuesta labor de “dar voz” a las culturas indígenas subyugadas, al mismo tiempo que ocupan importantes cargos políticos administrativos en algunas de las distintas instituciones de aplicación/difusión de los discursos indigenistas estatales que paulatinamente han aparecido en el país y son modos de las redes de conocimiento/intervención/difusión del Estado (por ejemplo, el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Antropología o el Museo Nacional de Antropología).

Hay una ambivalencia entre las teorías antropológicas de la diversidad y las políticas de la integración, que es aún más paradójica si tenemos en cuenta que se hace especialmente visible en dos ejemplos como Arturo Warman y Guillermo Bonfil, quienes pertenecían a una generación de un fuerte talante crítico y que a partir de los años sesenta abanderó, desde su “declaración de intenciones”, *De eso que llaman antropología mexicana* [Varios autores, 1970], que pretende ser un cambio de actitud de los antropólogos frente al Estado y “a favor” de los indígenas. Esta generación tenía como líder más visible a Guillermo Bonfil, y centró muchos de sus ataques en la generación anterior de indigenistas, de un talante más clásico, menos influenciado por el marxismo, en especial en Aguirre Beltrán. Sirven de muy buena síntesis de este enfrentamiento generacional las “afrentas teóricas” entre los citados autores, pues las propuestas de Bonfil, que parten de la “reedificación de los conceptos de indio y nación”, serán las líneas maestras de un presunto nuevo indigenismo que pretendía romper con el indigenismo clásico, con los preceptos de la crítica académica y el diálogo que dividiera la palabra y la historia, lo cual denominaron *indianidad* (para un buen análisis de las propuestas de Bonfil, véase Anta [2001b] y del propio Bonfil [1988, 1987], entre otros) claro está, siempre desde las propias instituciones indigenistas, puesto que éstas y el panorama antropológico mexicano eran un todo.

En el enfrentamiento de esta “nueva antropología” mexicana que apareció en los años sesenta, con el ejercicio indigenista anterior —más clásico respecto a su asunción de las ideas primigenias del indigenismo y de su proyecto antropológico—, las diferencias no serán tantas como se pudiera prever, al menos no en la dirección de la teoría antropológica, cuyo rigor no se acercó, salvo alguna excepción, a trabajos como los de Aguirre Beltrán [1991, 1992]. En realidad, salvando las disquisiciones propias del cambio de generación en los puestos principales de una academia, con sus evidentes diferencias en la concepción de la disciplina que en este caso responden al carácter funcionalista e integrador de los trabajos de la generación de Aguirre, así como a su medida de análisis tradicional, es decir, la comunidad, frente a las teorías de la *indianidad* de los “nuevos antropólogos”, mucho más metafóricos en sus teorías, lo cual se resume muy bien como *tensiones entre presupuestos universalistas y particularistas*, muy propias de la antropología mexicana [v. Díaz Polanco, 1978:19-21]. La principal oposición entre ambas caras del discurso antropológico indigenista tiene un talante político en su sentido más clásico, que casualmente resume no sólo el principal dilema de este tipo de antropología sino también el de la antropología aplicada en general, así como algunos dilemas de la misma disciplina, que ca-

sualmente es también la explicación de la difícil posición en la que se situaba la nueva antropología encabezada por Bonfil, sus paradójicas ambivalencias institucionales, así como las críticas de autores “más comprometidos” respecto de su *talante retórico* (véase Lagarde [1974:222] y Colombres [1984]; también puede ser interesante Dietz [1995]). Evidentemente, me refiero a la *integración* en sus dos variantes ético-políticas más generales, es decir, contemplada como una necesidad político-social, incluso como una forma de protección de las minorías, frente a la *integración* como desaparición forzada de una cultura —es decir, concepciones dinámicas o estáticas de lo que llamamos culturas, confluyendo con la gestión política de éstas—. De ahí que en las propuestas rupturalistas de autores como Bonfil y compañía, así como cualquier aportación que pusiera en duda de algún modo el *status quo* teórico del discurso indigenista, el núcleo duro de ese “programa de investigación” (uso aquí, con cierta libertad, la terminología del trabajo de Lakatos [1983]), es decir, el *indio*, *lo indio*, como sujeto social, como patrón de conocimiento, la respuesta “difusiva” del panorama antropológico, prácticamente no desligada del indigenismo hasta los años ochenta, fuera unánime. Más aún, en el caso de propuestas mucho más agresivas que las del propio Bonfil, como la de Judith Friedlander cuando plantea la identidad indígena como *forzada* [1977] en un estudio que recibió severas críticas desde muchos ámbitos (ver en especial las de Stavenhagen [1990:74-80]). Lo siguiente resume muy bien las reflexiones de Eduardo Nivón: “[...] cualquier cosa que tú dijeras con profundidad sobre el tema indígena tendría enormes repercusiones en México, porque estabas atacando el núcleo fundamental de la antropología mexicana [...]” [Anta Félez, 2000].

Hasta ahora, el peso específico del texto se ha decantado sobre todo en aproximaciones al indigenismo como discurso antropológico; obviamente, sería muy complejo y requeriría mucha mayor profundidad intentar apreciar cómo y en qué diferentes niveles de carácter social está tal discurso de origen antropológico que, por supuesto, recogía inquietudes y barruntos culturales propios de su contexto socio-histórico y los reflejaba imbuidos de otro tipo de influencias relacionadas con el carácter académico/científico de la disciplina, así como de intereses políticos, habría calado y habría sido acogido y reinterpretado de diversos modos por diferentes sectores de la sociedad mexicana. En cualquier caso, puesto que el objetivo de este breve trabajo es tomar como ejemplo de reflexión el indigenismo mexicano y realizar algunas reflexiones sobre las problemáticas e imposibilidades que el ejercicio aplicado estudiado en un sentido integral en el que profundizaré más adelante, tampoco parece tener sentido

perderse por esos derroteros. No obstante, sí lo tiene acercarse, al menos de forma tangencial, a dos ejercicios prácticos visibles que las instituciones y políticas, fruto del discurso indigenista y sus variantes, han producido.

Esto es principalmente porque al margen de sus ineficacias o ineficiencias, más allá de las opiniones que puedan existir sobre los niveles de imposición, necesidad o injusticia que puedan existir implícitos en la acción indigenista, es algo de lo que también me quisiera alejarme aquí, con el objetivo de profundizar en la reflexión. El indigenismo mexicano presenta dos aspectos realmente significativos, los cuales pueden servir como puntos de partida desde los que se puede “lanzar” alguna línea de reflexión sobre las imbricaciones de la antropología social y el ejercicio aplicado. El primero de ellos tiene que ver con una mirada relativamente lejana, más bien con una perspectiva general, en la que el indigenismo —entendido de forma sistémica, incluyendo los discursos de legitimación antropológica, las instituciones de mediación social, de intervención y las de recreación y difusión de patrimonio cultural— aparece marcado por lo que se podría denominar de forma algo literaria, insalvables abismos entre los discursos antropológicos y las prácticas, en algunos casos y cuestiones, por qué no decirlo, bastante ricos y dotados de originalidad propia. La realidad “indígena”, que supuestamente —porque está “a pie de campo”— ocupa el lugar de “objeto” de reflexión e intervención social, se empeña en mostrarse compleja, cambiante y dinámica, en destrozarse los esquemas de análisis indigenistas. Y, por último, también entre estos dos polos bien separados y los resultados de dichos ejercicios aplicatorios y que, en teoría, serían “exigibles” de algún modo para una tecnología/ideología social basada en un esquema instrumentalista de observar, comprender, aplicar, intervenir y solucionar un “problema”. Seguramente esto no parece lejano de la realidad cotidiana en cualquier región mexicana y mucho menos a un nivel “estratégico” donde lo único que parece impregnado de dinámica social son las inferencias propias de los cambios coyunturales, debido a la propia dinámica social producida en diferentes escalas, “desde arriba” o “desde abajo”, desligando al “sistema indigenista” para que se sitúe permanentemente e intente mantener un *status quo* que lo legitime y perpetúe en su privilegiada posición. Ésta es una dinámica que ya habían apuntado muchos autores en diferentes zonas de intervención, en diferentes contextos nacionales, y que yo tuve la oportunidad de apreciar de forma etnográfica en mi trabajo sobre una zona de producción de café en el estado de Hidalgo [Palacios Ramírez, 2002; Martínez Borrego, 1991; Moguel, Botey, Hernández, 1992; Salazar, Nolasco, Oliveira, 1992].

Después de todo aquí aparece el segundo de los dos aspectos a los que me refería, se deja al margen la carga discursiva del indigenismo y sólo se analizan sus intervenciones sociales, incluso se podría decir que teniendo en cuenta esta carga simplemente con matices contextuales, éste no aparece muy distinto en su configuración pragmática, en sus formas ni en sus objetivos para cualquier otra acción: antropología para el desarrollo o ejercicio aplicado de las ciencias sociales. La única particularidad realmente sólida, visible, del indigenismo mexicano tiene que ver con su basamento político, con su particular relación con el Estado nacional, lo cual confiere a esta antropología el carácter paradigmático al que he referido durante todo el trabajo, ya que muestra muy bien los anclajes y relaciones de las ciencias sociales, incluida la antropología, con los proyectos modernizadores de origen estatal, sobre todo en dos cuestiones diferentes pero claves: la legitimación de las tecnologías de homogeneización y disciplinamiento social estatales y la aportación de patrones teóricos que de algún modo ofrezcan claves para comprender, mejorar la intervención en los procesos y mecanismos sociales de inclusión/exclusión [Escobar, 1997]. Sin duda, un magnífico ejemplo muy visible de estos complejos entrelazamientos entre ciencia y política, saber y poder dentro del contexto mexicano, es la *educación bilingüe* que representa una de las principales bazas definitorias del indigenismo y sus instituciones, recogiendo la legitimidad que éstas comienzan a perder en otros niveles, además de representar también una de sus más frustrantes imposibilidades estructurales, pues el aprendizaje del español y el mantenimiento de las “lenguas maternas” no ha propiciado la integración indígena, del mismo modo que tampoco consigue “salvar” a algunas de estas culturas (cuya presencia es minoritaria) de “la desaparición”. Aunque sí ha generado un cuerpo de agentes de intervención social, como los maestros bilingües, cuyo papel de mediadores les confiere un fuerte poder real en las comunidades en muy diferentes sentidos [v. Vargas, 1994]. Del mismo modo hay curiosidad porque el citado Bonfil tiene algún trabajo interesante debido a su enfoque crítico sobre la educación y sobre antropología aplicada [1995b:173-181; 1995a:803-805; v. De la Fuente, 1977; Kobayasi, 1985]. Ello es muy representativo de las realidades del indigenismo como práctica social, aun sin entrar en un asunto tan espinoso como las relaciones con el Instituto Lingüístico de Verano y sus nada desconocidos patrocinadores.

CONCLUSIONES

Por último, y como intento de ensayar reflexiones generales, más que proponer algunas conclusiones acerca de lo aquí tratado, me gustaría terminar con la distinción de algunas ideas que, pese a estar entrecruzadas en algo tan intrincado como la relación entre la antropología y su aplicación, tienen anclajes y ubicaciones diferentes, cuya adecuada orientación puede ser importante para pensar sobre este asunto. En un nivel “más visible”, obviamente porque esta voluntad de *reproducción social* suele estar unida a casi toda institución [Bourdieu, 1988], la antropología indigenista mexicana ha luchado por mantener el status privilegiado que poseía desde sus orígenes. Por otra parte, sería absurdo pensar en la antropología sin antropólogos, es decir, al margen de intereses e influencias institucionales o de coyunturas sociales en lo cual se incluye el mantenimiento del status dentro de “la sociedad” [v. Rabinow, 1991:321-356]. Esto explica en parte la pelea de dicha antropología por defender y mantener su núcleo duro, *lo indio*, cuya administración era, sin duda, su seña de identidad, su legitimación; también se explican, al menos en parte, las problemáticas que las reivindicaciones de autogestión identitaria por parte de las inteligentísimos indígenas han causado a su propio aparato, toda vez que sus principios pragmáticos institucionales no les permitían una excesiva flexibilización y, en muchos casos, los antropólogos “extranjeros” aparecían como legitimadores de estos agentes indígenas autogestivos [v. Dietz, 1999].

En realidad, como ya decía anteriormente, la clave de la *cuestión indigenista* está en su sentido político, estudiado en una acepción clásica, es decir, en la negociación social de los *límites de la diversidad* [v. Arendt, 1997]. Algo que define un buena parte del “problema” de la aplicación antropológica y además dota al ejemplo indigenista de un gran valor representativo y paradigmático, ya que en realidad lo que se sitúa bajo toda la discursividad étnica, en un nivel operativo, político, institucional y práctico (donde se hacen útiles las discursividades antropológicas), es la mediación entre categorías, en cuya constitución dicha disciplina es también “casualmente” clave en la mediación entre lo culto y lo popular [Grignon y Passeron, 1992], como dualidad representativa de otras más concretas en otros niveles, incluidos/excluidos, desarrollado/subdesarrollado y todo un etcétera de categorías que forman parte del esquema conceptual y de la constitución social, no sólo del indigenismo mexicano sino de cualquier indigenismo, y seguramente de cualquier aplicación del saber antropológico.

Aún así, quedarían algunos aspectos por reflexionar, los cuales se encuadran en niveles seguramente más profundos, donde entroncan con las raíces filo-

sóficas de origen de los principios epistemológicos de la disciplina antropológica. Me refiero a la concepción ilustrada del mundo y a sus influencias en el pensamiento científico-social, a la concepción del *mundo como un rompecabezas*, en el cual *toda pregunta ha de tener una respuesta y todo problema una solución*, puesto que todos son *cognoscibles* y, por supuesto, también son *enseñables*. Lo que es mejor, todas *las respuestas son compatibles*, puesto que de lo contrario, el mundo sería un *caos* [v. Berlin, 1999].

La genealogía de estas ideas se extiende por todo o casi todo el pensamiento científico, incluido también el social, con diferencias respecto al relativismo de su asunción, pero que no explica totalmente la necesidad aplicacionista de las ciencias sociales. Esta necesidad utilitarista de la antropología, en este caso, tiene que ver algo más con lo que algunos autores han llamado el *chantaje de la ilustración*, la *razón como práctica social*, como respuesta al *presente*, incrustada en un esquema premeditado ético/político de las esferas públicas y privadas, no como parte de un cierto *ethos de la modernidad* ni como reflexión continua, desde cada presente *sobre los límites de lo necesario* [v. Foucault, 1984:5-22]. Éste es un chantaje que no sólo bastará en muchas ocasiones a la capacidad de generar pensamiento de disciplinas como la antropología sino, además, en el caso de que ésta escoja la vía de una opción total, pragmática por la aplicación, como el indigenismo, lo condena al fracaso. Algo que seguramente tiene que ver con el posicionamiento cartográfico de la disciplina dentro de los epistemológicos, situada permanentemente entre el sentido común y la filosofía, lo pragmático de su conocimiento y la necesidad de abstracción teórica, entre la vocación holística, los esquemas mecanicistas y la estética y la condena científica de dicha vocación.

En definitiva, situada siempre en el dilema entre *la necesidad y la contingencia* [Tyler, 1975:317-333], de nuevo está el dilema *categorial kantiano* “entre las cosas que son verdad en todos los mundos y las que lo son sólo en unas condiciones dadas”. Por consecuencia, tal vez el principal error de entender la antropología como ejercicio aplicado sea confundir el *sentido práctico* de ésta, que evidentemente es por mucho como una *reflexión crítica de la realidad* [v. Marcus, Fischer, 1986] con un planteamiento utilitarista que paradójicamente condena a la disciplina a la pérdida de su validez académica, así como a la inutilidad social.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991(1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, FCE.

1992(1972) *Obra polémica*, México, FCE.

Anta Félez, José Luis

1999 "La institución como ejemplo de la imposibilidad de una antropología aplicada", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 73, Pamplona, España.

2000 "Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla. Hablando con Eduardo Nivón", en *Gazeta de Antropología*, núm. 16 (en CD-Rom), Granada, España. <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html>.

2001a "El descubrimiento del Mediterráneo. La antropología aplicada y el secuestro de la antropología", en Munárriz, Luis y Fina Antón (comps.), *Antropología del Mediterráneo*, Murcia, Ediciones Godoy.

2001b "Integración, nación y revolución: el pensamiento de Guillermo Bonfil", ponencia presentada en la *xxvi Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Zacatecas, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

2002 *El sexo de los ángeles*, Jaén, España, Jabalcuz.

Arendt, Hannah

1997 *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.

Beaucage, Pierre

2001 "Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique", en *Recherches Amerindies au Québec*, vol. xxxi, núm. 1, Quebec.

Berlin, Isaiah

1999 *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus.

Bonfil Batalla, Guillermo

1988 (1981) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.

1989 *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.

1995a "Educación indígena: el misterio bicultural", en *Obras Escogidas*, vol. 2. México, INI/INAH-CONACULTA.

1995b "El pensamiento conservador en la Antropología Aplicada. Una crítica", en *Obras Escogidas*, vol. 1, México, INI/INAH-CONACULTA.

Bourdieu, Pierre

1988 (1980) *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa.

Castillo, Julio

1991 "La investigación-acción en Ciencias Sociales", en *Revista Chilena de Antropología*, núm. 10, Santiago de Chile.

Clifford, James

1995 (1988) *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

Colombres, Adolfo

1984 *La hora del bárbaro: bases para una antropología social de apoyo*, México, La red de Jonás/Premia.

De la Fuente, Julio

1977 *Educación, antropología y desarrollo en la comunidad*, México, INI.

Díaz Cruz, Rodrigo

1991 "Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción", en *Alteridades*, vol. 1, núm. 1, México.

Díaz Polanco, Hector

1978 "Indigenismo, populismo y marxismo", en *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.

1981 "La teoría indigenista y la integración", en Díaz Polanco *et al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*, México, Centro de Investigaciones Sociales.

1996 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI.

1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.

Dietz, Gunther

1995 *Teoría y práctica del indigenismo. El caso del fomento de la alfarería en Michoacán (México)*, Quito, Abya-Yala.

1999 *La comunidad purhepecha es nuestra fuerza. Etnicidad y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Abya-Yala.

Escobar, Arturo

1997 "Antropología y desarrollo", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales, Antropología, temas y perspectivas*, núm. 154, en www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html.

Fevre, Henrie

1999 *El indigenismo*, México, FCE.

Foster, George

1974 *Antropología aplicada*, México, FCE.

Foucault, Michel

1984 "¿Qué es la ilustración?", en *Revista de pensamiento crítico*, núm. 1, Barcelona.

1999a(1966) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.

1999b(1969) *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.

Friedlander, Judith

1977 *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, México, FCE.

Gamio, Manuel

1982(1916) *Forjando patria*, México, Porrúa.

Geertz, Clifford

1984 *Conocimiento Local*, Barcelona, Paidós.

1996(1973) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Grignon, Claude y Jean C. Passeron

1992 *Lo culto y lo popular*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

Habermas, Jürgen

1996 "Técnica y ciencia como ideología", en De la Peña, Guillermo y Juan Sánchez (comps.), *El cambio social. Evolución, modernidad y revolución*, Guadalajara, SEP.

Kobayasi, José M.

1985 *La educación como conquista*, México, El Colegio de México.

Kuhn, Thomas

1989 *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Siglo XXI.

Lagarde, Marcela

1974 "El concepto histórico del indio. Algunos de sus cambios", en *Anales de Antropología*, vol. XI, México.

Lakatos, Imre

1983 *La metodología de los programas científicos de investigación*, Madrid, Alianza.

Leach, Edmund

1975 "El método comparativo en Antropología", en Llobera, Josep R. (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.

1989 *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI.

Levi-Strauss, Claude

1972 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

1997 *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós.

Llobera, Josep R. (ed.)

1990 *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.

Marcus, George E. y Marcus Fischer

1986 *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.

Martínez Borrego, Estela

1991 *Organización de productores y movimiento campesino*, México, Siglo XXI.

Marzal, Manuel M.

1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona Anthropos/UAM.

Moguel, Julio, Carlota Botey y Luis Hernández (eds.)

1992 *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI.

Palacios Ramírez, José

2002 *Café, poder, redes y globalización: una etnografía entre los tepehua (Hidalgo, México)*, memoria presentada para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Antropología, Universidad de Granada (inédito).

Podolefsky, Aarón y Brown, Peter. J. (eds.)

1991 *Applying Cultural Anthropology: An Introductory Reader*, California, Mayfield Publishing Company.

Pozas, Ricardo e Isabel Pozas

1985 *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI.

Rabinow, Paul

1991 "La representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la Antropología", en Clifford, James y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Jucar.

Reynoso, Carlos (comp.)

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.

Salazar, Ana, Margarita Nolasco y Mercedes Oliveira

1992 *La producción cafetalera en México, 1977-1988*, México, UNAM.

Stavenhagen, Rodolfo

1990(1975) *Problemas étnicos y campesinos*, México INI.

Tax, Sol

1975 "Action anthropology", en *Current Anthropology*, núm. 16.

Tyler, Stephen A.

1975 "Una ciencia formal", en Llobera, Josep R. (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.

Vargas, María E.

1994 *Educación e ideología: constitución de una categoría de intermediarios en las comunicación. El caso de los maestros bilingües tarascos, 1964-1982*, México, CIESAS.

Varios autores

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, México, CP/ENAH.

Villoro, Luis

1998 *El estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM.

Weber, Max

1975 "Valor y racionalidad", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

1994 *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

Una aproximación teórica a James C. Scott

Mercedes Henríquez y España

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este trabajo se retoman las aportaciones más relevantes de la obra de James C. Scott: los conceptos de las relaciones de poder, la hegemonía, la resistencia y la subordinación, los cuales aparecen plasmados en su libro más relevante, Los dominados y el arte de la resistencia, a fin de insistir, con base en el modelo expuesto por el doctor Manuel Gándara para el análisis del conocimiento, en las contradicciones intrínsecas a los planteamientos de Scott, todo ello según la teoría de que el conocimiento es falible pero perfectible.*

ABSTRACT: *James C. Scott's most outstanding contributions in his works are: power relations, hegemony, resistance and subordination. These concepts are used in his excellent book: Los dominados y el arte de la resistencia, and I of insist that I was based in doctor Manuel Gándara's Understanding Analysis Model, in the intrinsic contradictions to such statements given by Scott, and in accordance to the theory that understanding is subject to error (is fallible), but can be improved (is perfectible).*

PALABRAS CLAVE: *hegemonía, poder, epistemología, falibilismo*

NOTAS INTRODUCTORIAS

Este texto está basado en la obra de James C. Scott *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* [1990]. James C. Scott es profesor y director del programa de estudios agrarios en la Universidad de Yale.

Entre las obras de Scott están *Agrarian Studies: Synthetic Work at the Cutting Edge, Political Ideology in Malaysia; Reality and the Beliefs of and Elite, Comparative Political Corruption* (1972), *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South-East Asia* (1976), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia* (1985), *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (1997), *The Countryside in the Age of the Modern State: Political Histories of Rural America* (2001), y *Presidents, Parties and the State: A Party System Perspective On Democratic Regulatory Choice, 1884-1936* (2002).

Los dominados y el arte de la resistencia es quizá la obra que mayor relevancia ha cobrado en el ámbito internacional y, hasta ahora, la única obra de Scott traducida al español.

A lo largo de su vida profesional, Scott ha intentado contestar a algunas de las siguientes preguntas: ¿cómo sobrevive la gente oprimida bajo regímenes represivos?, ¿qué hace posible las revoluciones? o, en un momento en que los gobiernos han llegado a ser tan eficaces para controlar el comportamiento de los gobernados, ¿es la resistencia un acto significativo?

Trabajando a través de las disciplinas de la ciencia política, de la antropología, de la ecología y de los estudios culturales, Scott expresa su convicción de que

[...] la única manera de aflojar el apretón casi hegemónico de las disciplinas separadas, en cuanto a cómo se enmarcan y se contestan las preguntas, es concentrarse en temas significativos para varias disciplinas [Scott, 1990].

En *Los dominados y el arte de la resistencia*, Scott recuerda su investigación en Malasia, pero ya no se enfoca en las formas cotidianas de la resistencia campesina, como lo hizo en *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia*, sino en la construcción de los discursos dentro de las relaciones sociales de clase. El autor afirma que en su trabajo de campo le llamaron la atención las contradicciones que se dan entre el planteamiento de la gente pobre cuando está frente a los ricos y cuando está a espaldas de ellos. Así, provocó situaciones en las que hubiera solamente pobres, una mezcla de ricos y pobres, o bien, ricos solos. Con este método de triangulación inició sus reflexiones en torno al discurso oculto y al discurso público de las clases sociales en las relaciones de poder marcadas por la esclavitud, la servidumbre y la subordinación de castas. Estas formas de dominación, agrega, consisten en la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, de los bienes y de los servicios de una población subordinada.

Las posiciones de inferioridad y superioridad son reconocidas en ritos y procedimientos que regulan los contactos públicos entre los distintos rangos. La sociedad es un sistema relacional de diferencias en el que se dan una serie de campos, cada uno con reglas de juego particulares: todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir, estructuras de diferencias que sólo es posible comprender en verdad si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad. Dicho principio no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado que, por lo mismo, varían según los lugares y los momentos.

Esta estructura, entonces, no es inmutable, y describe una continuidad (*continuum*) con un estado de posiciones sociales que permite fundamentar un análisis de la conservación y de la transformación de la estructura de distribución de las propiedades actuantes y, con ello, del espacio social. Esto pretende transmitir el autor cuando describe el espacio social como un campo, es decir, a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de ese modo a conservar o a transformar su estructura.

En estas prácticas sociales se niega el derecho de los dominados a responder, de tal forma que la humillación y la ofensa quedan sin respuesta, al menos en el ámbito público. De esta forma se generan los discursos ocultos de los dominados, como una crítica que se realiza a espaldas de los poderosos. El discurso oculto se hace expreso aunque la crítica esté disfrazada de chisme, de rumor, de representaciones teatrales, etcétera.

Este trabajo está organizado en tres partes: en la primera, se intentará definir el área valorativa, en la segunda el área epistemológica-metodológica, y en la tercera el área ontológica.¹

¹ La organización de este trabajo, así como el análisis de las posiciones teóricas, está basado en las propuestas de Manuel Gándara Vázquez, doctor en arqueología por la ENAH, México. En *El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social*, el doctor Gándara intenta contestar primordialmente a la pregunta ¿cuándo podemos decir que una teoría ha sido refutada (“rechazada” o “superada”)?, o inclusive, ¿podemos decir que una teoría ha quedado refutada? Según Gándara, para algunos autores tal pregunta carece de sentido, puesto que: a) no es posible evaluar teorías; b) la pregunta no tiene sentido, dado que “todo se vale”. No obstante, afirma que hay consecuencias considerables que se desprenden de estas respuestas, tanto en términos directamente científicos como en torno a sus consecuencias políticas y éticas más amplias. Para contestar a la pregunta inicial, el doctor Gándara comienza por clarificar el sentido del término “teoría”, como un complejo de creencias, supuestos y enunciados que orientan la producción de teorías sustantivas. Algunos autores le llaman a esto “paradigma” (como Kuhn) y otros “programa de investigación” (Lakatos); por su parte, Gándara lo denomina “posición teórica”. En términos gandarianos, podemos definir una teoría sustantiva como: a) un conjunto de enunciados sistemáticamente relacionados, b) que incluye un principio general tipo-ley, c) que es refutable en principio, y d) que se propone para explicar/comprender un fenómeno o proceso. Por su parte, una posición teórica es: a) un conjunto de supuestos valorativos, ontológicos y epistemológico-metodológicos, b) dichos supuestos guían el trabajo de una comunidad académica particular, c) dichos supuestos permiten la generación y el desarrollo de teorías sustantivas, y d) algunas de estas teorías sustantivas cumplen un papel especial en la socialización de nuevos miembros de la comunidad, al ser consideradas como ejemplos a seguir cuando se aplica la

ÁREA VALORATIVA

En términos generales, el objetivo de Scott consiste en:

[...] mostrar cómo podríamos mejorar nuestra lectura, interpretación y comprensión de la conducta política, muchas veces casi inaprensible, de los grupos subordinados. ¿Cómo podemos estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados con frecuencia a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando éstos, a su vez, entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder? Si aceptáramos todo esto literalmente, correríamos el riesgo de confundir lo que tal vez sea sólo una táctica con toda la estructura de las relaciones de poder. Mi propósito es otro: trato de darle sentido a un estudio diferente del poder que descubre contradicciones, tensiones y posibilidades inmanentes. Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no pueden expresarse abiertamente. Comparando el discurso oculto de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder [*ibid.*:21].

Scott considera que la comparación de estos discursos es relevante para comprender las convulsiones que agitan violentamente las sociedades humanas:

La idea de un discurso oculto nos ayuda a entender esos raros momentos de intensidad política en que, con mucha frecuencia por primera vez en la historia, el discurso oculto se expresa pública y explícitamente en la cara del poder [*ibid.*:22].

El objetivo de este artículo, al analizar *Los dominados y el arte de la resistencia*, es similar al del autor original, sólo que en este caso, además de entender las

posición teórica. Finalmente, en la propuesta del doctor Gándara podemos distinguir tres principales áreas dentro de la posición teórica: el área valorativa, el área ontológica y el área epistemológico-metodológica. Estas tres áreas, compuestas tanto por supuestos como por formulaciones explícitas, se combinan en algunos casos para generar teorías sustantivas, algunas de las cuales pueden convertirse en ejemplares. En el área valorativa define el “para qué” de la posición, y en ella se establece la justificación (ética y política) de la investigación. En el área ontológica se determina qué se estudia, y en ella se encuentran los supuestos sobre cómo es la realidad a estudiar (por ejemplo, si es material, ideal o mixta), de qué tipo de unidades se compone, si está sujeta o no a leyes causales, si está jerarquizada, etcétera. Por fin, en el área epistemológico-metodológica se propone indagar cómo debe estudiarse aquello que se definió en el área ontológica, a fin de cumplir los objetivos cognitivos establecidos en el área valorativa.

relaciones de poder, la hegemonía, la resistencia y la subordinación (aportaciones que consideramos muy relevantes en el planteamiento básico de Scott), se tratará de insistir en las contradicciones analíticas intrínsecas a dichos planteamientos, con apoyo en la teoría de que el conocimiento es falible pero perfectible. Junto a Scott, en este artículo se tratará de hacer un aporte, por mínimo que sea, a la explicación del surgimiento (que en ocasiones parece intempestivo) de las manifestaciones sociales violentas conocidas como “revoluciones”, que tanto desangran y enlutan a naciones enteras. El objetivo de esto sería, en un futuro ideal, evitar que el descontento producido por dichas relaciones de poder derive en acontecimientos nefastos como los antes mencionados.

Empezaremos el estudio de los planteamientos de Scott con la exposición del tipo de conocimiento que desea producir, para lo cual me parece muy representativa la siguiente cita:

A pesar de que hemos evitado deliberadamente el uso del término verdad² para caracterizar el discurso oculto, resulta demasiado obvio que tanto el hablante como aquellos que comparten su condición viven generalmente la declaración explícita del discurso oculto ante la cara del poder como un momento en el cual, en lugar de las ambigüedades y las mentiras, se expresa finalmente la verdad. Si algún sentido posmoderno de lo tenue que puede ser cualquier pretensión de tener la verdad nos impide usar el término, ciertamente no debería impedirnos reconocer, como Vaclav Havel, que quienes se atreven a dar ese paso lo viven como un momento de verdad y de autenticidad personal [*ibid.*:245 y s].

Esta posición scottiana, como él mismo reconoce, está íntimamente relacionada con la sostenida por Foucault, cuando éste dice:

La función de ‘decir la verdad’ no debe adoptar la forma de ley, sería asimismo vano creer que la verdad reside en pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea de decir la verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder, salvo imponiendo el silencio de la servidumbre [Foucault, 1991:25].

En la *Microfísica del poder*, Foucault afirma:

Por “verdad” debe entenderse un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados [...] la “verdad” está ligada circularmente a los

² Volveremos sobre el concepto de *verdad* de Scott en las áreas epistemológica y ontológica.

sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los defectos de poder que induce y que la acompañan. “Régimen de la verdad” [Foucault, 1979:199].

En esta concepción del término *verdad* resulta evidente la conexión lineal entre los acontecimientos, a la vez que la evolución teleológica de categorías humanas universales se desmorona ante una historia de rupturas, de discontinuidades, de la desintegración de su sentido trascendente. Una historia que deja, pues, de ser historia, que sólo es simple expresión de una “voluntad de poder circunstancialmente desplegada hacia un sujeto plenamente objetivado” [Foucault, 1991:56]. Por lo mismo, si queda algo por hacer al historiador, será la articulación de medios y datos para conseguir unos resultados propuestos como probables, que sirvan para desmontar los mecanismos disciplinares de identificación, clasificación y procesamiento de los integrantes de unas sociedades humanas encerradas en sus propios discursos.

Por lo antes mencionado, *Los dominados y el arte de la resistencia* comparte con el postmodernismo y con la hermenéutica la convicción y la afirmación de que no existen ni un elemento social ni una posición analítica desde la cual se pueda determinar la veracidad de un texto o discurso,³ ya que la concepción de Scott de la realidad es como un producto cultural, como una entidad no preexistente al proceso social de creación y captación simbólica de la misma. Por ello su objetivo es describir, interpretar y comprender, no explicar los fenómenos sociales.

La historia de discontinuidades propuesta por Scott se contrapone a las áreas valorativa y epistémico-metodológica de la posición expuesta en este artículo, la cual se identifica más bien con la historia social y con las ideas expresadas por Gándara en lo que se refiere a la arqueología social iberoamericana y posprocesual: una sociedad no sólo debe ser conocida o entendida, sino que el objetivo debería ser transformarla, sobre todo si, como lo expresa Gándara:

En la realidad social se presentan fenómenos de asimetría y explotación que no sólo producen calidades de vida diferentes a miembros de segmentos de clases distintas sino que, en el proceso, atentan contra el propio ámbito natural de la actividad humana, como consecuencia de la lógica de explotación del capitalismo [Gándara, 1990:13].

³ “Bajo la visión postmoderna se desconfiaba de las visiones totalizadoras [...] la gran historia se disuelve en muchas micro historias. El objeto no es ya tanto la verdad como la verosimilitud” [Ramírez, 1986:21].

Desde esta lógica, se parte de una teoría en que “La explicación de la historia es una de las precondiciones de la modificación del presente y la predicción del futuro”. A lo cual agrega:

Al plantearse como objetivo cognitivo central la explicación [...] se puede contribuir a dilucidar los procesos que desembocan en la situación actual; y su motivación es, a la vez, ético-política y científica, ya que se pretende que el conocimiento generado no sólo nos proporcione una mejor comprensión de la trayectoria humana, sino que puede ser un factor en la comprensión del presente. A lo que es necesario agregar que mi concepción de la particularidad de la investigación histórica no supone una línea demarcatoria del objeto de estudio de la disciplina respecto a otras ciencias sociales ni en sus dimensiones estructurales ni históricas. Por lo que se convierten en materia de investigación concreta y de formalización teórica muchos problemas rigurosamente contemporáneos [*ibid.*].

ÁREA METODOLÓGICA Y EPISTEMOLÓGICA

Una de las aportaciones más valiosas de Scott en el libro analizado es su concepción de que la resistencia está inmersa en la cotidianidad de las relaciones en la sociedad campesina, y que ésta se mueve a través de redes de complicidad y solidaridad en formas ocultas. En este sentido también se relaciona con Foucault, cuando éste dice:

[...] que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales [Foucault, 1992:171].

Esta posición se ve reforzada por las afirmaciones de Moore, en cuanto que:

[...] la sociedad es un amplio cuerpo social de habitantes de un territorio específico que tienen un sentimiento de identidad común, viven bajo un conjunto de acuerdos sociales distintivos y lo hacen con un grado de conflicto que siempre está cerca de la guerra civil [Moore, 1990:25].

Estas formas ocultas de las que habla Scott son las armas de los débiles en tiempos desfavorables en cuanto a la correlación de fuerzas. Se trata de actos cotidianos, realizados en forma individual y no premeditados, que carecen de bandera y dirigencia organizada, y están dirigidos en contra de los que buscan imponerles trabajo, alimentos, impuestos, rentas e intereses. Sus objetivos son inmediatos y, en general, buscan bienes concretos como el descanso o el alimento. Estas formas de resistencia cotidiana evaden a toda costa la confrontación directa con la autoridad y se quedan cortas respecto de lo que podría ser un desafío colectivo abierto.

La propuesta de Scott es, por tanto, investigar lo que él llama el *continuum* de la resistencia. En otras palabras, hasta ahora la investigación de los movimientos campesinos ha estado enfocada en los momentos de crisis o de convulsiones sociales, que por lo regular son temporalmente cortos, con desenlaces que a menudo resultan inconvenientes para los campesinos, ya sea por la represión o por las traiciones a sus ideales cuando triunfan las revoluciones. Según Scott, la resistencia que se manifiesta de forma abierta durante la rebelión debería ser estudiada en los momentos de calma aparente. Esta premisa se sustenta al comprobarse que la resistencia se gesta en procesos de larga duración. Estos momentos incluyen los de calma social aparente y los de conflictos armados. Si estudiamos la resistencia como un *continuum*, abriríamos la puerta a la comprensión más profunda de las rebeliones. En este aspecto también resaltan las similitudes con lo expresado por Foucault:

La obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados[...] la relación de dominación tiene tanto de “relación” como el lugar en que se ejerce tiene de no lugar. Por eso precisamente en cada momento de la historia, se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos [...] Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia. Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil. La regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación [Foucault, 1979:17 y s].

Así, para Scott, las relaciones entre dominados y dominadores se asemejan a una “puesta en escena teatral” (heurística), y por ello habla del “dentro y fuera de escena”, del disfraz, del poder y actuación. Según el autor, las exigencias

teatrales que generalmente se imponen en las situaciones de dominación producen un discurso público que corresponde mucho a la apariencia que quiere dar el grupo dominante. El dominador nunca controla totalmente la escena, pero por lo general logra imponer sus deseos. A corto plazo, al subordinado le conviene actuar de una manera más o menos verosímil, usando los parlamentos y haciendo los gestos que, él sabe, se espera que él haga. De esto resulta que —excepto en casos de crisis— el discurso público es sistemáticamente desviado hacia el libreto, el discurso, que es representado por los dominadores.

Estas formas “brechtianas”⁴ de lucha de clases tienen ciertas características comunes, por ejemplo, el uso de entendimientos implícitos y redes informales; también representan una forma de autoayuda. Tales formas de resistencia son frecuentemente más significativas y efectivas, como ya se apuntó, a través de periodos de larga duración.

Con base en lo anterior podemos afirmar que para Scott el conocimiento es posible, es doxástico, ya que considera que para conocer las relaciones de poder debemos tener un estado de creencia sobre cómo se estructuran éstas.

Es escéptico y particularista, pues para él no hay una sola verdad, sino que ésta depende de la percepción o de la posición social de cada cual. Intenta responder a la pregunta “¿qué significa?”, es decir, interpretar.

Es idealista subjetivo, ya que piensa que aun cuando las relaciones de poder no se dan conforme a los enunciados aceptados tradicionalmente, sí se dan conforme a una lógica que rompe con la interpretación de los anteriores estándares de observación.

Es constructivista en cuanto a que, para él, la realidad es producto de la práctica social: lenguaje, gestos, canciones, etcétera, y en que los elementos simbólicos requieren un soporte material (código) y ser externos. En la medida en que están materializados y se hacen colectivos, estos elementos tienen propiedades que los hacen diferenciables para un tiempo *t*, y en principio son independientes.

⁴ Las formas o herramientas brechtianas nos capacitan para distanciarnos y prever las consecuencias al escoger ente distintas acciones, tratando de comprender los mecanismos en que se basa nuestro comportamiento. La capacidad de escribir la verdad se ve “[...] dañada por la acción de fuerzas políticas hostiles a la crítica social; el intelectual, para vencer las dificultades, tendrá que dar muestras de las cinco virtudes brechtianas: el valor de expresar la verdad, la perspicacia de reconocerla, el arte de hacerla manejable como un arma, el criterio de escoger a aquellos en cuyas manos ella se haga eficaz, y la astucia para difundirla ampliamente” [Navarro, 2001, en www.habanaelegante.com/Winter2001/Verbosa.html].

Su punto de vista es *émico*, ya que parte del nativo. El razonamiento de Scott puede resumirse como sigue:

Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista [Scott, 1990:26].

Es decir que, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara.

Las técnicas de obtención y análisis de datos del autor son: historia oral, observación, literatura, narraciones y documentos, a partir de los que realiza una crítica de la calidad, credibilidad y representatividad de los datos partiendo de su objetivo de estudio.

Compartimos con Scott la idea de que el conocimiento es *nómico*, pero diferimos en cuanto a su afirmación de que la verdad es algo personal, ya que, como diría Gándara, “para que algo sea una teoría tiene que tener principios generales del tipo de una ley, que establecen relaciones causales entre variables, conjuntos o sistemas de variables”. Nuestro punto de vista también falsacionista, ya que no es posible confirmar teorías, sino solamente intentar refutarlas. Estas teorías se producen procurando explicar/comprender un fenómeno.

Además, como Gándara, nuestra posición es materialista marxista, gnóstica:

[...] la realidad es cognoscible; dialéctica: el conocimiento es producto de la acción transformadora sobre el mundo, y es siempre dinámico; social: el sujeto que conoce es producto de su sociedad; histórica: el sujeto y la realidad están en continuo cambio, y el proceso de conocimiento está limitado por el contexto histórico; se sostiene una noción de la verdad como correspondencia, cuyo criterio es la praxis; y una posición no-fundamentalista, falibilista en torno al estatuto del conocimiento: el conocimiento es falible, pero perfectible. Esta posición se identifica con una metodología falsacionista, de corte metodológico sofisticado (al estilo lakatosiano), en que no hay refutación sin una alternativa que mejore lo que refuta, y para la cual el cambio científico es, al menor a escala mayor, sujeto de crecimiento vía la crítica racional [Gándara, 1993:17].

ÁREA ONTOLÓGICA

La atención de Scott se centra en la lucha ideológica dentro de un pueblo, que no es meramente una lucha por el trabajo, los ingresos, los derechos de propiedad,

por granos o por dinero. Más bien se trata de una lucha por la apropiación de los símbolos, sobre la definición de la justicia, una lucha sobre cómo han de entenderse el pasado y el presente, una lucha para identificar las causas y asignar las culpas, un esfuerzo continuo por otorgar sentido a la historia local.

Scott afirma en la introducción de su libro que uno de los autores en que basó su planteamiento teórico es Pierre Bourdieu:

La actividad pública entre los dominadores y los dominados es en parte una especie de cuadro escenográfico del poder que simboliza la jerarquía: ‘Como Pierre Bourdieu señala, el poder se ha infiltrado en la representación: Las concesiones de cortesía implican siempre concesiones políticas [...] los impuestos simbólicos que deben pagar los individuos’ [Scott, 1990:74].

Por ello considero necesario precisar algunos puntos significativos del pensamiento de Bourdieu, en cuya obra tiene una particular importancia el concepto de “capital simbólico”:

El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas ‘expectativas colectivas’, socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico [Bourdieu, 1997:171 y s].

El capital simbólico (Bourdieu pone como ejemplo, entre otros, el “honor” en las sociedades mediterráneas) sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor [*ibid.*:108]. Es decir, no tiene una existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el conocimiento, por parte de los demás, de un poder que se le concede a ese valor. Para que ese reconocimiento se produzca tiene que haber un consenso social sobre el valor del valor, por decirlo de algún modo.

Bourdieu se manifiesta en varios momentos de la obra en contra de las teorías de la acción humana como “interés”, lo que él explica como una aplicación abusiva de las reglas de un campo determinado, el “económico”, a otros distintos. Esa noción de “interés” implicaría una acción basada siempre en el cálculo, es decir, consciente. Bourdieu tiene su propia propuesta:

La teoría de la acción que propongo (con la noción de *habitus*) equivale a decir que la mayor parte de las acciones humanas tienen como principio algo

absolutamente distinto de la intención, es decir disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin sin que quepa plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin [*ibid.*:46].

Bordieu propone el ejemplo del “juego”, en el que los jugadores, una vez que han interiorizado sus reglas, actúan conforme a ellas sin reflexionar sobre ellas ni cuestionárselas. De alguna forma, se ponen al servicio del mismo juego.

Considero que el propósito final de Bordieu sería la deducción de las reglas del juego partiendo de las acciones observables de los jugadores. El historiador tendría que determinar primero que tras ciertas acciones se esconde algún tipo de juego; tendría que establecer quiénes están jugando; cuál es el espacio en que se desarrolla ese posible juego (campo) y, una vez establecidas todas estas cosas, deducir de las acciones qué tipo de juego están practicando. El juego es el conjunto de todo: acciones posibles, reglas, jugadores, beneficios que se obtienen, estrategias para conseguirlos, terreno, etcétera.

Otro de los planteamientos teóricos de Scott, que pienso debemos cuestionar, es su autopostulación como estructuralista, ya que en el siguiente apartado afirma que:

El aire de familia estructural es un pilar analítico fundamental de mi propuesta. En otras palabras, no intentaré hacer declaraciones “esencialistas” acerca de las características inmutables de los esclavos, de los siervos, de los intocables, de las razas colonizadas o subyugadas. Pero sí quiero afirmar que, si todos los demás elementos son iguales, existen estructuras similares de dominación que tienden a provocar respuestas y formas de resistencia muy parecidas entre sí. Mi análisis, por lo tanto, no considera diferencias y condiciones específicas que a otros les parecerían esenciales para tener una visión más amplia. No sólo ignoro las enormes diferencias entre cada forma de subordinación, sino también la gran singularidad de cada caso en una forma dada [Scott, 1990:21].

Con base en esta afirmación podríamos creer que Scott se encuentra dentro de la tradición estructuralista; sin embargo, en otra parte de su obra, en sus mismas afirmaciones, se advierte una contradicción, cuando precisa:

Es obvio, por las estructuras que escogí explorar, que privilegio las cuestiones relacionadas con la dignidad y la autonomía, las cuales en general han sido consideradas como secundarias en la explotación material [*ibid.*:20].

Yo postulo que a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas. El sentido de estas apariencias sólo se podrá conocer si las comparamos con el discurso subordinado en situaciones ajenas a la relación de poder. Puesto que oculta a la vigilancia directa es como mejor se desarrolla la resistencia ideológica, será necesario que examinemos los puntos sociales donde puede surgir esa resistencia [*ibid.*:21].

Según mi opinión, estas afirmaciones se traducen en una concepción de la realidad individualista, idealista subjetiva y como producto cultural, como entidad no preexistente al proceso social de creación y captación simbólica de la misma (historia cultural).⁵ La consecuencia inmediata sería la consideración de la verdad como expresión de prácticas sociales concretas dotadoras de sentido de una realidad cuyo significado (hermenéutica), indeterminado apriorísticamente, sólo se produce por medio de dichas prácticas y dentro de un consenso [Rorty, 1996:28].

⁵ Por lo que atañe a la “nueva historia cultural”, esta corriente historiográfica surge de un doble intento de superación. De la historia de la cultura tradicional —“historia intelectual”— por una parte, y de los modelos macroestructurales de la historia de las mentalidades, según la Escuela de los “Annales”, por otra. El trabajo de Roger Chartier expresa mejor la nueva perspectiva. En un libro que recuerda a Foucault, *El mundo como representación. Historia cultural: sobre práctica y representación*, Chartier alude a una historia encaminada hacia los procedimientos reguladores de la producción de significado. Convirtiendo los textos en mediatizadores discursivos de las prácticas sociales concretas desde las que aquéllos cobran vida, predica que “las obras, en efecto, tienen un sentido estable, universal fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y los motivos que les dan su estructura y las competencias y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas” [Chartier, 1995:xi]. Esta historia se asienta en un marco, decididamente hermenéutico-fenomenológico. Gándara hace una afirmación en cuanto a la arqueología postprocesual (aplicable a la historia postprocesual) que se puede referir a Scott: “Lo único que finalmente interesa son las significaciones. Estas significaciones podrán tener soportes materiales, cuya existencia no solamente se reconoce sino que es el objeto de estudio, pero lo crucial es que las significaciones son siempre significaciones ‘para alguien’. Ello asume y privilegia el papel del sujeto como constructor del mundo e, indirectamente, una postura idealista subjetiva [...] se tienden a ubicar solamente secuencias —típicamente accidentales o contextuales— de acciones, sin necesariamente comprometerse causalmente, privilegiando las ideas sobre los factores materiales” [1993:16]. Para Scott, todo puede ser causa de todo, dependiendo del ángulo desde el que se vea.

Al respecto Moore señala:

No siempre las condiciones de vida negativas como la injusticia y la opresión van a provocar respuestas colectivas similares entre los grupos sociales, sino que es la percepción y la significación que se le otorga a estas condiciones lo que orienta las respuestas [Moore *apud* Rorty, en *ibid.*].

Así, la realidad queda convertida en discurso social. Y éste es un espacio enunciativo configurador y habilitador de un objeto emergente de la nada [Foucault, 1987:57]. Un discurso que en sí se pluraliza sin medida ni valoración en las prácticas que lo generan y donde el sujeto ya no se realiza mediante disolución del otro en el mismo, sino en la ilimitada dispersión que deja a los demás ser lo que son. El pensamiento deja, pues, de ser un neutralizador absoluto de la diferencia en la unidad, para operar como organizador fenomenológico-hermenéutico del diálogo infinito con el otro [Gadamer, 1998:143].

Se privilegia, de esta manera, en nombre del “giro lingüístico”, el análisis del discurso sobre cualquier otro tipo de divagaciones relativas a un mundo social material exterior al mismo. Mediante la identificación que establece entre realidad humana y universo simbólico que la configura, se culmina en un estricto reduccionismo cultural de lo social, que no permite las viejas distinciones entre historia de las mentalidades e historia socio-estructural.

Para Scott hay un papel previamente determinado según el lugar que ocupen dominadores y dominados en la sociedad. Cada uno de estos asume las reglas que constituyen, regulan y le dan sentido a las acciones individuales. Es decir, que el juego precede al jugador y a la jugada, y en este sentido, considero que Scott se ubica en la caja superior derecha de la clasificación de Hollis (juegos) y no en la superior izquierda. Scott busca la comprensión, no la explicación.

TEORÍAS SUSTANTIVAS

Scott esboza lo que para él pueden ser algunos ejemplos de estas formas de resistencia cotidiana: se dividen en actos lingüísticos y boicots individuales a la autoridad. Se trata de mostrar qué tan importantes, ricas y complejas pueden ser las relaciones locales de clase y qué podemos aprender nosotros de un análisis que no se centra en el Estado, las organizaciones formales, la protesta abierta o los conflictos en escala nacional.

Podríamos imaginar, en este contexto, situaciones que van desde el diálogo entre amigos de rango social y poder similares, por un lado, hasta el campo de

concentración, por el otro, en el cual el discurso público de la víctima está marcado por el miedo a la muerte. Entre estos extremos se encuentra la gran mayoría de casos de subordinación sistemática. De este planteamiento podemos deducir dos teorías sustantivas intrínsecamente contradictorias:

1. Todo es resistencia. Los hombres al ser libres resisten al poder siempre, en forma cotidiana, abierta u oculta y, por lo tanto, generan una lucha eficaz contra el poder.
2. Pero la resistencia está desprovista de proyectos políticos, no conduce a cambios, ya que también la dominación existirá siempre, por lo que las revoluciones son ineficaces. Esto tiene que ver con la naturaleza de lo social, que siempre se impone, hay "algo", que Scott no analiza, que impone este carácter de dominación.

Es decir, Scott critica un concepto de hegemonía, pero no responde las siguientes preguntas: ¿Por qué los dominantes imponen sus condiciones a los dominados? ¿Por qué tienen la fuerza de hacerlo y en qué reside esa fuerza? ¿Tiene esa fuerza un origen divino? ¿Se encuentra en la naturaleza? ¿Por ello los dominados deben aceptar su situación como algo inamovible? ¿Por ello sus esfuerzos son ineficaces y siempre lo serán?

Es decir, Scott le otorga una gran importancia a la libertad individual (postmodernismo):

Un reciente desarrollo en la Psicología social llamado la teoría de la reactancia recurre abundantemente a los hallazgos de la teoría clásica de la agresión. Pero en vez de fundarse, como dicha teoría de la agresión, en los impulsos instintivos, parte de la premisa de que hay un deseo humano de libertad y autonomía que, cuando se ve amenazado por el uso de la fuerza, lleva a una reacción de oposición [...] Es muy improbable que el uso de la máscara cambie notablemente el rostro del subordinado, a menos que éste considere el acto como el resultado de una elección más o menos libre. Y, si ése es el caso, hay más posibilidades de que el rostro detrás de la máscara tienda, como reacción, a diferenciarse de la máscara en vez de parecerse a ella. En otras palabras, mientras más grandes sean las razones extrínsecas que determinan nuestra acción [...] menos necesidad tenemos de darnos razones satisfactorias para explicarnos nuestra conducta [Scott, 1990:138 y s].

Sobre el voluntarismo, el autor afirma:

Quién será el primero en declarar abiertamente el discurso oculto y exactamente cómo y cuándo lo hará son cuestiones que rebasan con mucho el alcance de las técnicas de las ciencias sociales. Tras tomar en cuenta todos los factores estructurales que pueden contribuir a la comprensión de este problema, siempre quedará un residuo significativo e irrecuperable al voluntarismo. Las conductas caprichosas, las circunstancias personales y la socialización individual hacen posible que, en una misma situación, sean factibles muy diversas respuestas a la subordinación sistemática [*ibid.*:255 y s].

Sin embargo, en contradicción con sus anteriores afirmaciones de libertad individual (1ª teoría sustantiva), también afirma que el discurso público, gracias a su tendencia acomodaticia, casi siempre ofrecerá pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes, de la hegemonía del discurso dominante (2ª teoría sustantiva). Los efectos de las relaciones de poder se manifiestan con mayor claridad precisamente en este ámbito público; por ello, lo más probable es que cualquier análisis basado exclusivamente en el discurso público llegue a la conclusión de que los grupos subordinados aceptan los términos de su subordinación y que participan voluntariamente —e incluso con entusiasmo— en esa subordinación.

Scott expresa:

Quién puede dudar que la situación real de los grupos subordinados a lo largo de la historia ha siempre tenido el aspecto, bastante verosímil, de algo 'dado' e inmutable. Si un argumento como éste es plausible en el caso de la clase obrera contemporánea, que cuenta con derechos políticos y conoce los movimientos de tendencia revolucionaria, para no mencionar las revoluciones de verdad, históricamente debería ser aún más cierto, y de manera contundente, para los esclavos, los siervos, los campesinos y los intocables [*ibid.*:102].

Puesto que los levantamientos de esclavos y de campesinos son muy frecuentes y fracasan casi siempre, se puede argumentar con bastante razón que cualquier mala interpretación de la realidad que prevaleciera sería más esperanzadora de lo debido [*ibid.*:109].

En otras palabras, Scott manifiesta, en términos optimistas, que los individuos tienen la aspiración de superar su dependencia, lo cual es bueno, correcto y natural, y en ello reside la libertad; pero es pesimista, cuando agrega que no hay esperanza ni posibilidad de superar esa dependencia, ya que esta aspiración sólo se cumple en el individuo, porque la naturaleza de la sociedad no permite

esa aspiración de libertad: el individuo no es socialmente libre. Esto genera una contradicción intrínseca entre las aspiraciones de libertad (libre albedrío) y la posibilidad de alcanzarlas (causalidad): existe una voluntad de subordinación de los dominados. Se entra en un círculo vicioso, ya que siguen resistiendo aunque no exista posibilidad de superar su subordinación.

Esta postura de Scott va en contra de todos mis valores derivados de los heredados del marxismo: “Destacando el contenido de clase como central, a las que agregaría cuestiones de género, de identidad étnica, e incluso de grupo de edad, etcétera” [Gándara, 1993]. Es decir, que a mí, como a Gándara, no me interesa que cada cual escriba la historia que mejor le convenga, sino recuperar la historia real, y de ella los elementos que permitan planificar un mundo mejor, y no solamente imaginado por sectas o facciones, por así convenir ahora a objetivos tácticos de lucha.

Pero, además, Scott comenta:

El problema que el partido político y su intelligentsia [*sic*] esperan resolver, es que la clase obrera en el sistema capitalista está empeñada en una lucha concreta de consecuencias revolucionarias, pero que, a causa de encontrarse prisionera del pensamiento social hegemónico, es incapaz de sacar conclusiones revolucionarias de sus actos [Scott, 1990:116].

Y, después agrega:

Así como se podría decir que el análisis tradicional marxista le da prioridad a la apropiación de la plusvalía como espacio social de la explotación y la resistencia, este análisis nuestro le da prioridad a la experiencia social de los ultrajes, el control, la sumisión, el respeto forzado y el castigo [...] la resistencia surge no sólo de la apropiación material sino de la sistemática humillación personal que caracteriza la explotación [*ibid.*:140 y s].

Es decir, que para reforzar su posición individualista y socialmente pesimista, Scott critica a la teoría del poder marxista. Registra un elemento importante para el análisis de las relaciones de poder, pero, como es claro (incluso para él mismo), no considera la base, las relaciones de explotación, no explica conceptos como clase, grupo social, modos de producción, acceso a los medios de producción, entre otros; descubre las necesidades de resistencia y dominación, pero no explica las condiciones de superación. La resistencia es una relación estructural, las reglas son inmanentes, los actores no pueden cambiarlas. El marxismo, en cambio, reconoce además de las significaciones, que la libertad está en la praxis y que la

relación dominantes-dominados es histórica y no estructural. Se vuelve estructural con la aparición de las clases, por lo que el proceso puede cambiar si las estructuras cambian por condición histórica: si se elimina el poder se elimina la resistencia.

En este sentido, y al contrario de Scott, mi posición es como la de Gándara, heredada del marxismo: materialista, dialéctica y realista; también pensamos en:

[...] lo social como una totalidad, pero una totalidad jerarquizada con una eficacia causal que, en general, debe ubicarse en las bases materiales de la vida, y en particular, en la forma en que las relaciones sociales de producción se organizan a partir de formas de la propiedad [...] se entiende que hay niveles de autonomía relativa y formas diversas en que la prioridad de lo material se expresa, pero se insiste en que la jerarquía existe —de otra manera, los programas políticos no hubieran estado siempre orientados a, por principio tomar el poder para precisamente modificar las reglas de propiedad y a partir de ellas crear una sociedad nueva [Gándara, 1993:15].

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Resumiendo el análisis de la posición de Scott, podemos afirmar que es un autor ecléctico, porque conjuga posiciones hermenéuticas, de la Escuela de los Annales, de historia cultural y del postmodernismo, principalmente.

En cuanto a nuestra evaluación de su posición, considero muy valiosa y renovadora su visión de las relaciones de poder, pero a diferencia de Scott, consideramos que, aun cuando la historia esté plenamente inmersa en los terrenos inestables y cambiantes del lenguaje, ésta no debe dar la espalda a la acción, a las prácticas, a los acontecimientos como indicios de los conflictos que realmente acucian al hombre en su situación socio-histórica particular. Además se puede agregar que podríamos ser más ambiciosos en esta estrategia de la confrontación. Un discurso sólo se combate con otro discurso capaz de englobar al otro en sus categorías. Es decir que, aun admitiendo los sesgos subjetivos e ideológicos que toda teoría social conlleva como indica Manuel Cruz:

Entre dos teorías sociales antagónicas, el primer paso (*y sólo el primer paso, apunto yo*) para saber cuál de las dos tiene un valor científico mayor es preguntarse cuál de las dos permite comprender a la otra como fenómeno social y humano y hacer patentes, a través de una crítica inmanente, sus consecuencias y límites [Cruz, 1991:146].

Pero, también, una acción sólo se combate con otra acción; esta última generaría, como respuesta la imposición de un discurso alternativo, cuya relativa, y nunca definitiva superioridad residiese en su capacidad integradora. Sólo así será posible proyectar en la conciencia colectiva mundos diferentes más deseables. ¿Cuál sería ese nuevo marco teórico desde el cual proceder? Su construcción, como lo ha apuntado reiteradamente Gándara, es una tarea pendiente que ha de estar abierta a todo aquello que pueda satisfacer los objetivos planteados, con independencia de su origen intelectual. En tanto aceptemos el fin de los absolutismos de cualquier signo, debe ser una auténtica tarea intertextual en conexión con fines de auténtica naturaleza emancipadora. En este sentido, prescindiendo de prejuicios académicos instrumentalizados políticamente, y desechando toda versión “catequística” y ortodoxa del marxismo, creo que no será una labor estéril, entre muchas otras integrar en ese trabajo heterogéneo una relectura, adaptada a los nuevos tiempos, de la obra de Marx. Pienso que en ella no encontraremos lo que muchos han creído ver hasta ahora: un inútil determinismo metafísico economicista unilineal de raíz hegeliana, sino que se nos develaría un compromiso no dogmático con el problema de la emancipación humana en las sociedades industriales. Un compromiso en virtud de un realismo práctico abierto a las posibilidades concretas que ofrezca cada circunstancia social específica. Al fin y al cabo, una de nuestras tareas esenciales como humanos es la de reivindicar la utopía. Opino que la salud de una sociedad debe basarse en su capacidad para seguir proyectando universos simbólicos renovadores. Se trata, en definitiva, de recuperar la historia y de ir perfilando procesos de transformación social habilitadores de las mayorías silenciosas. La historia debería reconstituirse desde su originaria lucha con el poder; debería ser fundamentalmente utópica. El poder de que habla Scott aspira por naturaleza a la permanencia; la historia, ante todo, debería ser una energía renovadora. Predisposición al cambio.

BIBLIOGRAFÍA

Bordieu, Pierre

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

Chartier, Roger

1995 *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa.

Chavero, Rosalía

1997 *Voces y silencios en la historia, siglos XIX y XX*, México, FCE.

Cruz, Manuel

1991 *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós.

De Certeau, Michel

1993 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

Foucault, Michel

1979 *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

1987 *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI.

1991 *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta.

1992 *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.

Gadamer, H. G.

1998 *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.

Gándara Vázquez, Manuel

1990 "Algunas notas sobre el análisis del conocimiento", en *Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, boletín núm. 22, pp. 5-19.

1993 "El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la Arqueología Social", en *Antropología Americana*, México, 27 de julio, pp. 5-20.

Hollis, Martin

s/f "Systems and functions", en *The Philosophy of Social Science, an Introduction*, Cambridge University Press, pp. 94-114.

Moore, Barrington

1990 *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Navarro, D.

2001 "Sobre los intelectuales y la crítica social en la esfera pública cubana", en *La Habana Elegante*, segunda época, versión electrónica en <http://www.habanaelegante.com/Winter2001/Verbosa.html>.

Ramírez, J. A.

1986 *La polémica de la postmodernidad*, Madrid, Libetarias.

Rorty, Richard

1996 *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

Salmon, Wesley C.

s/f "Scientific Explanation", en *Introduction to the Philosophy of Sciences*, Nueva Jersey, Prentice Hall, pp. 1-103.

Scott, James C.

1990 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era.

1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven y Londres, Yale University Press.

Paradojas de la historia ejidal: El Llanito, Dolores Hidalgo, Guanajuato, 1930-1960¹

Manola Sepúlveda Garza

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El Llanito es un ejido que fue formado en 1932, en un contexto de oposición a la política gubernamental. Por el rechazo de la mayoría de los campesinos beneficiados, durante casi 20 años buena parte de las tierras fue usufructuada por un sector de funcionarios y comerciantes locales, según el esquema clásico de aparcería y subordinación patronal. Estos funcionarios, sin compartir la utopía agrarista, entablaron una larga lucha para que las tierras no fueran arrebatadas por los propietarios privados. En el municipio de Dolores Hidalgo, el ejido como núcleo integrado y usufructuado por quienes trabajan la tierra, fue un proceso que se empezó a dar hasta finales de los años cincuenta.*

ABSTRACT: *El Llanito was an ejido established in 1932, amid a context of opposition against government's politics. Given the rejection of the most part of the benefited farmers, in accordance to the classic scheme of partnership (aparcería) and subordination. These state officials didn't share the notion of agricultural utopia, hence they began a long struggle so that the lands were not snatched by their private owners. In the municipality of Dolores Hidalgo, the idea of the ejido as an integrated nucleus, profited by the the people who work the lands, was born during process beginning at the end of the fifties.*

PALABRAS CLAVE: *ejidos, campesinos, subordinación, comerciantes, propiedad, privatización*

INTRODUCCIÓN

En México, una de las reformas sociales más importantes del siglo xx fue el reparto agrario. Éste surgió a partir del decreto del 6 de enero de 1915, en el que se prevé la restitución de tierras a las comunidades que la habían perdido a partir de la promulgación de las leyes de 1856. El decreto adoptó la forma de compromiso de Estado en el artículo 27 de la Constitución de 1917. Esta ley, que parecía beneficiar más a los campesinos de las comunidades indígenas, se radicalizó en los años

¹ Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre la historia social agraria de Dolores Hidalgo, Guanajuato, en el siglo xx.

treinta, ya que el plan sexenal y el gobierno cardenista también consideraron como sujetos de derecho agrario a los aparceros y a los peones de las haciendas. A estos sectores se les daría la tierra en forma de ejido, pero también tareas económico-productivas para el desarrollo nacional y tareas político-militares para el sustento del nuevo gobierno [Bartra, 1985:52 y s]. Sin anular la propiedad privada, pero sí restringiéndola, el ejido pasaría a ser una célula democrática y productiva, apoyada con infraestructura en forma de créditos, educación, riego y caminos.

Las políticas revolucionarias se concretaron de manera específica en las diversas regiones del país. En el norte de Guanajuato hubo poca participación de los campesinos en lo que conocemos como “movimiento armado de la Revolución” (1910-1917); más bien participaron en lo que podríamos llamar “movimiento armado en contra de la Revolución” o en contra del proyecto político del grupo que ascendía al poder (1926-1940). En efecto, la sociedad regional se opuso a las políticas del nuevo gobierno a través de movimientos sucesivos: el de los cristeros a fines de los años veinte, el de los rebeldes o alzados durante el reparto de tierras cardenista, y el de los sinarquistas al final de los años treinta, y otros movimientos subsecuentes. En ellos la gente se expresó en contra del agrarismo institucionalizado, porque lo percibía como vinculado al anticlericalismo, como acciones que los obligarían a formar parte de las reservas del ejército y a integrarse a la economía de Estado [Bartra, *op. cit.*:55; Meyer, 1974:365-370]. Se luchó contra todos aquéllos que personificaban al gobierno: solicitantes de tierra, promotores agrarios, maestros rurales, etcétera, y defendieron la religión católica, la propiedad privada, la hacienda y el tipo de relaciones semif feudales existentes en esta forma de organización.

Dolores Hidalgo constituyó un centro importante de estos movimientos y de la acción agraria. Como características generales del municipio podemos anotar que, según el censo de 1921, tenía un total de 30 385 habitantes, de los cuales 18.5% vivía en la cabecera municipal y 77% en caseríos dispersos, pertenecientes a haciendas y ranchos.² Para 1930, 86% de la población económicamente activa se dedicaba a las actividades agrícolas y ganaderas, 7.9% a la pequeña industria artesanal, 3.4% al comercio y 1.9% al transporte y otros servicios.³

Como en el resto del país, la población estaba polarizada entre un sector poseedor de la tierra y del capital, y una gran mayoría de peones y aparceros

² *Censo General de Población del Estado de Guanajuato, 1921.*

³ *Censo General de Población del Estado de Guanajuato, 1930.*

analfabetos (82%). Sin embargo, a diferencia de otros municipios del norte del estado (San Diego de la Unión y San Luis de la Paz, por ejemplo), había pocas haciendas gigantescas (Trancas con 26 mil has y Rincón de la Soledad con 11 500 has) y más bien predominaban las fincas de entre mil y 5 mil has, aunque era frecuente que un solo dueño concentrara varios títulos de propiedad. La organización productiva en las fincas seguía basada en las características de las haciendas de antaño: con el trabajo de peones y aparceros se producía maíz, frijol, trigo, chile, fruta y mucho ganado.

Las solicitudes de tierras realizadas en las instancias del gobierno se vieron ligadas a movimientos de tipo político: se iniciaron entre 1923 y 1924 con la revuelta delahuertista y la formación de las primeras Ligas de Comunidades Agrarias; en 1929 se dieron enfrentamientos francos entre cristeros y federales, y entre 1935 y 1936 éstos se generalizaron. Muchas solicitudes registradas en los años treinta fueron trámites realizados por los promotores agrarios, con un mínimo respaldo popular. En efecto, los “luchadores del bien social” pensaban que el solo reparto de las tierras podía sacar de la miseria a los trabajadores del campo; por tal motivo, las solicitudes dotatorias se realizaban con o sin el consentimiento de los campesinos y, además, eran consideradas irrenunciables. Con esta actitud, el ejido era más una obligación que un derecho, y aunque los campesinos se inclinaban por el paternalismo, se opusieron a la ley y prefirieron no cambiar y estrechar sus vínculos con los patrones de antaño.

De 1930 a 1940, se firmaron para el municipio de Dolores Hidalgo 26 resoluciones presidenciales (24 de dotación y dos de ampliación) y de 1940 a 1950 se firmaron otras tres resoluciones de dotación, que desde los años treinta estaban otorgadas de manera provisional (el total representa 45% de los ejidos existentes en la actualidad). Sin embargo, para 1940 sólo se habían ejecutado 16 ejidos y la cantidad de ejidatarios no superaba a 70 en todo el municipio. En el transcurso de los años cuarenta se ejecutaron seis ejidos más, y quizá hasta se duplicó la cantidad de ejidatarios, pero de todas formas éstos constituían una minoría en el contexto regional.

Pasados los años de mayor agitación social, el periodo que va de 1940 a 1958 se caracterizó por políticas del gobierno inclinadas hacia el “centro”, hacia la “derecha” y luego otra vez hacia el “centro”. En materia agraria se habla de la “contrarreforma” para expresar que se frenó el reparto de tierras y que se favoreció al sector de propietarios privados, tanto por los trabajos de deslinde como por emitir una serie de medidas legales (certificados de inafectabilidad, agrícola o ganadera, y derecho de amparo) que permitieron

la reconstrucción de las grandes explotaciones. Esta tendencia se dio en los ámbitos nacional y local. Pero existe una gran incógnita de lo que sucedía al interior de los ejidos.

Durante esos años, en Dolores Hidalgo hubo una gran variedad de formas en que se concretó el proyecto ejidal, y podemos decir que cada caso representa una situación específica. En este trabajo expondré la experiencia del ejido El Llanito, que ilustra cómo se concretaron (en el municipio) las etapas contradictorias de la política agraria.

El ejido mencionado se formó en 1932, y sólo le dieron acogida unos cuantos de los peticionarios que habían sido defensores del gobierno durante el movimiento cristero. Buena parte de las tierras quedaron abandonadas por el rechazo de la mayoría de los trabajadores agrícolas beneficiados. En el transcurso de los años cuarenta, un grupo de comerciantes y funcionarios locales se apropió de la fracción más extensa del ejido y defendió la causa de que esas tierras no pasaran al sector privado. Ellos no tenían interés alguno en la defensa del ideal agrario, pero sí intereses económicos y empresariales: por casi 20 años lograron apropiarse del usufructo del ejido, aprovechando los apoyos bancarios del gobierno y el trabajo de los aparceros.

Esta modalidad productiva, que incluimos bajo la forma de ejidos “rancheros”, no fue exclusiva de El Llanito, pues se presentó también en los ejidos con mejores recursos, cuyas tierras, por ser de riego y por su cercanía al mercado de la cabecera municipal, eran de las más cotizadas. La regularización del ejido como un núcleo integrado y usufructuado por aquéllos que trabajan las tierras fue un proceso que se dio prácticamente hasta los años sesenta.

Para esta exposición he utilizado materiales del archivo del Registro Agrario Nacional, enriquecidos con entrevistas de historia oral realizadas con los ejidatarios del lugar.

LOS AÑOS DE FORMACIÓN

El Llanito es un poblado situado al margen del río del mismo nombre, a cuatro kilómetros de la cabecera municipal. Formó parte de la antigua hacienda La Erre, fundada en el siglo XVI, con población de origen otomí. Un rasgo sobresaliente del asentamiento es la capilla dedicada al señor de los Afligidos, un valioso monumento colonial que data de 1559.

Desde finales del siglo XIX, La Erre entró en un proceso de fraccionamiento y venta que se intensificó entre 1920 y 1925. Para 1930 se decía que los residentes

de El Llanito se ocupaban como “medieros” o “terceros” en las fincas vecinas; algunos eran propietarios de sus solares y otros eran “paisajeros”, es decir, gente que durante años había venido pagando renta por sus solares.⁴

Los peticionarios de El Llanito, igual que los de otros poblados del municipio como Tierra Blanca, Joconoxtlito (caseríos vecinos) y La Trinidad, apoyaron al gobierno entre 1920 y 1940. En un escrito de los años treinta dicen: “[...] hemos luchado con las armas en la mano primero contra los traidores de la revolución, después contra los cristeros, militando entre las fuerzas militares de la federación y ahora al lado de la revolución consolidada”.⁵

En otro documento posterior señalan:

[...] nuestros padres estuvieron prestando servicio al gobierno federal en los días aciagos para el régimen revolucionario que precedía el General Plutarco Elías Calles y luego, siguieron prestando sus servicios gratuitamente a los demás regímenes hasta la época del General Lázaro Cárdenas.⁶

Quizá, al igual que los campesinos de La Trinidad, la primera petición de tierras fue realizada en 1924 o 1925 pero, como en aquel entonces no era viable la solicitud ejidal, algunos participaron vía compra (a plazos) del fraccionamiento de esa parte de la finca que se realizó en esos años.⁷

La solicitud de tierras por la vía ejidal fue publicada el 5 de mayo de 1929. El Comité Particular Ejecutivo Agrario fue integrado por Eusebio Mejía, Rafael Perales y Severo Vázquez. El censo reportó un total de 300 habitantes, 76 jefes de familia y 86 capacitados en materia agraria. Al final de 1929, la Comisión Local Agraria propuso otorgarles 627 has tomadas de la fracción 22 de El Llanito (42.9 has); de La Ventilla (470 has) y de Jesús María (246 has). El gobernador dictaminó en los mismos términos, pero la resolución presidencial de 1932 modificó el dictamen y sólo otorgó 516 has tomadas de la fracción 22 de El Llanito, 62 has propiedad de David Sánchez (46 de riego y 16 de temporal), 32 has de temporal

⁴ Ejido El Llanito, “Resolución presidencial”, en *Diario Oficial de la Federación*, 3 de febrero de 1932.

⁵ Al gobernador del estado de Rafael Perales, al comisariado ejidal y a otros, El Llanito, dot. exp. 218-1, 20 de septiembre de 1936.

⁶ Al delegado agrario de José Hinojosa, director de Derechos Agrarios. Transcribe carta de Antonio Godínez y Ramón Venegas, exp. 218-3, 8 de junio de 1954.

⁷ Referencia hecha en el acta de deslinde del ejido del 13 de abril de 1934 y en el Informe de Comisión de José María Garza Aldape, exp. 218-1, 1 de mayo de 1934.

de La Ventilla, propiedad de Primo Torres, y de Jesús María la propiedad de la sucesión de Miguel González Caballero, 421 has (ocho de riego, 271 de temporal y 142 de agostadero).⁸ Las tierras se otorgaron para el beneficio de los 86 hombres residentes en el poblado (jefes de hogar o mayores de 16 años); se dieron en cuatro fracciones: tres de ellas cercanas al asentamiento (tierras de David Sánchez y de La Ventilla) y otra distante a cinco kilómetros (Jesús María).

El 21 de febrero de 1930 el gobierno entregó la tierra en forma provisional y nombró como autoridades titulares a Alberto y Rafael Perales, así como a Severo Vázquez. En el acto oficial, los vecinos del lugar le hicieron saber a las autoridades agrarias que nunca habían solicitado ejido, que no lo necesitaban y que estaban conformes con su situación de medieros y “paisajeros”. Añadían: “[...] es un reducido número quienes hacen las gestiones y con amenazas nos obligan a firmar [...]”.⁹ Sin embargo, sus voces no fueron escuchadas, ya que los derechos agrarios se consideraban irrenunciables.

El grupo de agraristas era minoritario y, al sentirse apoyado por el gobierno, con las armas en la mano, exigieron la desocupación de los terrenos dotados, amedrentando a los aparceros del lugar.¹⁰ Este tipo de actitudes provocaron mayor oposición de los otros residentes del caserío, e incluso gente como Severo Vázquez renunció a la representación del ejido y se hizo del lado de los adversarios.¹¹

En 1932 se ejecutó la resolución presidencial y sólo 12 hombres tomaron las tierras. Ya que todo ejidatario pasaba a formar parte de las reservas del ejército, integraron un pelotón en la sede central (fracción El Llanito) y se convirtieron en promotores del proyecto agrario en el nivel municipal. Según relatos, les tocó “[...] combatir contra los Alzados quienes, pagados por los hacendados, perseguían a los ejidatarios y los mataban como si fueran conejos [...]”. En aquel tiempo, matar a un agrarista era como matar a un perro rabioso. Algunos murieron o desaparecieron, víctimas de la violencia de aquella época.¹² En El Llanito no se dieron encuentros armados entre agraristas y alzados, tampoco encontramos

⁸ Ejido El Llanito, “Resolución presidencial”, en *Diario Oficial de la Federación*, 13 de febrero de 1932.

⁹ Acta de entrega de posesión provisional y elección del Comité Administrativo, exp. 218-1, 21 de febrero de 1930.

¹⁰ Al presidente del Comité de El Llanito, del presidente de la Comisión Local Agraria, exp. 218-1, 18 de marzo de 1930.

¹¹ Al organizador regional de Celaya, de Francisco Rodríguez, Comisión Local Agraria, exp. 218-1, 10 de marzo de 1931.

¹² Juan Serna Carrillo, ejidatario, 1998.

jefes de gavillas, pero, como en otras rancherías de la zona, los vecinos apoyaban a los opositores del gobierno.¹³

Tanto la dotación provisional como la definitiva dejaron fuera el asentamiento y no marcaron una zona para construir el nuevo caserío, por lo que los agraristas insistieron toda la década para que el fundo legal pasara a formar parte del ejido o, por lo menos, que el gobierno les ayudara para comprar sus viviendas y su pequeño solar. En sus escritos argumentaban que se trataba de una solicitud realizada desde 1927, y que ellos mismos habían construido sus habitaciones. Las autoridades agrarias buscaron la forma para que los propietarios les cedieran esos pequeños lotes, pero todo fue en vano: los dueños señalaban que sólo 12 agraristas vivían en el lugar, no pagaban derecho de piso desde la dotación provisional, y que tres de ellos habían principiado a comprar sus parcelas y habitaciones (en 1925) aunque sólo habían pagado una parte. Una vez que terminaran de hacer los pagos se les darían sus escrituras.¹⁴

Los propietarios estaban dispuestos a vender, pero no a regalar los pequeños lotes, ya que a los agraristas se les consideraba indeseables, “agentes del mal vivir” y, en sí, desestabilizadores del orden establecido. Los ejidatarios habían conseguido la tierra, se habían apropiado del templo, pero no obtuvieron la propiedad de sus viviendas.

En relación con el templo y sus anexos, desde que se ejecutó la resolución presidencial (10 de mayo de 1932), los ejidatarios hicieron su solicitud al gobernador del estado: reclamaban propiedad sobre la capilla y sus imágenes “[...] por haber sido construida por nuestros antepasados [...] y para ser utilizada como graneros y escuela rural”. De no concedérseles pedían su clausura, ya que “[...] ha sido un lugar donde se ha reunido y amalgamado muchas dificultades en contra de nuestra organización y de los postulados de la Revolución”.¹⁵ Más tarde, en 1934, el presidente municipal autorizó la toma de los anexos de la capilla para la escuela, la casa del maestro y la cooperativa del ejido.¹⁶

¹³ Entrevista con Eusebio Carrillo (1922), San Antonio del Llanito, 2004.

¹⁴ Acta levantada al concluir el deslinde de los terrenos de El Llanito, exp. 218-1, 13 de abril de 1934.

¹⁵ Al gobernador del estado, de Eusebio Mejía, presidente del Comité Particular Ejecutivo Agrario, y Severo Vázquez, presidente del Comité Administrativo, exp. 218-1, 18 de marzo de 1932.

¹⁶ Informe de Luis Briones, jefe de la brigada agraria de la Primera Zona, exp. 218-2, 26 de enero de 1937.

Aunque los ejidatarios respetaron la capilla, los anexos del templo fueron reclamados por los residentes del poblado, por el encargado del curato y por el obispo Valverde y Téllez, quien insistió ante la Secretaría de Gobernación para que les fueran devueltos dichos anexos. Después de tres años de protestas, a fines de 1936, por órdenes superiores, los ejidatarios debían desalojar el lugar y entregárselo al cura.¹⁷ Los agraristas le expresaron al gobernador con gran asombro: “[...] no entendemos cómo un cura puede arrebatarnos lo nuestro, seguramente valiéndose de algún político influyente y traidor a la ideología de la Revolución”.¹⁸ Una reacción similar tuvo Luis Briones (jefe de la brigada agraria), quien ayudó a los ejidatarios a solicitar por tercera vez el monumento al director de Bienes Nacionales. Pero en materia religiosa la política del gobierno ya era otra, de modo que sólo les concedieron un permiso temporal para ocupar los anexos, y se fijó una renta que debía pagar la cooperativa.¹⁹ A mediados de 1937 el templo fue recuperado por el cura y los vecinos del poblado, quienes se organizaron para hacer labores de decoración y pavimentación.²⁰

La postura antirreligiosa y anticlerical de los ejidatarios, de los funcionarios y del mismo gobierno, se había ganado muchas antipatías entre los campesinos del lugar. Ellos, aunque se habían beneficiado por la resolución presidencial, nunca se incorporaron al ejido. Se resistieron a abandonar (y a combatir) sus valores tradicionales y a formar parte de las reservas del ejército. Entre aparceros y ejidatarios se formó una brecha que los mantuvo divididos durante décadas en su convivencia comunitaria.

En efecto, aceptar el ejido y sumarse a las fuerzas del gobierno marcó una profunda división entre gente que compartía una etnicidad (otomí) y una vida en común. Nos cuentan: “A los agraristas de la región se les veía como zorrillos o como comunistas, los excomulgaron y no les permitían entrar a la iglesia [...]”.²¹ Un ejidatario era visto como ratero, como si le hubiera robado las tierras al patrón; padres e hijos se enemistaron por causa del gobierno.²²

¹⁷ A Domingo Almaguer, de Luis Briones, exp. 218-2, 25 de enero de 1937.

¹⁸ Al gobernador del Estado, del presidente del Comisariado Ejidal, Rafael Perales, exp. 218-1, 20 de septiembre de 1936.

¹⁹ Al delegado del jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), exp. 218-3, 13 de mayo de 1937.

²⁰ Los trabajos se iniciaron el 12 de agosto de 1937 y terminaron el 9 de noviembre de 1937, según lo escrito en una placa del templo.

²¹ Juan Serna Carrillo, ejidatario, 1998.

²² Entrevista con Eusebio Carrillo, San Antonio del Llanito, 2004.

Los ejidatarios estaban más adiestrados para ser grupo de combate, luchar del lado del gobierno y pasarle la cuenta: el 1 de septiembre de 1937 pidieron la ampliación (solicitud que fue negada por las autoridades de la entidad en 1952 y reiterada por las autoridades centrales en 1980).²³ Para ellos, la exigencia de la tierra tenía su origen en la remuneración por los servicios militares prestados. Sin embargo, cuando se trató de organizar el ejido, trabajar la tierra y relacionarse con la gente del vecindario, su eficacia falló.

En efecto, en el pequeño grupo de ejidatarios se presentaban abusos de poder. Desde que les dieron el ejido se sintieron los nuevos amos de la tierra y con las armas desalojaron a los aparceros; poco después (en 1935) se acusaba al presidente del Comisariado Ejidal de disponer de las cuotas de pastos y de dar tierras ejidales al partido;²⁴ más tarde (en 1937) el grupo solicitaba la baja de Eusebio Mejía, por los despojos de parcela que practicaba, por dar las tierras en renta, sentirse el dueño del ejido y considerarlo “elemento nocivo para la comunidad”.²⁵

Eusebio Mejía también se había enemistado con los residentes (no ejidatarios) de El Llanito, quienes, de alguna forma, sentían suya la escuela del lugar. En 1940 le acusaron de invadir la parcela escolar. La escuela les había

[...] costado 411 días de trabajo y Eusebio Mejía (quien no participó en las tareas) quitó la cerca para ampliar su parcela y hacer que por ahí pase una vereda. No queremos decirle nada, porque nos trata con amenazas e injurias. La directora María Belén Méndez también ha sido objeto de su burla.²⁶

Según esta información, los ejidatarios tenían un comportamiento autoritario y despótico, tanto entre ellos como respecto al vecindario. Además, la escuela, que generalmente se ha visto ligada al proyecto agrario, fue subestimada por las autoridades del ejido y defendida por los no ejidatarios.

EL EJIDO COMO BOTÍN DE FUNCIONARIOS LOCALES

Las 516 has otorgadas al ejido constituían una superficie enorme para ser trabajada por los 12 o 14 ejidatarios existentes en El Llanito. Ellos se habían

²³ El Llanito, primera solicitud de ampliación, exp. 1942.

²⁴ Al Organizador Regional de Ejidos de Efraín Gutiérrez, secretario de organización y fomento. Transcribe queja de los ejidatarios, exp. 218-2, 13 de febrero de 1935.

²⁵ Al Delegado de Guadalupe Venegas y otros ejidatarios, exp. 218-2, 15 de diciembre de 1937.

²⁶ Al director general de Educación Pública, del Comité de padres de familia de la escuela de El Llanito, exp. 218-2, 19 de septiembre de 1940.

concentrado en las tierras cercanas al poblado (128 has) y la fracción distante (a 5 km), perteneciente a la ex hacienda de Jesús María (421 has), fue arrendada durante un año a Ángel Ortiz, sin que éste las trabajara. Para 1942 las autoridades del ejido dejaron esa fracción a disposición del gobernador, aduciendo: “[...] no podemos cultivarla ni pagar las contribuciones [...]”.²⁷ A partir de entonces, la vida del ejido tomó otro rumbo.

Las tierras de la hacienda Jesús María, de buena calidad y colindantes con la cabecera municipal, pasaron a ser motivo de conflicto entre Juan Domenzain (quien en 1941 compró una parte del restante de la finca) con su esposa, María Dolores González (quien en 1944 adquirió otra parte), en contra de un grupo de personas que en 1940 había solicitado incorporarse a esas tierras como ejidatarios. Los enfrentamientos se prolongaron hasta principios de los años setenta; en otras palabras, trascendieron la vida de María Dolores González (quien murió en 1946) y de Juan Domenzain (quien falleció el 21 de diciembre de 1955) y fueron continuados por sus hijos (Roberto, Miguel, Juan José, María de la Luz, Ana María y María Dolores), quienes perdieron el caso en 1973. Los problemas con esas tierras constituyen un claro ejemplo de cómo se manejaron los ejidos en el municipio, así como del tipo de maniobras y corrupciones de los diferentes sectores de la sociedad regional y del gobierno. Ahora lo examinaremos con mayor detalle.

En 1942 J. Domenzain le informó a las autoridades agrarias que la antigua hacienda Jesús María tenía una superficie original de 586 has, y que después de la afectación para los ejidos de El Llanito (421 has) y el de Jesús María (96 has más 5 de zona urbana), le restaban 63 has. Esas tierras, sobrantes y no localizadas, las había adquirido en propiedad y solicitaba que se las autorizaran lindantes con la zona urbanizada, esto es, en tierras del ejido El Llanito. Además, ya que esa parte del ejido se encontraba abandonada, pedía que se tomaran de ahí 132 has para completar su pequeña propiedad.²⁸ Esta solicitud fue apoyada por el presidente municipal, el promotor ejidal y las autoridades ejidales. Ellos

²⁷ Acta informativa. Firmada por Luis Contreras, representante del Departamento Agrario, Nicolás Mújica, promotor ejidal, Antonio Sandoval, presidente municipal; Jesús Juárez y Rafael Perales del Comisariado ejidal, exp. 218-2, 2 de mayo de 1942.

²⁸ A Luis Contreras de Heriberto Allera, director de Tierras y Aguas. Transcribe oficios de J. Domenzain dirigidos a Vicente Salgado Paez, consultor del estado. Al delegado de J. Domenzain. Solicita replanteo de linderos, exp. 218-2, 23 de abril de 1942.

señalaban que existían sólo 14 ejidatarios, por la falta de campesinos que aceptaran el ejido.²⁹

Pero las tierras no estaban abandonadas, como lo afirmaban. En 1943, durante los trabajos de deslinde, se pretendió despojar a algunos campesinos que las trabajaban y Arnulfo Rosas, líder de la CNC, entró en su defensa.³⁰ El delegado le informó al líder cenecista: “[...] de las tierras ejidales de Jesús María se le respetará a Juan Domenzain 192 has de temporal y 16 de agostadero y al ejido (en esa fracción) sólo se le dejará 203 has de monte y agostadero”.

Este cambio había sido aprobado el 18 de junio de 1943 por el Cuerpo Consultivo Agrario (CCA) y a los productores autodenominados “ejidatarios” se les daría hasta el 31 de diciembre para desocupar.³¹

Los “ejidatarios” de la fracción de Jesús María se negaron a firmar la conformidad de lo que las autoridades llamaban “redeslinde”, y con esto se desató el conflicto con Juan Domenzain, quien, al conocer el dictamen del CCA, se sintió con mayores derechos sobre esas tierras. Las discusiones sobrepasaron a las autoridades agrarias, ya que ambas partes acudieron al presidente de la república. Juan Domenzain pedía “justicia”, respeto a los logros obtenidos después de cuatro años de esfuerzos (acuerdos del CCA y plano de ejecución delimitando su pequeña propiedad) y el desalojo de los agitadores apoyados por el Comisariado Ejidal.³² Por su parte, los ejidatarios también pedían “justicia”: denunciaban que las autoridades agrarias de la entidad y la policía les querían despojar de la mitad de las tierras para entregárselas a J. Domenzain, quien no era el propietario original de la finca.³³

²⁹ Acta informativa firmada por Luis Contreras, representante del Departamento Agrario, Nicolás Mújica, promotor ejidal, Antonio Sandoval, presidente municipal; Jesús Juárez y Rafael Perales del Comisariado Ejidal, exp. 218-2, 2 de mayo de 1942.

³⁰ A Alfredo Arreguín, delegado de Arnulfo Rosas, secretario general del Comité Central de la Liga, exp. 218-2, 2 de septiembre de 1943.

³¹ A Arnulfo Rosas, secretario general de la CNC, del delegado, exp. 218-2, 22 de septiembre de 1943.

³² Al presidente de la república, de J. Domenzain, 20 de octubre de 1944. Al delegado de Luis Rodríguez, director de Tierras y Aguas, exp. 218-2, 24 de octubre de 1944.

³³ Al delegado, de Luis Rodríguez, director de Tierras y Aguas. Transcribe correograma enviado al presidente de la república por parte de J. C. Mejía, del Comisariado Ejidal, 21 de noviembre de 1944. Al presidente de la república, de José Cruz Mejía, comisario ejidal de El Llanito, exp. 218-2, 7 de marzo de 1945.

Los comunicados dirigidos al presidente obligaron a hacer una revisión del caso y, con éste, el jefe del Departamento Agrario echó abajo los esfuerzos de los esposos Domenzain y las maniobras del Consultivo Agrario. Les hicieron saber:

[...] no es posible que se les respete su pequeña propiedad. Las órdenes y acuerdos que hayan podido dictarse en contraversión a la Resolución Presidencial del 14/01/1932 carecen de todo valor legal, ya que la localización de tierras y los expedientes de ejecución (de la pequeña propiedad) deben ajustarse a la Resolución Presidencial y no ésta a aquéllos, como usted pretende [...].

Además,

[...] según el Art. 4º, la disminución de la población ejidal no es motivo suficiente para que se deje de cumplir una Resolución Presidencial, en todo caso, las tierras pasarán al dominio de la Nación para fines agrarios; pero no quedarán en poder de los propietarios afectados quienes tienen derecho sólo a la indemnización [...] Por otra parte, no es a ustedes a quienes hay que respetarles la pequeña propiedad, sino a la sucesión de Miguel González Caballero y a ellos se les respetó en El Gallinero. Usted adquirió la tierra en 1941 y su esposa en 1944, o sea mucho después de haber sido publicada la Resolución Presidencial.³⁴

A pesar de la claridad de este mensaje, Juan Domenzain no se dio por vencido y recurrió al amparo, pero éste tampoco procedió.³⁵ Ya que ni la ley ni la suerte estuvieron de su lado, J. Domenzain dejó pasar el cambio de sexenio y con éste la mudanza de las autoridades del Departamento Agrario, para luego retomar el asunto. En efecto, en 1950 las autoridades agrarias le dieron la razón y volvieron a intentar deslindar su supuesta pequeña propiedad. Manuel Aguilar, encargado de la tarea, engañó a los campesinos y les hizo firmar documentos de conformidad con el deslinde. Pero cuando el Comisariado Ejidal se dio cuenta, le pidió que destruyera esos papeles, lo corrió del lugar y denunció lo acontecido con las autoridades agrarias.³⁶

En su informe, Manuel Aguilar señalaba la existencia de dos grupos de ejidatarios:

³⁴ A Juan Domenzain del jefe del DAAC, exp. 218-2, 22 de marzo de 1945.

³⁵ Juicio de amparo promovido por J. Domenzain, que no procedió, exp. 218-2, 21 de agosto de 1945.

³⁶ Delegado de Agustín Olaes, Jesús Juárez y otros, exp. 218-2, 9 de septiembre de 1950.

[...] unos viven en El Llanito, están registrados en el censo básico y están conformes con las tierras de La Ventilla y El Llanito y otros, encabezados por el Comisariado Ejidal, viven en diferentes rancherías y están en posesión de los terrenos de Jesús María, los cuales, por órdenes superiores, deben ser respetados a la pequeña propiedad [...] Este grupo está asesorado por un notario público y es sostenido por gente que vive en Dolores Hidalgo [...] Declararon que están dispuestos a defender las tierras y con apoyo de la UGOCM recurrirán al amparo.³⁷

Por su parte, J. Domenzain trataba al grupo como delincuentes e invasores y no les reconocía ningún derecho por no aparecer en el Censo Básico (CB). En su opinión, Hesiquio Martínez, presidente del Comisariado Ejidal, sólo representaba a los invasores, ya que tampoco aparecía en dicho censo.³⁸

Pero si Juan Domenzain peleaba las tierras sobre bases ilegales de propiedad, los ejidatarios de la fracción de Jesús María (no registrados en el Censo Básico, pero sí considerados en la depuración censal de 1946 y para 1952 como poseedores de certificados de derechos agrarios) también tenían una situación turbia. Domenzain les acusaba de ser “falsos ejidatarios” y reiteradamente afirmaba que “[...] los que trabajan las tierras son medieros de vecinos de Dolores Hidalgo”. También denunciaba la complicidad del Comisariado Ejidal con Jesús Anzo, inspector de campo del banco.³⁹ Estas afirmaciones fueron confirmadas por Raúl Ortiz, jefe de zona ejidal, quien añadía que el notario público y diversos empleados de la notaría, el secretario del municipio, algunos empleados del ayuntamiento y gente que tiene locales comerciales en la cabecera municipal, con ayuda de medieros, se habían apropiado de esa fracción del ejido.⁴⁰

Ante este panorama en el que todos querían salir ganando del ejido y del trabajo de los campesinos, Cástulo Villaseñor, jefe del Departamento Agrario, confirmó la entrega de las tierras a J. Domenzain y a los ejidatarios les dio de plazo hasta fines de febrero (1953) para desocupar.⁴¹ Pero llegó abril y los ejidatarios no entregaron las tierras y, todavía más, disfrutaban del agua del sistema de riego Álvaro Obregón, cuya concesión también había sido otorgada a favor

³⁷ Al delegado de Manuel Aguilar Milán, comisionado, exp. 218-2, 22 de septiembre de 1950.

³⁸ Al gobernador de Juan Domenzain, exp. 218-2, 13 de enero de 1952.

³⁹ Al secretario general de gobierno, de Juan Domenzain, exp. 218-2, 20 de enero de 1953.

⁴⁰ Informe de Raúl Ortiz, jefe de zona ejidal, exp. 218-2, 26 de junio de 1952.

⁴¹ Informe de Raúl Ortiz, jefe de zona ejidal, exp. 218-2; 26 de julio de 1952. A Enrique Mendoza, secretario del gobernador de Juan Domenzain, exp. 218-4, 20 de abril de 1953.

de Juan Domenzain y su esposa.⁴² Al confirmar esta controversia, Manuel Aguilar (comisionado) señalaba:

[...] los campesinos fueron asesorados por Alfonso Bravo Galván, Oficial Mayor de la Liga de [...] Comunidades Agrarias y manifiestan que no devolverán las tierras, no obstante haberse amparado y haberles sido negada dicha protección, pues recurrirán al recurso de revisión. Si el fallo volviera a ser adverso, harán otras gestiones para quedarse con las tierras.⁴³

En vista de los acontecimientos, J. Domenzain recurre una vez más al presidente de la república, y el jefe del Departamento Agrario le exigió al delegado que cumpliera la orden de practicar el redeslinde del ejido en favor del propietario.⁴⁴ Para fines de 1955 la situación no había cambiado, los campesinos seguían en las tierras y para J. Domenzain, quien murió el 21 de diciembre de 1955, los últimos años se le habían ido en trámites, expectativas fallidas y frustraciones. A fines de los años sesenta sus hijos retomaron el pleito, pero en 1973 les reiteraron lo ya dicho desde 1945: el problema es improcedente en términos legales.

En este caso, el sector privado que pretendió instalarse en tierras ejidales no tuvo éxito, a pesar de que dispuso del apoyo de las autoridades agrarias y del presidente Miguel Alemán. El ejido fue defendido por “gente de letras”, familiarizada con las leyes y poseedora de contactos políticos que, apoyada por los aparceros, usufructuaba el ejido. En esa lucha no tuvieron nada que ver los campesinos de El Llanito de origen otomí, tampoco los ejidatarios pioneros que habían defendido con las armas la Revolución: ellos le habían entregado al gobernador esa parte del ejido apenas se vieron presionados por el pago del predial. Sin embargo, J. Domenzain estaba en lo correcto en sus denuncias de “falsos ejidatarios” o “ejidatarios nylon” (como les llamaban en la región) y su lucha, más que darle algún provecho, ayudó a que el gobierno realizara depuraciones censales tendientes a legalizar la situación de quienes realmente trabajaban la tierra.

⁴² Al jefe del Departamento Agrario, de Juan Domenzain, exp. 218-2, 24 de enero de 1953.

⁴³ Informe de comisión de Manuel Aguilar Milán; 26 de abril de 1953. A Cástulo Villaseñor, jefe del Departamento Agrario, de José Villaseñor, delegado, exp. 218-2 y 218-4, 21 de mayo de 1953.

⁴⁴ Al delegado de Cástulo Villaseñor, jefe del DAAC, exp. 218-4, 17 de noviembre de 1953.

DINÁMICA INTERNA Y REGULARIZACIÓN DEL EJIDO

Hasta 1947 los titulares del Comisariado Ejidal (CE) fueron los pioneros del ejido: Agustín Olaes, Eusebio, Pedro y Cruz Mejía, Jesús Juárez, entre otros. Pero a partir de 1948 y hasta 1959 tomaron el poder los “ejidatarios nylon”. En el periodo comprendido entre 1948 y 1951, el CE fue integrado por Hesiquio Martínez, Miguel Guerrero y Perfecto Carrillo, y el Comité de Vigilancia estuvo a cargo de Jesús Sánchez, José López Briceño y Juan Serna. Ninguno de ellos estaba registrado en el Censo Básico.⁴⁵

El nuevo comisariado, en acuerdo con el inspector de campo del banco, anuló el poder y los privilegios de los veteranos que, más que ser agricultores, se dedicaban a talar montes y ser leñeros. Les amenazó con quitarles las tierras si no se ajustaban a cumplir las reglas del juego: trabajar y pagarle al banco los préstamos y al gobierno los impuestos. Los pioneros (Eusebio y Pedro Mejía, Jesús Juárez y la viuda de Severo Vázquez) pidieron protección al Departamento Agrario y denunciaron que los habían desparcelado.⁴⁶ El inspector aclaró: si fueron considerados en la depuración censal:

Hasta ahora, desparcelarlos es sólo una amenaza por falta de pago de las contribuciones y de la deuda bancaria [...] Pero por disposiciones superiores a todos aquellos que no paguen sus deudas, el banco les recogerá la cosecha sin dejarles lo indispensable para vivir hasta que terminen de pagar.⁴⁷

Según informes, desde que recibieron el ejido, los pioneros se habían dedicado a alquilar las tierras como mejor pudieron, y no habían pagado ni créditos ni contribuciones. Se decía también que Eustacio Mejía y Jesús Juárez se habían dedicado a “mal vivir” y que se habían convertido en “caciques” ya que, con un comportamiento autoritario y despótico, obligaban a los otros a cumplir su voluntad.⁴⁸ Sea como sea, por cinco años (de 1948 a 1952) sus parcelas fueron trabajadas por aparceros y el banco tomó el producto para contribuir al pago de las deudas contraídas.⁴⁹ Esto sin duda enojó mucho a los llamados “caciques”,

⁴⁵ Acta de autoridades ejidales, exp. 218-3, 10 de febrero de 1948.

⁴⁶ Al delegado del director de Derechos Agrarios. Transcribe queja 218-3, 20 de septiembre de 1949.

⁴⁷ Informe de Francisco Viveros, delegado de organización agraria, exp. 218-3, 8 de junio de 1949.

⁴⁸ Informe de Luis Fuentes Aguilar, exp. 218-3, 18 de abril de 1959.

⁴⁹ Al delegado de Salvador Reyes, director de Derechos Agrarios. Transcribe quejas, exp. 218-3, 18 de febrero de 1952.

quienes reclamaban sus parcelas, volvían a la antigua solicitud de integrar el asentamiento del poblado El Llanito al territorio ejidal y se colocaban del lado de Juan Domenzain y de la delimitación de lo que consideraba su pequeña propiedad. No le reconocían ninguna legalidad a Hesiquio Martínez, presidente del Comisariado Ejidal, quien era un empleado de limpieza de la presidencia municipal y había sido impuesto por los vecinos de Dolores que tenían intereses en el ejido.⁵⁰

Las denuncias de Juan Domenzain y de algunos pioneros del ejido obligaron a que se realizara una investigación más completa sobre la forma en que se trabajaba en el ejido. En 1953, según documentos bancarios, la sociedad de crédito de la fracción de Jesús María estaba integrada por 21 individuos, y ninguno de ellos trabajaba directamente la tierra: el trabajo lo hacían los aparceros. Del enlistado destacamos a Jesús Anzo Ríos, hijo del inspector de campo del banco, que estaba a cargo de dos parcelas, Perfecto Carrillo, recaudador de la tesorería municipal (tesorero del ejido de 1948 a 1951), quien controlaba dos parcelas, y Samuel González, mecánico y pequeño propietario en Dolores Hidalgo, quien tenía una parcela, pero poseía otras en el ejido de Dolores y en el de El Gallinero. Otros ocho casos tratan de gente que tenía parcelas en otros ejidos o que eran pequeños propietarios. En el informe se dice que Jesús Anzo (inspector de campo del banco) tenía otras parcelas en los ejidos de Dolores, El Tajo y Tequisquiapan. Además, era miembro de la Junta Local de Aguas que administraba el preciado líquido de la presa El Gallinero y trataba de favorecer a quienes tenían tratos particulares con él.⁵¹

Por lo que se sabe gracias a este reporte, sorprende que algunos individuos controlaban parcelas en diversos ejidos, pero también sorprende el manejo de recursos y de poder ejercido por el inspector del banco. La línea del crédito constituye una veta muy interesante, pero poco pudimos explorarla. En este caso, Gustavo Lesser, como inspector técnico del banco en Celaya, y porque sus superiores le piden un informe, denuncia a Jesús Anzo, pero pocos años después cayó en lo mismo, ya que aparece como propietario en tierras ejidales de la ex hacienda de Trancas, amparadas con certificado de inafectabilidad.

Lo cierto es que la fracción de Jesús María había pasado a ser botín de un sector urbano que, a través de su intermediación en la explotación de las tierras,

⁵⁰ Al director del Departamento Agrario de Eustacio Mejía y otros, exp. 218-5, 20 de octubre de 1950.

⁵¹ Informe de Gustavo Lesser, inspector técnico del Banco Nacional de Crédito Ejidal. Río Laja, exp. 1184, 11 de junio de 1954.

se afianzaba como empresario. Se trataba de gente que tenía un capital inicial, un nivel de educación y contactos con funcionarios y políticos en el nivel central. Todo esto les permitía manejar el crédito y, apoyados en la legislación, defender la superficie ejidal.

La regularización del grupo de ejidatarios fue un proceso que, en lo fundamental, se resolvió a fines de los años cincuenta. En efecto, desde 1953, seis aparceros solicitan su incorporación como ejidatarios. Entre ellos, Narciso Solís, quien decía tener cuatro años de ser mediero de José López Briceño (miembro del Comité de Vigilancia del ejido de 1948 a 1953, trabajador del despacho del licenciado Alejandri, pequeño propietario y en 1953 secretario de la presidencia municipal) y consideraba injusto seguir entregando “parte” de la cosecha;⁵² otro grupo de jóvenes (hijos de los ejidatarios) solicitaban su incorporación cobrando antiguas deudas, pues “ [...] sus padres fueron los iniciadores del ejido y prestaron apoyo al gobierno federal para consolidar el régimen democrático [...]”.⁵³

En 1956, según investigaciones de usufructo parcelario, se hablaba de 22 ejidatarios en posesión de parcelas y Certificado de Derechos Agrarios y ocho que habían abandonado la parcela. Como el ejido se consideraba para 38, se pensó en 16 nuevas adjudicaciones.⁵⁴

Pero en 1957 Juan Serna (del Comisariado Ejidal) insistía en que se realizara una depuración complementaria, pues con la realizada un año antes persistían “irregularidades”, es decir, Jesús Anzo (hijo del inspector del banco) seguía como ejidatario, siendo que también lo era en el ejido de Dolores, por lo que se podía disponer de una parcela más.⁵⁵ Para 1959, las nueve parcelas de los ausentes se otorgaron a quienes trabajaban como aparceros y, además, habían asumido la deuda del banco que otros habían contraído, y legalizaron las ocho parcelas restantes a medieros que tenían más de dos años trabajando en el ejido y habían abierto tierras al cultivo.⁵⁶ Según esta información, casi la mitad de los integrantes del ejido (17 en total) se hicieron mercedores de los derechos ejidales a través de su trabajo y /

⁵² Al delegado del diputado Pedro Lona. Transcribe petición de Narciso Solís, exp. 218-5, 11 de junio de 1954.

⁵³ Al delegado de José Hinojosa, director de Derechos Agrarios, exp. 218-5, 8 de junio de 1954.

⁵⁴ Informe de usufructo parcelario, exp. 218-5, 30 de septiembre de 1956.

⁵⁵ Al delegado de Juan Serna, presidente del Comisariado Ejidal, exp. 218-5, 15 de febrero de 1957.

⁵⁶ Acta de privación de derechos agrarios; 24 de octubre de 1959; informe de Donaciano Sánchez, exp. 218-5 y de diciembre de 1959.

o por haber pagado los adeudos de otros, es decir, el gobierno les reconoció y regularizó un estatus que ellos habían ganado con mecanismos que, aunque atípicos, no eran opuestos a la normatividad.

De 1959 a 1961 la autoridad del ejido volvió a recaer en los pioneros: el Comisariado Ejidal otra vez fue formado por Eusebio Mejía, Jesús Juárez y Jesús Venegas.⁵⁷ En los años sesenta aumentó la intervención del gobierno en la vida de los ejidos, a través de la supervisión del cambio de autoridades y del apoyo de programas productivos. Sin embargo, no se anularon las irregularidades y la aparcería persistió en menor escala. En ese entonces se usaron varios métodos para impedir o permitir que los medieros se apropiaran de los derechos ejidales. Para impedir la situación se cambiaba el aparcerero antes de los dos años de trabajo para que no creara derechos. Para permitir la apropiación se rebasaban los dos años en calidad de aparcerero, o se intercambiaba la parcela por dinero o productos (vacas, camionetas, etcétera), es decir, se hacían tratos económicos mercantiles que no estaban excluidos del favoritismo. Estas formas de adquirir los derechos ejidales estuvieron muy distantes del ideal zapatista expresado en la frase “la tierra es de quien la trabaja”.

COMENTARIOS

Este estudio de caso muestra que el camino que va del proyecto agrario a su realización fue tortuoso, que en él se dieron manejos diversos y abundaron tanto los abusos como la corrupción. En El Llanito la tierra en forma de ejido no fue tomada por quienes la trabajaban: los labradores, sujetos más próximos a recibir la tierra según los legados de Zapata, en realidad la rechazaron. Las causas fueron la valoración de la cotidianidad y unas redes de relaciones basadas en la aparcería, así como la desconfianza del gobierno por su postura anticlerical y militarizada. También influyeron los líderes e ideólogos de los alzados y sinarquistas, cuya tarea fue hacer cualquier cosa para inutilizar la reforma agraria.

En El Llanito, los que pidieron y tomaron el ejido se sintieron merecedores de ese derecho por los servicios militares prestados y no por ser de origen otomí o labradores de campo, pues no lo eran. En efecto, los pioneros no eran aparceros sino leñeros, es decir, un tipo de oficio ligado a los agostaderos y vinculado a un mercado sin dependencia directa con los dueños de las tierras. Posiblemente esta situación de “trabajador libre”, en constante contacto con la gente de la

⁵⁷ Acta de autoridades ejidales, exp. 218-3, 30 de marzo de 1959.

zona urbana, les facilitó una apertura para hacerse defensores del gobierno a cambio de la tierra. Pero ese mismo elemento constituyó una limitación a la hora de producir y defender el ejido.

A fines de los años cincuenta, en un contexto distinto, los medieros de la fracción de Jesús María, que alguna vez fueron simpatizantes de los alzados, se sumaron al estatus de ejidatarios.⁵⁸ Este cambio representó un acto de justicia y reconocimiento por parte de las autoridades agrarias, ya que no sólo trabajaban la tierra, sino que habían sido medieros de los ejidatarios “nylon” o habían asumido las deudas que dejaron otros.

Un aspecto que llama la atención en el caso analizado es la ausencia de la “comunidad ejidal”: se habla de individuos o de familias, pero no de comunidad, y es que realmente ésta no existía. Los ejidatarios residentes en El Llanito (los pioneros), al ligarse al agrarismo rompieron los anexos con muchos de sus parientes y vecinos, y si esto no les importó en los primeros años, más tarde, cuando el Estado les trató con indiferencia, sintieron la soledad y la marginación del entorno y no pudieron responder al reto de formar un grupo para hacer producir el colectivo y defender las tierras. En lo que se refiere a la superficie de la ex hacienda de Jesús María, era un lugar sin asentamiento (los caseríos de la antigua finca quedaron integrados al ejido de Jesús María), éste se fue formando de manera dispersa por los aparceros que trabajaban en el lugar, ya que los ejidatarios “nylon” vivían en la cabecera municipal.

Así que cada grupo vivía separado en términos espaciales, y su lugar de trabajo también estaba distante (el ejido contaba con varias fracciones), por lo que no podemos referirnos a “comunidad” en términos de individuos que en su residencia y trabajo comparten una territorialidad. Tampoco compartieron objetivos de trabajo y producción. Sin embargo, no podemos negar la existencia de una organización compleja y de luchas por el poder.

En efecto, los ejidatarios “nylon” anularon de los puestos de autoridad a los pioneros y pretendieron excluirlos del ejido (aunque no lograron esto último); se apropiaron de los créditos y del usufructo de las tierras, y a pesar de su ilegalidad y de haber tergiversado el verdadero sentido del ejido, defendieron que la superficie ejidal no fuera arrebatada por el sector privado: pelearon jurídicamente y se resistieron a obedecer las órdenes del jefe del Departamento Agrario y del mismo presidente de la república. Los ejidatarios “nylon”, que no compartían la utopía

⁵⁸ Juan Cerna Carrillo, ejidatario, 1998.

agrarista, defendieron las tierras con mayor apego al derecho que los altos funcionarios de Estado.

Si bien esta forma de defensa de la tierra fue singular en el municipio de Dolores Hidalgo, hubo una serie de rasgos comunes que este ejido compartió con otros del municipio. Uno de ellos fue que los beneficiados más acordes con el ideal agrarista rechazaron el ejido, y esto no fue un fenómeno exclusivo de los años treinta. Tal fenómeno se prolongó en las siguientes décadas, en parte por las lealtades a los patrones, pero también por los programas de braceros existentes en aquellos años, que a muchos les resultaba atractivo. Otro rasgo común fue el desplazamiento de líderes militarizados y su reemplazo por líderes de corte productivista; estos últimos tuvieron mejor manejo con los diferentes sectores de la sociedad regional y ayudaron a formar el entretejido necesario para apoyar al partido gobernante que les dio origen y que seguía en el poder (el caso más ilustrativo es el de Plácido Aguilar en el ejido de Dolores Hidalgo); y por último, haber sido usufructuado, por casi 20 años, según el esquema clásico de aparcería y subordinación patronal.

Hemos escogido el término de ejido “ranchero” para expresar este sincretismo de formas de organización antagónicas (haciendas *versus* ejido). Si en una primera hipótesis es posible pensar que el proyecto ejidal fue absorbido por estilos productivos que recogían la herencia de las haciendas y se resistían a desaparecer, en un segundo momento podríamos agregar que esos mismos estilos estuvieron inmersos en la mentalidad de muchos funcionarios y políticos de la época que no estuvieron ajenos a este tipo de fenómenos. Me refiero explícitamente a la administración del presidente Miguel Alemán, cuya política empresarial no sólo se quedó en el sector privado, sino que entró en “en el cuerpo y en el alma” de los ejidos, sin importarles el lema de la justicia social. Esta experiencia, como hemos dicho, no fue única en el municipio y tampoco creemos que lo sea en la historia del país, pues así lo muestran los innumerables casos de las tierras de los ejidos rentados al sector empresarial, avalados por la reciente normatividad agraria.⁵⁹

⁵⁹ Agradezco la “lectura” y las discusiones acerca de este trabajo realizados por Mijail Málishév (UAEM) y Jorge Uzeta (UAG).

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Armando

1985 *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México. 1920-1980*, México, Era.

Meyer, Jean

1974 "La guerra de los cristeros", en *La Cristiada*, tomo I, México, Siglo XXI.

FUENTES

Censo General de población del estado de Guanajuato, 1921.

Censo agrícola, ganadero y ejidal del estado de Guanajuato, 1930.

El Llanito, Dolores Hidalgo, exp. 218 y 1942; Río Laja, Dolores Hidalgo, exp. 1184. *Archivo del Registro Agrario Nacional*, Guanajuato.

Entrevistas a los ejidatarios de El Llanito realizadas en 1998 y 2002.

Presencia de esterilidad: actores o sujetos en la actualidad¹

Mayra L. Chávez-Courtois²

Instituto Nacional de Perinatología

RESUMEN: *Las personas con esterilidad que acuden a tratamientos de reproducción asistida se someten a decisiones determinadas por el personal médico; éste, a su vez, no toma en cuenta en la consulta la parte sociocultural del usuario, por lo que limita la persona a su cuerpo, ya que a través de éste encontrará la solución a su "anomalía". De esta manera, el personal biomédico es actor del evento, mientras las personas con esterilidad quedan como sujetos.*

ABSTRACT: *People with infertility, who draw upon assisted reproduction treatments, are subject to medical decisions. Nevertheless, physicians do not take into consideration the sociocultural portion of the patient, and restrain the person to his/her physical structure (the body). By this means they will find a solution for the "anomaly". Therefore, the biomedical personnel are the performers in this event, while people with sterility remain as subjects.*

PALABRAS CLAVE: *esterilidad, medicina, anomalías, reproducción, técnicas*

INTRODUCCIÓN

Como consecuencia de los avances tecnológicos en el ámbito de la reproducción humana, los contenidos sociales y culturales respecto a la maternidad y paternidad se han ido modificando, puesto que algunas técnicas reproductivas determinan cómo puede uno ser padre o madre cuando hay esterilidad.

Existe una diversidad de técnicas reproductivas como una alternativa que permite a la pareja cumplir su deseo de ser padres, el cual tiene como costo un esfuerzo que involucra una serie de factores que modifican el *estar* de las personas que ingresan a dichos tratamientos para la procreación; esto ocurre así porque se presentan afecciones emocionales, sociales y económicas para la pareja

¹ El presente artículo es parte de mi tesis de maestría en ciencias antropológicas de la UAM-Iztapalapa, con apoyo financiero de CONACYT, del periodo comprendido entre septiembre de 2000 y agosto de 2002.

² Investigadora asociada del Departamento de Epidemiología Reproductiva. Subdirección de Investigación en Salud Pública.

[Morales-Carmona, 1996; Carreño-Meléndez, 1998, 2000]. Si trasladamos lo anterior a un contexto más amplio, como el social y cultural, se puede afirmar que las técnicas reproductivas han modificado los significados culturales de lo que se ha entendido hasta ahora sobre cómo se puede ser madre o padre, puesto que la manera “común” de lograr un embarazo es a través de las relaciones sexuales. No obstante, en algunos casos, cuando existe la esterilidad, las relaciones sexuales pasan a segundo término para lograr la procreación, quedando como prioridad y única solución los avances científicos, y como espacio fundamental el sistema salud-enfermedad-atención, lo que implica, entre otras cosas, romper parte de la intimidad de la pareja.

Pero no sólo las técnicas de reproducción asistida han modificado a la pareja, y en particular a la mujer y al hombre estéril, sino también al ámbito legal, en el que se ha presentado una gran polémica, puesto que existe una discusión por parte de los gobiernos de cada país para acordar cuáles podrían ser los tratamientos “adecuados”, que no impliquen consecuencias en la salud y estatus social de las personas involucradas (es decir, el donador o la donadora, las o los solicitantes y el posible bebé). Dicha polémica ha tenido auge principalmente en el aspecto ético, puesto que existen “dudas” sobre si dichos tratamientos “afectarían” o no los principios morales y de convivencia social; en otras palabras, lo que se pretende es no romper con lo que tradicionalmente se ha construido para conformar una familia “natural”. Lo anterior, entre otras cuestiones, tiene fines políticos e ideológicos, ya que

[...] verdaderamente lo que se discute en los foros civiles, jurídicos y científicos sobre reproducción asistida, es el dejar bien claro quién o quiénes controlan los cuerpos de las mujeres, ya que sobre ellos se monta la institución social que dota de materia prima a todas las demás; la que se encarga de la reproducción humana [Olavarría, 2002:110].

En algunos países se han presentado propuestas de leyes en reproducción asistida (RA); nuestro país es uno de ellos;³ en otros países ya existe un sustento

³ En el mes de noviembre del 2002, el Partido Acción Nacional (PAN), en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal de la II Legislatura, en colaboración con el Tribunal Superior de Justicia del DF, y el Instituto de Esterilidad y Salud Reproductiva, S.C., organizó un foro en el que se discutió principalmente la parte ética en el uso de las técnicas de reproducción asistida, además de entregar la propuesta impresa a los asistentes. Considero importante mencionar que no hubo acuerdos, puesto que los argumentos estaban polarizados. Sólo mencionaré el ejemplo de la congelación de los fetos: unos pensaban que era éticamente incorrecto

legal a la definición de lo que es ser madre o padre, para los casos de personas que practican algún tipo de RA. Un ejemplo es la Ley Británica de Fertilización y Embriología Humana (*British Human Fertilization and Embryology*), la cual considera que la persona que contrata algún tipo de reproducción asistida con donador(a), puede ser asumida como madre o padre al momento que se adquieren los derechos legales del niño (paternidad social), y al donador sólo habrá de ser considerado como tal [Strathern, 1992]. Lo anterior nos lleva a reflexionar que la reproducción no es algo meramente natural, puesto que

[la] reproducción se [convierte] en un campo donde prevalece la pluralidad de elecciones, la manipulación y la intervención [desde el control de la fertilidad al de la esterilidad]. Las tecnologías de la procreación implican la disolución de la idea de que la reproducción es un proceso natural [Bestard, 1998:203].

Esto nos deja reflexionando cómo la tecnología, que pareciera estar separada de lo cultural, tiene gran peso en lo social y cultural, y viceversa. Por ello, los comportamientos y procesos de la reproducción humana tienen sus raíces en lo sociocultural, lo cual convierte la parte biológica en uno de los tantos protagonistas en dicho evento, pero no el único.

Como sabemos, la tecnología avanza y el ámbito biomédico se encarga de aplicarla, pero lo anterior deja como tarea a los estudiosos de las ciencias sociales y humanidades dar posibles respuestas del impacto social y cultural ante la presencia de las soluciones para la procreación, así como de la esterilidad e infertilidad. En el ámbito de la antropología existen algunos estudios que han abordado dichos temas, considerando como objeto de estudio a los actores con sus creencias y significados. Un ejemplo claro es el trabajo de Héritier, *Masculino/*

conservarlos, y otros que éste era un derecho de las personas que lo solicitaban. Obviamente todo esto está relacionado con la polémica alrededor de los temas como determinar si el embrión ya tiene vida. Este último tema da pauta para hablar de los derechos del niño, pero también se encuentra la otra parte: el derecho a la maternidad y a la paternidad. En otras palabras, ¿tienen o no los padres derecho a buscar las soluciones posibles ante la presencia de la esterilidad o infertilidad, o tendrían que resignarse? Como se puede ver, la discusión en el ámbito legal es interesante, y nada está concluido aún. Por otro lado, en julio de 2002, en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, se publicó, entre otros, el Título Segundo, intitulado "Procreación Asistida e Inseminación Artificial y Manipulación de Genética"; dicho título consta de dos capítulos: el primero de ellos, Procreación Asistida e Inseminación Artificial, incluye cinco artículos que regulan dicha actividad; el segundo capítulo, referente a la manipulación genética, consta de dos artículos. Este decreto del Nuevo Código Penal en el DF entró en vigor desde noviembre del 2002.

Femenino [1996]. Dentro de este estudio el autor hace referencia a las nociones que tienen los samo de Burkina Faso (sociedad africana negra), respecto a la prohibición de tener relaciones sexuales después del parto y durante la lactancia, ya que esto podría provocar esterilidad. Dicha prohibición puede ser explicada desde una perspectiva fisiológica, es decir, el intento de proteger a la madre de un nuevo embarazo y de asegurar una lactancia exitosa; no obstante, para los samo la explicación se da a partir de su percepción dualista de la vida: la oposición entre lo caliente y lo frío, los cuales son encarnados y manipulados por dos personajes: la Tierra (Tudana) y del señor de la lluvia (Lamutyiri); con base en esta categoría dual se da una serie de combinaciones que originan la explicación de la fecundación o de la esterilidad.

Otro trabajo, también de Hérítier [1986], pero relacionado con los nuevos métodos de procreación, es el denominado *El muslo de Júpiter* [1986], en el cual describe cómo la antropología puede arrojar indicios sobre el problema que se presenta respecto a las definiciones de parentesco, alianzas matrimoniales, modelos de familia y filiación ante la presencia de las nuevas técnicas de procreación. Hérítier expresa que el generador de las exigencias de reproducción en los actores radica en una necesidad social colectiva, más que en una necesidad individual, ya que, como él comenta, la mujer sólo es reconocida como tal cuando es madre; por su parte, desde esta perspectiva, el hombre debe conservar la descendencia para garantizar su prestigio y hacerle tributo a los antepasados. Esto último nos demuestra cómo se da el ocultamiento de la esterilidad masculina a través de diversos comportamientos que van desde las creencias de las tribus ancestrales hasta recurrir a la reproducción asistida en las sociedades modernas. En España existe un trabajo relevante de Silvia Tubert [1991], intitulado *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. En este libro la autora analiza cómo las nuevas técnicas de reproducción asistida han afectado el contenido de conceptos como los de reproducción, maternidad y paternidad, lo cual ha modificado la visión biológica y cultural de la gestión de la vida, acentuando la importancia de la subjetividad respecto al deseo del hijo.

Ahora bien, en el ámbito nacional se han hecho pocos trabajos desde la perspectiva de la antropología. Uno de los trabajos recientes es la tesis de maestría de la antropóloga Elena Castañeda [1998], titulada *Bendito sea el fruto de tu vientre. Representaciones y prácticas de mujeres con diagnóstico de esterilidad en la ruta del padecer*. Dicho trabajo fue realizado dentro del Instituto Nacional de Perinatología (INPER), y reconstruye la historia de cinco mujeres, con base en la perspectiva del padecer, con lo cual dota al problema de una dimensión sociocultural. Dichos

estudios nos invitan a conocer cómo entienden y viven la esterilidad las personas de acuerdo con sus creencias y costumbres.

La inquietud del presente artículo es reflexionar cómo tendríamos que percibir como sociedad a las personas que deciden ingresar a los tratamientos mencionados, con el afán de procrear; en otras palabras, ¿son actores de las decisiones o meramente espectadores del ámbito biomédico? Por lo anterior, desarrollaré algunas reflexiones que posiblemente nos permitirán obtener respuestas a esta pregunta.

LA ESTERILIDAD: UNA SOMBRA QUE TRANSFORMA LA VIDA

La presencia de esterilidad o infertilidad provoca que la vida de algunas personas se desarrolle sólo con el afán de la búsqueda del embarazo, por lo cual se involucran en una serie de procesos que dependen de los tratamientos a los que se sometan. Esto llega a tal grado que no sólo se llega a normalizar

[la] patología en tanto parte de la vida, sino que [se] normaliza el uso de medicamentos y tratamientos que, en su mayoría, proceden del saber biomédico y de la industria químico-farmacéutica. Estos tipos de procesos, que son parte sustantiva de la vida de los sujetos y grupos, normaliza la biomedicalización como integrante de los saberes cotidianos [Menéndez, 2001:9].

Estos saberes son los quehaceres cotidianos, la situación económica, las relaciones sociales y la pertenencia al ámbito laboral. Estas modificaciones en la conducta encierran una serie de mensajes debido, entre otros motivos, a la carga social que predomina en el evento de la descendencia, en otras palabras, la reproducción social en sociedades como la nuestra. Ante lo anterior, sería conveniente que nos preguntáramos, ¿las personas con diagnóstico de esterilidad dejan de ser sujetos o actores⁴ de su vida al someterse a las “nuevas” soluciones para la procreación? Esto, considerando obviamente que dicha carga social conlleva una serie de expectativas, tanto para las mujeres como para los hombres.

⁴ Entendiendo a una persona como actora en su vida a la que posee libertad y autonomía para tomar decisiones ante cualquier acontecimiento social y/o cultural y que, por ende, le proporciona identidad. En el caso del sujeto, es la persona que actúa a través de una lógica de conjunto [Giménez, G., 2002]. Para fines de este artículo, la lógica de conjunto sería el cuerpo biomédico, es decir, la persona o pareja con diagnóstico de esterilidad, que actúa sólo a merced de las decisiones “adecuadas” determinadas por el personal médico.

Dada la asimetría que existe entre hombres y mujeres en el desarrollo de los diversos ámbitos como el económico, político, cultural y social, el papel de la mujer está identificado, en un primer momento, con la maternidad. La capacidad biológica de las mujeres para la procreación tiene una interpretación de gran peso para limitar los espacios de interacción y el desarrollo de las mujeres, organizando su vida en torno a la maternidad [Figueroa, 1998], una característica considerada el principal papel que tiene que cumplir la mujer en la sociedad. Por otro lado, el papel del varón está centrado en actitudes basadas en modelos de control, dominación, poder y competencia [Corsi, 1989], los cuales a su vez tienen que ser demostrados en todos los espacios sociales para ser reconocido como un “verdadero” hombre. En este sentido, otra forma de gran importancia para que un varón demuestre su virilidad es tener descendencia, puesto que ésta implica cumplir con la continuidad de la sociedad, y, si lo analizamos, esto genera una lógica en su conducta, ya que estaría “cumpliendo” con el papel de proveedor que se le ha asignado, “evitando” con esto la disolución de la raza humana. Como se puede observar, la capacidad reproductora es necesaria y tiene un gran peso social y cultural para reafirmarse como mujer u hombre.

¿Cómo entender lo anterior cuando existe la incapacidad de reproducirse por la presencia de la esterilidad? Es necesario darnos cuenta de que una “anomalía” en la reproducción modifica el *estar* como mujer u hombre en la sociedad, así como también el sentido de ser pareja, ya que lo esperado no se presenta; por el contrario, se rompe una de las reglas impuestas socialmente, es decir, la reproducción humana. Pero no queda ahí, sino que si la pareja no cumple con esa obligación, no será vista como una pareja “verdadera”, y menos serán vistos sus integrantes como personas completas: una mujer no lo es si no es madre, y ni un hombre lo por completo si no demuestra que puede tener descendencia. Como menciona David Gilmore: “[la] estereotipia de los roles genéricos en general y la masculinidad en particular, forman parte de una estrategia de supervivencia de los grupos humanos” [apud Burin, 2000:71]. Por lo anterior, en las últimas décadas el género ha sido considerado uno de los pilares que constituyen la subjetividad en las personas.

La esterilidad también provoca una serie de consecuencias por la representación cultural-simbólica que implica la fertilidad, ya que en diferentes culturas y religiones a la fertilidad:

[...] se le ha considerado como un regalo divino, el fin de la existencia, prueba de la valía, evidencia de la capacidad sexual, demostración de la madurez como adultos, forma de perpetuarse [Pérez, 1997:626]

Además, propiciar la preservación de la humanidad. Por el contrario, no ser fértil podría implicar, entre otras explicaciones “un castigo divino, falta de valía, o de merecimientos, fin de una estirpe, etcétera” [*ibid.*:626]. En algunas sociedades primitivas (y en otras no tan primitivas como la nuestra), se sigue viendo la esterilidad o infertilidad femenina como una maldición. La mujer estéril, entonces, es considerada “en la mayoría de los pueblos, como un oprobio para los suyos, y ella misma se percibe como maldita” [Tubert, 1991:101], puesto que se cree, sobre todo en las sociedades patriarcales, que la mujer existe o “fue creada” sólo para la reproducción humana.⁵ Si bien en las sociedades pos-modernas, al menos desde el punto de vista científico no se designa a la esterilidad como maldición, algunas personas sí la consideran una *enfermedad* o *padecimiento* que debe ser curado por los médicos.

Dicha búsqueda de la procreación tiene como antecedente la *decisión inicial* por parte de la mujer, del hombre estéril o de la pareja; dicha decisión consiste en dirimir si quieren hacerlo, en qué momento, y a dónde acudir para solucionar su problemática. Lo anterior, nos habla de cierta autonomía por parte de la persona, ya que solamente ella toma decisiones de resolución en primera instancia, de modo que al principio de su condición es una actora. Ahora bien, hay que tomar en cuenta que la construcción social de la feminidad y masculinidad ante la presencia de la esterilidad requiere que la pareja haga todo lo posible por sentir que pertenecen a la sociedad, y sobre todo a su micro contexto (familia y amigos), por lo que tienen que buscar soluciones, como acudir a los distintos tratamientos de reproducción, que van desde los hormonales y quirúrgicos hasta los conocidos como reproducción asistida. Entonces, ¿qué ocurre cuando la decisión es ingresar a tratamientos para buscar la fertilización?

⁵ Desde esta concepción mística, las soluciones para la fertilidad son numerosas; por ejemplo, a finales del siglo xvii, en la India, las mujeres pedían ayuda dios Siva, realizan todo un ritual, lo visitaban (al sur de la India) pasaban una noche en una habitación especial y por la noche le pedían la fecundidad. También en algunas leyendas se habla de los atributos que tenían las aguas, ya sean ríos, arroyos... así como el olor de las flores para proporcionar la fertilidad [*cf.* Tubert, 1991].

En ese sentido, las personas se someten a una serie de tratamientos para cumplir con lo que se espera de ellas social y culturalmente, además de evitar consecuencias como

[...] la pérdida de relaciones con personas emocionalmente importantes, salud, status o prestigio, autoestima, auto-confianza, seguridad, fantasías o la esperanza de lograr una fantasía importante, algo de gran valor simbólico [Pérez, 1997:626].

Pues estos elementos reafirman su existencia. Esto nos lleva a pensar cómo los diversos estudios, y tratamientos médicos, y las llamadas ahora

[...] técnicas biológicas, [que] pasan a ser determinantes respecto [...] a la reproducción 'artificial' [fecundidad *in vitro*]; la posibilidad de escoger al hijo antes de que nazca; la clonación aprobada para la producción de embriones humanos con fines terapéuticos [...] [Menéndez, 2001:6]

Esto se convierte en parte cotidiana de la vida de la pareja estéril. Se puede decir que la tecnología biológica transforma lo que era considerado *normal-natural*, actuando "sobre los comportamientos individuales y colectivos" [*ibid.*:6], transformando y creando nuevos significados sobre su cuerpo y su identidad genérica al estar viviendo los procesos de los tratamientos como fin de la búsqueda del embarazo.

Por otro lado, en el ámbito biomédico cada uno de los procedimientos es considerado "natural" debido a que es una asistencia para "normalizar o resolver" la *anomalía* que exhibe la pareja estéril. En este sentido,

[...] el desarrollo tecnológico se presenta como una medicalización cada vez mayor, no sólo del cuerpo, sino también de la vida, la sexualidad, el deseo. El saber científico, con la cooperación de sus recursos técnicos, interviene como una fuente de poder y las representaciones de nuestras funciones vitales, de nuestra sexualidad y del sentido de nuestra vida están atravesadas por esas relaciones de saber-poder [Tubert, 1991:xi].

Dichas relaciones son ejercidas por el personal biomédico. También es interesante resaltar que, en esta lucha de poder, el cuerpo y la identidad están constantemente juego, puesto que la solución para dejar de confrontarse con lo que es ser mujer u hombre se busca a través del cuerpo. Como podemos observar, las personas que se encuentran en tratamiento viven en una dualidad, pues por un lado transforman su vida por completo, y, por otro lado, se enfrentan con el pensamiento biomédico. Lo anterior nos hace pensar que las

personas que ingresan a tratamientos se convierten en receptores de la dinámica biomédica.

Es indudable que las nuevas técnicas de reproducción afectan sobre todo a la mujer, en todos los aspectos. Está el caso de las mujeres que padecen directamente el diagnóstico, es decir, las mujeres estériles que se someten a todo tipo de tratamientos con tal de cumplir con lo socialmente esperado, un tema sobre el cual hablaré con mayor amplitud más adelante; esto se hará a través de la identidad de género. Pero también está la mujer a quien se le contrata su cuerpo (presta su vientre para engendrar un bebé y entregarlo a la pareja con la que hizo el convenio). La mujer no es solamente es una fuerza de trabajo en lo doméstico y sexual, sino que ahora también es explotada en el trabajo reproductivo, en el que el cliente decide a su gusto el “producto” [cfr. Olavarría, 2002] que complazca su necesidad, y la mujer sólo espera a tener el hijo y entregarlo al comprador. Desde este punto de vista, la lectura tendría que entender a la donadora como sujeto de la situación, Aunque también es actora o protagonista si ponemos en discusión la *decisión voluntaria*, es decir, cuando la mujer decide alquilar su cuerpo. Se podría entender su comportamiento como una decisión autónoma.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando se buscan soluciones como las anteriores? Por un lado se podría pensar que habrá variaciones en los significados de las personas con respecto a su identidad, el rol que tienen que cumplir y, sobre todo, en cuanto a su salud reproductiva, ya que no están actuando de manera “natural” el rol que tienen impuesto socialmente. Dicho de otro modo, buscar otras alternativas o la “ayuda” en otros lados, como el ámbito médico, para resolver su problema, puede llevarlos a construir “nuevas” representaciones simbólicas de su cuerpo, porque el cuerpo de estas personas deja de pertenecerles, se *medicaliza* y pasa a manos del ámbito biomédico, lo que puede ocasionar transformaciones en su significado de mujer u hombre.

Como se puede observar, la identidad juega un papel básico, debido a que

[...] asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres [y a los varones] no son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer [o del hombre]. Contar con ciertos cromosomas o con matriz no implica asumir las prescripciones del género y los atributos femeninos; ni viceversa en el caso de los hombres [Lamas, 2000:110].

Esto lleva a comprender que el comportamiento que tengan la mujer o el hombre ante la presencia de esterilidad o infertilidad es variable, y que parte

del conjunto de significados que tengan respecto a lo anterior tiene que ver necesariamente con la identidad, y, por ende, con su cuerpo, el cual juega un papel primordial, pues los coloca como sujetos o como actores.

LA MÁQUINA REPRODUCTORA

En la actualidad, la concepción occidental del cuerpo está enfocada en el fenómeno de la separación del cuerpo respecto de la persona; a esta separación se le conoce como “individualismo”. Desde este enfoque, la percepción del cuerpo tiene que ver precisamente con el individualismo

[...] como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también, con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo [Le Breton, 1995:8].

De hecho, se parte de la noción que se tenga de persona. El campo de la medicina ha venido a jugar un papel primordial en la noción de persona, y por ende en la concepción del cuerpo, ya que la relación entre el personal biomédico y la(los) usuaria(os) (personas que se someten a tratamientos de solución para la procreación) van definiendo el papel que debe desempeñar cada parte para conseguir una “buena convivencia” y una solución. Lo anterior implica, en la mayoría de los casos, que la(los) usuaria(os) tengan que obedecer las recomendaciones que propone el “especialista”, con lo cual se convierten en sujetos del evento, sobre todo su cuerpo.

Se puede decir que la individuación, de la que hemos venido hablando es, entre otros factores, consecuencia del orden social, donde el cuerpo: “[...] es la huella más tangible del sujeto en cuanto se distiende la trama simbólica y los vínculos que lo conectaban con los miembros de la comunidad” [*ibid.*:153].

lo cual da pie al dualismo, a la separación del cuerpo simbólico de la persona, determinando el destino de las y los sujetos para darle sentido al discurso social. En definitiva, en las sociedades modernas la persona se distingue del cuerpo. Un ejemplo claro de lo anterior es que a partir del dualismo se aprecian dos tipos de cuerpo: por un lado, el cuerpo despreciado y, por otro, el cuerpo mimado. El primero es destituido por la tecnociencia y el segundo es acogido por la sociedad en consumo [*ibid.*] que reproduce continuamente el proceso de individuación.

Las percepciones del cuerpo llevan a determinar las actuaciones de la persona del yo, como lo maneja Turner. Él nos dice que el cuerpo es

[..] fundamental para los órdenes micro y macro de la sociedad. El cuerpo es el vehículo para las actuaciones del yo, y el blanco de los rituales de degradación de la exclusión social. Las intimidades y las exclusiones se centran en el cuerpo como el medio para señalar al yo [Turner, 1989:68]

Esto lleva a comprender al cuerpo como un mecanismo de control de la conducta de las personas; en ella está inmersa la desviación que puede presentarse, por ejemplo, con la presencia de esterilidad. Una persona con esterilidad se exhibe socialmente como lo “anormal” para la reproducción humana, lo cual altera las normas corporales. En tal caso la tecnociencia destituye al cuerpo, y los alinea a los códigos del buen vivir; por su parte, el sistema médico se hace presente para regular la “anomalía”.

Al someterse las personas a cualquier tratamiento para lograr la reproducción (sean hormonales, quirúrgicos o de reproducción asistida), el cuerpo de la persona es el “mecanismo” a través del cual se exploran cada uno de los estudios o tratamientos. Esto es, el cuerpo es la *máquina receptora*, ya que, como se sabe, la medicina clásica considera al cuerpo como un *alter ego* de la persona, puesto que no considera la vida, el sentir, el inconsciente ni sus creencias: la preocupación radica en “salvar” el cuerpo y acabar con la enfermedad [Le Breton, 1995]. Por lo común el pensamiento dualista que se separa a la persona de su cuerpo, provoca que las personas sientan poca pertenencia respecto de sí mismas, de modo que éstas permiten que lo vivido en los tratamientos a través del cuerpo, como el dolor, carezcan de importancia. Es más, asumen que al momento de ingresar a un consultorio su cuerpo ya no les pertenece, sino que pasa a ser propiedad del médico, es decir, las personas son sólo espectadores del evento a través de su cuerpo.

Esta concepción de la medicina nos deja ver que lo importante es salvar el cuerpo y no a la persona, dejando a un lado el significado que la propia persona tenga sobre su cuerpo, y, por ende, le resta poder de decisión sobre él y, por supuesto sobre su salud. Como se puede notar, esta concepción médica occidental refuerza la separación del cuerpo respecto de la persona. Lo anterior tiene que ver

[...] con el estatuto que se le otorga al cuerpo en la definición social de persona: procreación asistida, explosión de la paternidad, ablación y transplante de órganos, manipulación genética, adelanto en las técnicas de reanimación y de los aparatos de asistencia, prótesis, etcétera [*op. cit.*:1995:10].

El papel que desempeña el cuerpo dentro del sistema biomédico es primordial, ya que a través de éste se buscan las soluciones a enfermedades, malestares, afecciones, padecimientos, las cuales tienen que ser resueltas por los expertos: médicas o médicos. Se puede afirmar que en la actualidad el sistema biomédico moderno occidental impulsa la separación de la persona respecto de su cuerpo.

Lo anterior nos lleva a reflexionar que el cuerpo del otro, en este caso del enfermo, va determinando un estar en ambos, es decir, en el caso del paciente ausentarse de su cuerpo, no tener pertenencia de él y, por lo tanto, no participar en las decisiones para su cura (ser sujeto), y por otro lado, en el caso del médico, al apropiarse del cuerpo del paciente, sólo se centra en la “salvación” del cuerpo enfermo (actor), dejando a un lado al sujeto como persona.

Otro factor que también imposibilita la pertenencia de su cuerpo en personas con diagnóstico de esterilidad es la demanda o carga social a la reproducción, es decir, a la descendencia, puesto que:

[..] se encuentran con el obstáculo biológico real, que retarda o imposibilita su cumplimiento; y es que ante las dificultades de la reproducción humana, la pareja encuentra una fractura entre su vivencia y la imposibilidad de continuar con la cadena de eternizar su cuerpo, habiendo recibido un apellido y sintiendo la imposibilidad de proyectarlo [González, 2001:146-7].

Dicha proyección va más allá de poner el apellido como tal, pues tiene implicaciones como la extensión de la persona y, por ende, de la familia, lo cual pesa socialmente. Por tanto, no importan la cantidad y diversidad de tratamientos que se tengan que realizar, ni tampoco lo que su cuerpo tenga que vivir con tal de cumplir con dicha demanda social, la cual, como ya se comentó, tiene que ver con el género. No hay que olvidar que las vivencias y percepciones respecto al cuerpo que van construyendo las personas que pasan por diversos procesos de los tratamientos para lograr la fertilidad no están determinadas solamente por el contenido socio-cultural inmediato (familia, amigos, etcétera), sino que el ámbito médico desempeña un papel primordial en dichas construcciones. En sí, la apropiación o no apropiación que se tenga sobre el cuerpo es un indicador que también nos permite entender a la persona como actora o sujeto de su historia.

Pero, ¿qué podríamos obtener como hipótesis de todo lo anterior? Tal vez considerar que vivir con diagnóstico de esterilidad no es nada fácil y más bien resulta complejo, puesto que directa o indirectamente participan distintos y diversos aspectos como actores y determinaciones sociales; la subjetividad

también desempeña un papel básico. Las personas con dicha afección, dadas sus vivencias (acudir a los distintos tratamientos, la presión socioeconómica, familiar, el estado emocional, entre otras) construyen una serie de significados que también son determinantes para decidir y actuar ante su problemática.

Por lo anterior, resulta difícil creer que la persona o pareja con diagnóstico de esterilidad tengan una autonomía real, sobre todo porque su solución está, en gran medida, en manos del ámbito biomédico, al cual socialmente se le ha concedido el poder de decisión, puesto que los integrantes de ese ámbito son los salvadores de las “anomalías” que presentan las parejas estériles. El personal médico es uno de los principales actores, pero no considera a la persona como un todo, sino que la limita a una enfermedad o padecimiento; según su concepción, sólo a través del cuerpo se puede encontrar la solución, lo cual coarta a la persona; en otras palabras, es difícil que los médicos tomen en cuenta el entorno sociocultural y económico de las personas en tratamiento, ya que esos temas resultan nulos para los médicos, puesto que no son considerados como parte integral de la consulta: simplemente están fuera de su conocimiento. Lo anterior implicaría, desde la línea que venimos trabajando, que las personas o parejas estériles, al momento de acudir a soluciones para su reproducción e ingresar al consultorio médico, dejan fuera parte de su persona y pasan a ser sujetos del sistema salud-enfermedad-atención. Sin embargo, y sin restar importancia al asunto, es preciso no dejar de lado la *decisión inicial*, en la que por principio sólo la pareja es protagonista de su situación.

En sí, colocar a las personas con diagnóstico de esterilidad estrictamente como sujetos o actores, nos llevaría a una postura determinante y no conveniente. Ocurre así porque es necesario tomar en cuenta el momento, el contexto y los personajes, para tener una lectura real y objetiva.

BIBLIOGRAFÍA

Bestard, Joan

1998 *Parentesco y Modernidad*, España, Paidós.

Burin, M. e I. Meler

2000 *Varones: Género y subjetividad masculina*, México, Paidós.

Carreño-Meléndez J., Guillermo González Campiño y Claudia Sánchez Bravo

1998 “Satisfacción marital en parejas estériles con factor masculino y femenino”, en *Perinatología y Reproducción Humana*, vol. 12, núm. 4, México, pp. 203-209.

Carreño-Meléndez J., F. Morales-Carmona, et al.

2000 "Depresión y ansiedad en distintos periodos de evolución de la esterilidad", en *Perinatología y Reproducción Humana*, vol. 14, núm. 1, México, pp. 203-209.

Castañeda, Elena

1998 *Bendito sea el fruto de tu vientre. Representaciones y prácticas de mujeres con diagnóstico de esterilidad en la ruta del padecer*, tesis de maestría, México, CIESAS.

Corsi, J.

1989 *El modelo masculino tradicional*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Figueroa, Guillermo

1998 *La condición de la mujer en el espacio de la salud*, México, COLMEX.

Giménez, Gilberto

2002 *Para una teoría del actor en las ciencias sociales. Problemática de la relación entre estructura y "agency"*, México, Ficha de trabajo.

González, A. Guillermo

2001 "Imagen corporal: cuerpo vivido, cuerpo escindido", en *Perinatología y Reproducción Humana*, vol. 15, núm. 2, México, pp. 145-51.

Héritier, Françoise

1986 "El Muslo de Júpiter", en *El Hombre. Selección de artículos de la Revista Francesa de Antropología*, Argentina, Manantial, pp. 39-51.

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Lamas, Martha

2000 "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual" en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, México, pp. 95-118.

Le Breton, David

1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Menéndez, Eduardo

2001 "Biologización y racismo en la vida cotidiana", en *Alteridades*, México, vol. 11, núm. 2, pp. 5-39 .

Morales-Carmona, F.

1996 "El impacto de los factores psicosociales en la esterilidad", en *Perinatología y Reproducción Humana*, México, vol. 10, núm. 2, pp. 81-88.

Olavarría, P., Ma. Eugenia

2002 "De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día", en *Alteridades*, vol. 12, núm. 24, México, pp. 99-116.

Pérez, P. Efraín

1997 *Infertilidad, esterilidad y endocrinología de la reproducción. Un enfoque integral*, México, Salvat.

Strathern, Marilyn

1992 *Reproducing the future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Nueva York, Routledge.

Tubert, Silvia

1991 *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, España, Siglo XXI.

Turner, Bryan

1989 *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE.

Varela, Roberto

1997 "Cultura y comportamiento", en *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, México, pp. 47-52.

Homosexualidad y género

Magali Díaz Álvarez

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El artículo presenta una inquietud interdisciplinaria en torno a las formas de abordar el fenómeno de la homosexualidad. La discusión parte de los resultados obtenidos en un trabajo de corte psicológico, en el que se describen las formas de comportamiento y afectivas de los homosexuales en pareja. Estos resultados, a la luz de los paradigmas sociales y antropológicos, resultan de gran utilidad para entender qué ocurre en la sociedad y en estos grupos, también llamados minoritarios, respecto a las formas sociales establecidas de lo que significa ser hombre o mujer, y cómo estas construcciones sociales detonan en los comportamientos individuales.*

ABSTRACT: *This paper exhibits an interdisciplinary approach to the analysis of homosexuality as a social phenomenon. Our analysis is grounded on psychological data comprising behavioral and affective manners among homosexual couples. We employ an anthropological and sociological framework to clarify the results, so that our data contribute to the understanding of these groups (regarded as a minority) and society itself. We illustrate that social standards about the meaning of manliness or womanliness are social constructs able to trigger individual behaviors.*

PALABRAS CLAVE: *homosexualidad, roles, psicología, comportamiento, minorías*

A finales del siglo xx distintas disciplinas sociales se dedicaron a definir, desde sus perspectivas, las diferencias fenomenológicas entre los sujetos femeninos y masculinos. De entre ellas, el feminismo se dio a la tarea de madurar el concepto de género, el cual hace énfasis en el conjunto de ideas y representaciones que desarrolla una cultura determinada a partir de la diferencia en la estructura anatómica que existe entre mujeres y hombres, con el objetivo de construir lo que se llamará socialmente masculino o femenino [Lamas, 2000:96]. En la actualidad el concepto de género ya no define al hombre o a la mujer a partir de su estructura biológica, más bien involucra aspectos ideológicos y culturales que determinan al sujeto mediante sus prácticas sociales.

En la psicología social la diferenciación que se hace entre hombre y mujer se basa en la concepción de un ente psíquico denominado inconsciente colectivo, el cual se acumula toda la información de la humanidad, con base en un principio epigenético; tal información es transmitida de generación en generación, y contiene todos los comportamientos utilizados por los ancestros, y éstos se manifiestan a través del inconsciente personal, el cual, a su vez, es matizado por todas las experiencias del sujeto a lo largo de su existencia [Jung, 1970]. El sujeto acumula estas experiencias mediante su realidad histórica y cultural. Bourdieu [1985] recurre al concepto “habitus” para explicar la forma en que los individuos asumen su posición en el orden social. Asimismo, advierte que este orden está tan profundamente arraigado que no requiere justificación y, por lo mismo, se considera natural. Si tomamos como punto de partida que el habitus se refiere a “estructuras estructuradas estructurantes”, podemos decir que los hombres, las mujeres, o ambos, son formados en su grupo social para responder como hombres o como mujeres durante el resto de su vida, matizando las formas de ser hombre y las formas de ser mujer dependiendo del momento histórico.

Jung [1986] afirmó que estas formas de expresar lo femenino o lo masculino se encuentran determinadas de alguna manera por los arquetipos denominados *anima* y *animus*, localizados en el inconsciente colectivo, que se expresan por medio de los complejos; éstos, a su vez, se encuentran situados en el inconsciente personal y son exteriorizados a través del comportamiento de los sujetos. La carga que poseen está influenciada por todas las figuras masculinas o femeninas que se encuentran en el entorno del individuo y que han participado en la vida de éste.

Dichas formas se manifiestan en las actitudes y en los comportamientos de lo que “debe ser” un hombre, es decir, valiente, activo, decidido, fuerte, firme, voluntarioso, aguantador y atrevido; por su parte, la mujer “debe ser” pasiva, delicada, sensible, recatada, maternal, dócil y sumisa. Estos comportamientos asignados por la sociedad se aglutinan bajo el término *masculinidad*, para el caso de los hombres, y *feminidad* en el caso de las mujeres [Núñez, 1999:54].

Desde la perspectiva de la antropología, la diferenciación entre hombre y mujer alude al orden simbólico con el que una cultura dada elabora la diferencia sexual. Así, por ejemplo, la humanización del primate en *Homo Sapiens* es resultado de su progresiva emergencia del orden biológico hacia el orden simbólico, como afirma Martha Lamas, y tanto su socialización como su individuación están ligadas a la constitución de la simbolización, esto es, la estructura psíquica universal con la que los seres humanos utilizan el lenguaje para simbolizar y constituir una cultura [Lamas, 2004]; esto, a su vez, constituye

una “división del mundo”, como afirma Bourdieu, el cual se basa en “las diferencias biológicas y sobre todo en lo que se refiere a la división del trabajo, de procreación y reproducción”. Esto también establece relaciones de dominación y de poder [Bourdieu, 1983].

Las relaciones de poder no se limitan a su expresión física o verbal; el control, el dominio, la autoridad o superioridad también pueden ser enunciadas de manera “velada” mediante la representación de la realidad, pues estos aspectos limitan, condicionan, inhiben o influyen sobre el comportamiento [Foucault, 1991].

El poder de la representación organiza nuestras prácticas por mínimas que sean, orienta nuestros deseos, de alguna manera nos da sentido y encamina todo lo que pasa en nosotros, tanto en lo interno como en lo externo [Núñez, 1999].

De esta manera, a decir de Bourdieu, el cuerpo de los machos humanos se masculiniza, en tanto que el de las hembras humanas entra en un proceso de feminización. Pero, además, estos cuerpos se somatizan al arbitrario cultural, y en la cultura se determina simbólicamente el estatus. De acuerdo con esto, a las mujeres se les asigna una posición social inferior.

Mientras que los varones están destinados a trabajar para mantener o aumentar su capital simbólico, las mujeres se encuentran conformadas como objetos simbólicos que los hombres acumulan o pierden [Bourdieu, 1985], por lo que las mujeres son orilladas a trabajar para mantener su valor simbólico, con el fin de ajustarse o amoldarse al ideal masculino (en este caso la castidad y el candor), que obtienen a través de los tratamientos corporales y de los cosméticos; estos últimos, a final de cuentas hacen las veces de vehículo para aumentar su valor físico.

Vivir en sociedad implica asumir roles y modos de comportamiento que están conformados por las formas culturales que cruzan al sujeto. Esto le da identidad, de modo que la identidad es un producto modificable, variable e interminable. Freud postula que la identidad se adquiere y concreta en la primera infancia, para luego completarse por medio de las experiencias, vivencias y pensamientos; sin embargo, según el razonamiento jungiano, conforme el sujeto se va experimentando, también va construyendo su identidad, y después de la mitad de la vida ésta se va reestructurando por medio del proceso de individuación, el cual no es completado a plenitud por el sujeto [Jung, 1970].

La concepción que tenemos de lo que es sexual ha cambiado y se ha expandido con el tiempo desde hace aproximadamente 300 años [Foucault, 1988]. Con el surgimiento del psicoanálisis en el siglo xx se reestructuró y transformó la noción preconcebida de lo llamado sexual; desde este postulado todas las manifestaciones del sujeto tienen una connotación sexual, ya sea en los sueños,

en el comportamiento, en los *lapsus linguae*, e incluso en la producción de arte del individuo, puesto que éste surge de la sublimación de los deseos reprimidos.

Así, el psicoanálisis explora las formas en que cada sujeto construye su identidad sexual en el inconsciente, y a partir de esta construcción determina su objeto de deseo sexual y conforma su masculinidad o femineidad.

Por su parte, la antropología y la sociología engloban en lo sexual las normas, costumbres, exigencias sociales, identidades y los valores, con lo que evidencian el carácter relativo y construido de la moral sexual de diferentes culturas [Núñez, *op. cit.*:33], de modo que lo masculino y lo femenino están determinados a partir de “reglas” establecidas socialmente.

LA HOMOSEXUALIDAD

La contribución que ha hecho la antropología al fenómeno de la homosexualidad radica en la representación que se hace de ella en los distintos contextos sociales. Esto ocurre así porque las definiciones del sexo mismo dependen fuertemente del conocimiento local. Esto da pie a significados diferentes en contextos distintos. En las culturas occidentales, por ejemplo, que dos hombres se besan en la vía pública hace creer que son homosexuales. Sin embargo, si dos hombres se besan en otro contexto, las interpretaciones pueden ser distintas. En otras palabras, la visión antropológica intenta explicar los actos pertinentes a partir de los significados que da el contexto. Por lo mismo, un homosexual lo será sólo en forma circunstancial, y ello dependerá de la forma en que su grupo social lo etiquete en función de sus relaciones y de los comportamientos que haya aprendido a lo largo de su vida.

Carpenter [1914] mostró que los hombres homosexuales ya existían en otras culturas y su presencia era frecuente. La homosexualidad era una inclinación sexual innata.

Para la segunda mitad del siglo xx, antropólogos como Mead [1961] comenzaron a observar a distintas culturas para investigar sus hábitos y sus representaciones. Estos antropólogos descubrieron que hay muchas formas en las que se relacionan los sujetos del mismo sexo, las cuales, desde la perspectiva de las culturas occidentales, podrían ser consideradas prácticas homosexuales.

A partir de tales observaciones la definición de masculino y femenino dejó de elaborarse desde la perspectiva de la ley natural. Hoy sabemos que así como no hay una naturaleza femenina o una naturaleza masculina, tampoco existe una ley natural del amor o de la sexualidad. Ni la masculinidad, ni la femineidad,

ni el amor, ni el erotismo son naturales; todos estos conceptos son constructos culturales e históricos.

Así, desde que el macho y la hembra cedieron el paso al hombre y a la mujer, la ley natural del instinto y de la cópula se volvió obsoleta para explicar la complejidad de lo que significa ser un humano, en especial si se toman como punto de partida la sexualidad, el deseo, el erotismo, los placeres y las prácticas de éstos. En palabras de Foucault [1988], el sexo se problematizó cuando trocó en sexualidad, pues ésta ya incluye una demanda de amor, de afecto y de una construcción del otro.

Los trabajos antropológicos, sociológicos y etnográficos han demostrado que cada época pensó, moldeó y codificó la sexualidad según esquemas que a veces tiene hondas variaciones. Foucault [1991] afirma que si nos preguntamos sobre la legitimidad de la homosexualidad, también podríamos preguntarnos sobre la legitimidad de la heterosexualidad, sobre su invención y sobre los discursos que la construyeron e instalaron como realidad normativa. Jonathan Katz otorgó un carácter científico a la búsqueda de la construcción o invención de la heterosexualidad, a través de un libro que fue seguido de numerosos trabajos articulados a la idea de una “invención” o “construcción” histórica de la heterosexualidad.

Con el nuevo milenio las puertas del clóset se han abierto, y muchas formas de identidad se han rebelado al orden establecido. Ha dado inicio una búsqueda satisfactoria al fenómeno de la diversidad sexual en la cual las explicaciones genéticas ya no bastan, dado que la pregunta importante que se hacen muchos investigadores sociales es por qué muchos grupos sociales valoran negativamente a la homosexualidad.

La sociología y la antropología han puesto especial interés en las implicaciones simbólicas que representa ser hombre o mujer en determinados grupos sociales. Esto determina en gran medida los roles y las prácticas de cada uno de los miembros, ya sean masculinos o femeninos.

Un hombre tendrá que cumplir con las características masculinas que le son determinadas por el espacio social en el que se desenvuelve y que asume como “naturales”, por lo que un homosexual, al transgredir tales reglas, es etiquetado como *antinatural*, *desviado* o ambas cosas.

La figura (representación) del homosexual es una creación histórica, una clasificación social del poder de la representación, que es al mismo tiempo un poder de diferenciación social, en donde la distinción es la diferencia inscrita en la propia estructura del espacio social cuando se le percibe conforme a categorías acordadas a dicha estructura [Bourdieu, 1985].

En la sociedad occidental los esquemas de comportamiento de lo femenino y lo masculino no se limitan a determinar quién es hombre y quién es mujer, sino que también se consolida una distribución del trabajo. Así, el hombre, masculino, deberá ser el proveedor, en tanto la mujer, femenina, será la protectora de los hijos y del hogar. Esta decisión hace posible una identificación social y una jerarquía de poder, pues al tener el hombre el mantenimiento del hogar a su cargo, tiene la facultad y el derecho de someter a quien es mantenido; no obstante, resulta claro que esta situación no se modifica mucho aunque la mujer trabaje.

En la condición psíquica de los sujetos dicha distribución, aprendida desde los esquemas culturales, provoca que ambas partes desarrollen comportamientos afectivos diferentes. Así, ya que el hombre debe ser el fuerte, el proveedor, etcétera, no tiene la facultad de mostrar debilidad, por lo que “aprende” a ser “insensible”, tosco, “poco cariñoso”. Por el contrario, en el caso de la mujer, por tener esa condición de sumisión, tiene que mostrar debilidad y generar estrategias de comunicación para remarcar su sumisión y su búsqueda de protección. Entonces, en una relación de pareja heterosexual será “normal” que la mujer manifieste actitudes de sumisión, en tanto que el hombre debe mostrarse insensible e impertérrito ante situaciones en las que una mujer se pondría a llorar.

En el caso de la homosexualidad masculina, el hombre homosexual tiende a no ser hombre, con lo que viola las reglas que lo caracterizan como tal. Así, un homosexual, al tener preferencias sexuales y/o afectivas por otro hombre, dentro de la sociedad pierde la categoría de hombre masculino. Sin embargo, la transgresión no se centra sólo en tener preferencias afectivas y/o sexuales por personas del mismo sexo, también incide en otras normas que hacen que el carácter de lo masculino se pierda. Es de suponerse que, de acuerdo con las estructuras culturales, un hombre no masculino tenderá hacia lo femenino. Así, un hombre homosexual estaría más cerca de las formas sociales y psíquicas de lo femenino, pero sin llegar a convertirse en mujer.

Es común y constante escuchar que los homosexuales son diferentes a los demás seres humanos, ya que han sido rechazados desde la primera concepción que se tuvo de ellos. La finalidad de conocer las formas en las que se desenvuelven estos grupos parte de la necesidad de establecer objetivamente las formas simbólicas que están cruzando sus prácticas y que, de alguna forma, los hace ser homosexuales distintos de los heterosexuales.

Ya se ha dicho que la homosexualidad transgrede las normas establecidas de ser hombre o mujer. En éste caso, se optó por observar el tipo de “transgresión”

que realizan los hombres homosexuales en lo que respecta a los afectos que otorgan a sus parejas.

Actualmente nuestra sociedad se encuentra en un periodo en el que todo es factible de ser catalogado, patologizado y estigmatizado, en el que todas estas clasificaciones se encuentran determinadas a partir de las tendencias centrales, hablando en términos estadísticos; en otras palabras, todo se puede incluir en un promedio. Debido a ello se pierde cada vez más la individualidad de los sujetos, en parte a causa de la dicotomización, pues o se pertenece a un grupo o a otro, pero los homosexuales se topan con el hecho de que no son hombre ni mujeres.

Los homosexuales manifiestan su orientación sexual mediante su manera de vestir, sus ademanes, la manera en que portan la ropa, la cercanía que establecen físicamente con otros hombres e incluso con la modulación y el tono de su voz, que es diferente a lo preestablecido; de ese modo, y con toda esta comunicación no verbal, informa a los otros, a la sociedad, que no son heterosexuales, a pesar de las repercusiones que esto les puede ocasionar en la sociedad. El "deber ser" de los hombres ya se encuentra establecido, y los homosexuales no cumplen los requisitos.

En un trabajo realizado por A. R. Díaz [2002] se usó una metodología psicológica para buscar las formas en las que los homosexuales se relacionaban y expresaban con sus parejas, a diferencia de la relación que mostraban los heterosexuales con sus parejas. Para ello fue necesario crear un inventario de expresión de afectos que quedó conformado por 45 reactivos con un nivel de confianza de .9409. Este estudio se aplicó a 262 sujetos, 134 homosexuales y 128 heterosexuales.

Los resultados más relevantes de la aplicación muestran que los hombres homosexuales tienden a decir cosas dulces a su pareja casi en 70% de los casos, a diferencia de los heterosexuales, que representan poco más de 55%. Asimismo, casi 70% de los homosexuales acostumbran decirle a su pareja "te amo". En el caso de los heterosexuales, dicha expresión es poco frecuente para dirigirse a su pareja, si bien ésta es sustituida por la expresión "te quiero". El grupo de homosexuales está más dispuesto a decir qué le molesta, a diferencia de los heterosexuales. Los homosexuales tienden a menospreciar a su pareja en más de 65% de los casos. Sin embargo, muestran su apoyo a su pareja. El grupo de heterosexuales sólo manifiesta sus sentimientos, dice cosas dulces y pone de manifiesto que extraña a su pareja 70% de las veces, en promedio.

Se encontraron algunos aspectos interesantes en cuanto a lenguaje no verbal en lo que se refiere a la expresión de afectos, pues los homosexuales tienden a

hacer “cariñitos” a su pareja, esto es, abrazarla, acariciarla y a apapacharla con mayor frecuencia que el grupo de heterosexuales. Además, los homosexuales son, la mayoría de las veces, más cariñosos, atentos y tiernos, además de procurar que su pareja se sienta segura en un porcentaje de más de 70% de las veces. Por el contrario, el grupo de los heterosexuales se caracteriza por estar interesado en que su pareja se encuentre bien en más de 80% de las veces y su comunicación afectiva no es tan frecuente.

Por parte de los homosexuales existe mayor tendencia a expresar verbalmente lo que les molesta, pues 70% suele hacerlo, en comparación con los heterosexuales, entre los que 60% lo hace con cierta frecuencia.

El 40% de los homosexuales muestra una gran tendencia a hacer cosas que saben le gustan a su pareja, mientras que únicamente 30% de los heterosexuales hacen lo mismo.

El 82% de los hombres heterosexuales reportó preocuparse por su pareja, mientras que en los homosexuales esta manifestación es expuesta por 68% de los casos.

Cerca de 80% de los homosexuales utiliza casi siempre gesticulaciones como las sonrisas o las miradas para comunicarse con su pareja, a diferencia de los heterosexuales, que lo hacen un 70% de las veces.

Los resultados antes mencionados corroboran, de alguna manera, que los homosexuales juegan dos roles, tanto el masculino como el femenino, de ahí que parezcan más expresivos al manifestar conductas tipificadas como femeninas desde la perspectiva social establecida para cada género.

Tanto la comunicación no verbal como la verbal dieron a conocer emociones en una interacción social. Sin embargo, las expresiones utilizadas parecen estar dictadas, pues existe una diferenciación previa respecto a cuáles emociones son apropiadas para exhibirse en circunstancias particulares, así como las que serán sancionadas. Los sujetos que creen que están expresando una emoción adecuada a una situación específica esperan que las sanciones sociales (negativas) sean menores que los que imaginan que su manifestación es inapropiada [Graham *apud* Misitu, 1993].

De ahí que el amor entre varones, no sólo erótico, sea expresado en silencio, y la pareja lleva su relación a la clandestinidad total o parcial, con los efectos consiguientes sobre la estabilidad de la misma. En cualquiera de los casos las manifestaciones de ternura, cariño, protección y solidaridad adquieren formas discretas bajo el efecto panóptico [Núñez, *op. cit.*:227].

De acuerdo con el discurso hegemónico, la construcción social de la masculinidad implica una organización corporal, psíquica y conductual del deseo, como

parte de una economía psíquica compleja, que en nuestra sociedad se caracteriza por ensalzar los atributos masculinos y menospreciar los femeninos [Mc Bride *apud* Núñez, 1999]. Por lo mismo, ningún hombre que se jacte de serlo puede manifestar en absoluto conductas que lo sitúen como cercano al otro género, pues su masculinidad desaparecería, ya que así lo marcan los valores hegemónicos. Dichos valores son agresivos y punitivos por limitar a los varones en cuanto a sus expresiones de dolor o placer, al arreglo y cuidado personal, incluyendo tanto la utilización de ciertas prendas de vestir como de accesorios [Foucault, 1991].

Así, los homosexuales se topan con el conflicto de asumirse como seres diferentes, sensación que se incrementa en ocasiones por el rechazo y las actitudes de desprecio del entorno, puesto que al no ser ni hombres ni mujeres no existe un patrón *comportamental* específico que puedan seguir, ni se encuentran obligados a cumplir con el estereotipo establecido, el rol de género, que se refiere a un grupo de comportamientos y características establecidas socialmente, tanto para hombres como para mujeres [Álvarez-Gayou, 1986]. Además de este concepto, durante toda la vida los individuos nos encontramos en un proceso de aculturación que nos va conformando como seres diferentes, y gran parte de la influencia se debe a que el sexo biológico establece cómo se nos educará y bajo qué lineamientos.

Una cultura que determine en forma radical la diferencia sexual y/genérica tenderá a promover la agresividad masculina como mecanismo para alcanzar esa diferenciación y, a través de estos procesos, llegará a definir lo femenino como el límite y la negación de lo masculino, con la consiguiente desaparición de los elementos femeninos primordiales en el varón. De esos elementos sólo se conservarían los rudimentos que encuentra el psicoanálisis, sometidos a intensas y muy eficaces represiones, pues “La virilidad es un guión simbólico, con un fin de variantes” [Gilmore 1994:224].

La actividad, la fuerza física, el dominio sobre uno mismo y sobre los otros, son atributos culturales asociados al género masculino. Si un homosexual quiere restaurar su imagen de “hombre”, lo hará básicamente haciendo uso de dichos atributos. Por esta razón encontramos que es mucho más fácil que un homosexual se identifique como activo que como pasivo, puesto que los homosexuales pasivos, aunque no se reconozca, son equiparados con las mujeres [Enguix, 1996]. En palabras de Stoller [*apud* Badinter, 1994:89], en muchas sociedades “el primer deber de un hombre es: no ser mujer”.

Por tanto el homosexual, en este ir y venir entre un género y otro, se encuentra posibilitado a ser más expresivo, mientras que para un hombre heterosexual no

es posible realizar ninguna actividad que infrinja el “debe ser” delimitado *a priori*; de ser así, perdería las gratificaciones que recibe por seguir las normas preestablecidas para su género, esto es, beneficios económicos, laborales y sociales (como el prestigio). Si un hombre transgrede lo que la sociedad considera como el rol de género en un momento histórico-cultural, es tildado de “afeminado” [Núñez, *op. cit.*]. El homosexual, entonces, tiene “permiso” de transgredir, ya que fue etiquetado en un momento previo.

Socialmente un hombre homosexual no es hombre, es homosexual, categorizado así por una estructura ideológica dominante, una mayoría que determina los cánones a seguir por la comunidad. En este contexto se hace manifiesto que a los hombres heterosexuales les causa conflicto establecer algún tipo de relación con un hombre homosexual, pues esto hace tambalear su propia masculinidad.

En la actualidad el sexo entre varones, es decir, el quebrantamiento de los roles de género, causa pena, vergüenza, duda y, sobre todo, culpa, la cual debe ser saneada a través de rituales “de purificación”. Esto ocurre, claro, a menos que el sujeto sea sólo activo dentro de la relación sexual; de ser así, se sigue concibiendo como macho alfa, esto es, su masculinidad no se pone en tela de juicio. En este proceso el psicoanálisis funge como un esquema purificador, donde, a través del proceso psicoanalítico, pretende normalizar al sujeto que está transgrediendo las estructuras sociales establecidas [Foucault, *op. cit.*].

Entonces, y sólo entonces, los varones que sean capaces de resistir el proceso de aculturación en el modelo hegemónico de masculinidad, o que hayan sido criados en contextos culturales con otras propuestas de masculinidad menos ansiosas, tendrán relaciones homosexuales y/o heterosexuales diferentes [Núñez, *op. cit.*]. Para que esto fuera posible tendría que replantearse la instrucción tanto del rol masculino como del femenino, para no presentarlos como excluyentes uno del otro ni como rivales. No es posible concebirllos desde esa perspectiva, dado que ambos se encuentran en una interacción permanente, y la exclusión de alguno imposibilitaría concepcionar y delimitar al otro; además, sería necesario que se flexibilizaran los estándares preconcebidos, pues actualmente parecieran ser demasiado rígidos y limitantes, ya que tienden a coartar las experiencias y capacidades de los individuos.

Explicar este tipo de fenómenos resulta ser una tarea muy complicada si ésta es abordada desde una disciplina concreta. Sin embargo, desde hace algunas décadas ha existido cierto “coqueteo” entre la antropología y la psicología (en específico en el caso del psicoanálisis), desde sus diversas ramas. Esto indica la

existencia de la necesidad por establecer algún tipo de conexión entre ambas, que permita realizar investigaciones en las que los conocimientos adquiridos puedan vislumbrarse de manera conjunta, es decir, que pueda trabajarse a partir de la metodología propuesta por la antropología, la etnografía, y algunas otras técnicas y/o herramientas teórico-metodológicas para lograr una mayor comprensión de las problemáticas sociales.

Si bien es cierto que la antropología tiene una visión amplia y compleja sobre su objeto de estudio (“el hombre”), no por ello cubre la totalidad que incluye el espectro, de ahí que en ocasiones se apoye en algunos postulados psicológicos para expandir su abordaje y, por ende, su comprensión, ya que el objeto de estudio de la psicología es de igual manera “el hombre”, y más específicamente sus conductas, sus modos de interrelación y su expresión, aunque desde una perspectiva un tanto diferente pero no opuesta, sino complementaria.

Los requerimientos que se hacen en la actualidad a todas las disciplinas están encaminados a la unificación del trabajo de manera intra e interdisciplinaria, pues el objeto de estudio demanda un sinnúmero de herramientas para poder afrontarlo, comprenderlo, escudriñarlo y asimilarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Gayou, J. L.

1986 *Sexoterapia Integral*, México, Manual Moderno.

Badinter, E.

1994 *XY, la identidad masculina*, Bogotá, Norma.

Bourdieu, P.

1983 *La distinción*, Madrid, Taurus.

1985 *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

Carpenter, E.

1914 *Intermediate Types among Primitive Folk*, Londres, Allen and Unwin.

Díaz, A. R.

2002 *Expresión de afectos de hombres homosexuales y heterosexuales hacia su pareja*, tesis, México, Centro Cultural Universitario Justo Sierra.

Enguix, B.

1996 *Poder y deseo. La homosexualidad masculina en Valencia*, Valencia, Alfons el Magnànim/IVEI.

Foucault, Michel

1988 *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, Siglo XXI.

1991 *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta.

Gilmore, D.

1994 *Hacerse hombre. Concepciones Culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.

Jung, C. G.

1970 *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós.

1986 *Aion*, Barcelona, Paidós.

Lamas, Martha

2000 "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, pp. 95-118.

2004 *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género*, en <http://www.udg.mx/laventana/libr1/lamas.html>

Mead, M.

1961 "Cultural Determinants of Sexual Behavior", en Young, W.C. (ed.), *Sex and Internal Secretions*, Baltimore, Williams and Wilkins, pp. 1433-1479.

Misitu, G.

1993 *Psicología de la comunicación humana*, Buenos Aires, Lumen.

Núñez, N. G.

1999 *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Porrúa.

Mente, intencionalidad y autopoiesis. Una heurística antropológica

Jorge H. Flores Trejo

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Enfatizando los alcances de la antropología como ciencia cognitiva, se plantea el presupuesto de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas en sí mismas, sino que induce a comprender la complejidad de espacios de posibilidad cognitivos, intencionales y comportamentales, comprensibles sólo desde el análisis alternativo de la naturaleza de los sistemas autopoieticos (desde Luhmann y Maturana). Tales sistemas constituyen y emplean “sentido” o Hintergrund (cada sistema autorreferencial tiene contacto con un entorno que él mismo se posibilita y no con un entorno “en sí”), experimentando el entorno como selección de un horizonte que incluye todas las posibilidades, que esboza todo lo posible-representado — caso de complejos comportamientos “contraintuitivos” frente a la realidad —, creándose mundos “psicomórficos”, cuya solidez aparente nunca dejará de reflejar las leyes internas de los sistemas sociales y cognoscentes.*

ABSTRACT: *Stressing the anthropology’s scope as a cognitive science, I posit the issue that, if there is a independent reality of our mental representations, that doesn’t establish how things are in itelves, but it induces the understanding of the complexity of cognitive, intentional and behavioral spaces of possibility, comprehensible only from a new analysis of the autopoietic systems’ nature (according to Luhmann and Maturana). Such systems build and use “meaning” (each autoreferential system has contact with a represented but not “ontological” surrounding per se) experimenting the surrounding like a foresight selection with all representational possibilities —like some complex “counter-intuitive” behavior—; somehow they create “psychomorphic” worlds apparenting reality, however they should always reflex the inward laws of social and cognitive systems.*

PALABRAS CLAVE: *cognición, comportamiento, sistemas sociales, sentido, realidad, entornos*

El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin formular sus ideas sobre ellas, y a tenor de las cuales ordena sus conductas [...] Para que una idea suscite bien los movimientos que reclama la naturaleza de una cosa, no es necesario que exprese fielmente esta naturaleza, sino que basta con que nos haga sentir lo que la cosa encierra de útil o de desventajosa [...]

¡Cuántas veces son tan peligrosas como inadecuadas!

E. DURKHEIM

[...] si el primer error es creer en la realidad física de los sueños, dioses, mitos, ideas, el segundo error es negarles su realidad y existencia objetivas.

E. MORIN

ANATHRON A OPOPEN

¿A qué podría deberse, probablemente, que ciertos niveles o segmentos, nodos o manifestaciones de la realidad lleguen a parecernos inadecuados, o incluso indignos, para poder constituirse en objetos del interés y la explicabilidad científicos? En buena medida, y paradójicamente, a su *tipo de complejidad*. Opuestos y contiguos, excluyentes y correlativos; tan objetivos y tan subjetivos a la vez, tan reales y tan imaginarios, tan relativos y tan absolutos, tan abstractos y tan inmediatos, tan esquivos y tan amenazadores: el juego, la fe, la locura, el arte, el símbolo, las pasiones, el mal, la estupidez, la risa, el llanto, el amor... estados y manifestaciones emergentes de la *complejidad autocreanda* de nuestra especie. Con todo, y como alguna vez lo captó el gran teórico de la biología Edward O. Wilson, siempre será posible una cosa (muy especialmente en el enfrentamiento científico con nuestras paradojas conductuales, adaptativas y evolutivas), a saber: asumir que podemos llegar a negar con la razón, desde sus parámetros científicos tradicionales “lo que con nuestro corazón sabemos que es cierto” [*apud* Leakey, 1997:109], cierto en su presencia, en su poder y efectividad, cierto en su contradictoreidad... en su radical *humanitud*.

Se ha dicho con frecuencia que el pensamiento “descompone” todo lo que toca. Es que, ¿no es acaso la razón uno de nuestros principales recursos de humanización, aunque sea correlativamente también nuestro principal poder de des-naturalización? A este poder nos asimos como a una argolla que pende en las tinieblas, así desde la sustitución o negación cognitiva de múltiples realidades, también, empero, mediante diversas formas de afirmación de otras; afirmación representacional del mundo, una que, asimismo, siempre será *autoafirmación*. “Es una cosa terrible la inteligencia”, decía don Miguel de Unamuno, esa inteligencia para representar un solo y mismo contenido en todo tiempo, lugar o relación; se trata de nuestra contumaz búsqueda ontológica de identidades estables y permanentes:

La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto [...] La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa [...] la ciencia es un cementerio de

ideas-muertas, aunque de ellas salga vida [...] Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica [...] La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar e ignorar [...] El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez... [1985 (1913):91-105].

Ahora bien, decidírnos a enfrentar con nuestro pensamiento aquellas realidades y manifestaciones “emergentes” de lo humano como las mencionadas arriba —en forma un tanto promiscua por cierto— supone el deber de superar un temor sano y comprensible: el que siempre conlleva la concepción de lo que yo llamaría *temas marginales*. Se trata de un riesgo heurístico: confrontar con la imaginación y la conjetura realidades y presencias que, de sólo enunciarlas, nos producen la incómoda sensación de empezar a movernos hacia márgenes, hacia bordes oscuros donde la imaginación ortodoxa (si es que puede haber algo así) retrocedería ante lo intelectualmente extravagante y, por ende, virtualmente proscrito. Y es que, como sigamos suponiendo que existen motivos sobreentendidos y poderosos, por los que debemos resistirnos a estrellar —por decirlo de algún modo— nuestra imaginación teórica y propositiva contra la complejidad de ciertas *presencias implícitas* (aunque no por ello carentes de poder y determinación sobre la vida humana), tales supuestos constituirán un verdadero “obstáculo epistemológico” para el pensamiento científico. Nada tan aplicable a las limitaciones —autoimpuestas, en cierto modo— del saber científico, tal como nace y se despliega en su historia muy propia, como aquélla intuición de T. Adorno, esto es, la de que *la verdad, por definición, niega todo aquello que no logra determinar* [apud Zemelman, 2003:43].

La verdad (o quizá fuera preferible decir, “el tipo de verdades”) que resulta asequible a las ciencias, si bien por motivos no intrínsecamente reprochables, acaba por negar como objeto y problema, como presencia y como tema legítimo para la razón teórica, todo lo que por oscuros motivos, no es manipulable para su tipo de pensamiento y actitud ante el mundo. En efecto, una actitud triple, como advierte el físico español J. Wasenberg:

[...] la de la objetivación del mundo, la de la inteligibilidad del mundo y la indeterminista-creadora/determinista aplicadora. La elección científica es, pues, tanto más idónea cuanto más simples sean los sucesos a representar [2003:107].

Así entonces, ¿qué, exactamente, haría de determinados aspectos de la realidad un objeto impropio para la atención heurística de las ciencias, en tanto que *vía privilegiada de acceso a la realidad*?

No pretendería, ni por mucho, mostrar la manera (científica) de apropiarnos cognitivamente de realidades de complejidad borde sino, antes bien, de evidenciar el verdadero significado de lo implícito: nuestra renuncia, ya no digamos a acometerlas, sino incluso a enunciarlas, no obstante su abrumadora presencia. Si, como lo hace notar Wasenberg, “La elección científica es, pues, tanto más idónea cuanto más simples sean los sucesos a representar”, podríamos de hecho replantearle para evidenciar otras connotaciones, a saber: que la elección científica es tanto menos idónea cuanto menos simples sean los sucesos a representar. Aparentemente se podría seguir desde ahí algo tan pernicioso como que la ciencia, como la conocemos, ¿no resultaría idónea para enfocar justo lo que nos hace humanos, es decir, el techo de la complejidad a través de sus manifestaciones? No debemos pensar así necesariamente.

Una apertura y posición científicas para tales objetos y fines cognitivos puede y debe existir. Sólo por carecer ahora de una mejor manera de hacerlo entender, diría que la complejidad humana no podría sino evolucionar acrecentando las tendencias que originalmente definieran su singularidad, y esa singular complejidad es la de la autocreatividad: re-crear el mundo para habitarlo, un tipo de complejidad que condujo finalmente a la evolución de la conciencia y de la mente, exactamente en una acepción operativa como la que nos legó Karl Jaspers, a saber:

La conciencia no es un ser como el ser de las cosas. Es un ser cuya esencia consiste en estar dirigido a objetos mentándolos. Este fenómeno primordial, tan obvio como admirable, ha sido llamado intencionalidad. La Conciencia es Conciencia Intencional. Ello quiere decir que la conciencia se relaciona con objetos de manera esencialmente distinta a como se relaciona una cosa que choca contra otra o que es impulsada mecánicamente por otra. La conciencia no tiene relaciones causales con sus objetos, ni relaciones recíprocas con ellos, como las que existen entre objetos similares que existen en el mismo plano de igualdad. En la conciencia tengo yo, más bien, un Objeto ante mí. Indistintamente de qué modo lo tengo, por medio de la percepción [...] o por medio de representaciones (bien como fantasía bien como recuerdo) o por medio del pensamiento (que puede estar dirigido a objetos reales o imaginarios, de modo intuitivo o abstracto) siempre hay en todas estas formas de “tener objetos” algo en común: “estar dirigido a algo mentándolo; tal es la esencia de la Conciencia [1948].

De manera muy significativa, el científico cognitivo John R. Searle [*apud* García-Porrero, 1999] haría ya ver la legitimidad heurística —al promover nuestra

comprensión científica de la realidad— del problema de la conciencia humana, es decir, de la subjetividad y de esa vida mental y representacional que caracteriza radicalmente a nuestra especie. Searle considera que la subjetividad humana es un hecho científico tan objetivo (aunque no tan asequible) como los propios de la física, de la biología o la economía.

Así, al intentar describir cómo son las cosas —continúa Searle—, la explicación científica puede y debe reconocer a la subjetividad de los estados mentales como uno de los componentes de tales explicaciones:

[...]un hecho puro y simple de la evolución biológica es que ha producido ciertos tipos de sistemas biológicos, a saber: los cerebros humanos y los de ciertos animales, que tienen rasgos subjetivos.

Es que, si el hecho central de la condición humana es el fenómeno de la conciencia y el fenómeno que le subsume como *mente*, lo es expresado como existencia radicalmente cognitiva, representacional y desde la que se crean las más diversas ontologías para ser dimensionadas en la forma de *creencias* sobre la realidad, es decir, en calidad de asunciones de acción, actitud y disposición.

Así, en efecto, en virtud de sus niveles de adición sistémica de sus componentes y relaciones, ya desde su sola organización y emergencia de interdeterminaciones, no parece posible reconocer estado, proceso o dimensión ontológicamente más compleja en la realidad que la existencia humana. En todo caso, una ciencia atinente, creo, podría llamarse ciencia del *anthropos*, esto es, la ciencia de aquello que “contempla lo que ha visto”. Siempre será grato redescubrir una etimología olvidada, una que podemos recuperar del *Cratilo* de Platón:

Este nombre [*anthropos*] significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas ni contemplarlas [*anathrei*]; mientras que cuando el hombre ha visto una cosa [*opope*] la contempla y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad *anthropos*, es decir, contemplador de lo que ha visto: *anathron* a *oponen*.

CREDO QUIA ABSURDUM:¹
DE EXTRAVAGANCIAS, EXTREMISMOS, TERRORISMOS...

Los sublime y lo ridículo nunca podrán estar suficientemente alejados, dijo alguna vez el gran Voltaire. Es interesante constatar que, en cierta manera, uno de los asuntos centrales del pensamiento filosófico —me refiero a la cuestión sobre la existencia independiente y objetiva de la realidad y el mundo— puede llegar a parecer un verdadero disparate; siempre se podrá, con un ingenio como el de B. Brecht, hacer agudas befas de cosas tan graves:

Maestro: Si Fu, nombradnos las preguntas principales de la filosofía.

Si Fu: ¿Existen las cosas fuera de nosotros, para sí, también sin nosotros, o existen las cosas en nosotros, para nosotros y no existen sin nosotros?

Maestro: ¿Cuál es la opinión correcta?

Si Fu: No se ha tomado ninguna decisión.

Maestro: ¿Por qué opinión se inclina últimamente la mayoría de nuestros filósofos?

Si Fu: Las cosas existen fuera de nosotros, para sí, también sin nosotros.

Maestro: ¿Por qué permanece la pregunta irresuelta?

Si Fu: El congreso que debía decidir tuvo lugar, como viene ocurriendo desde hace doscientos años, en el convento de Mi Sang, el cual está a orillas del río Amarillo. La pregunta era: ¿existe realmente el río Amarillo, o existe sólo en nuestras cabezas? Pero durante el congreso, se derritió la nieve de las montañas, y el río Amarillo se desbordó por encima de sus orillas y arrastró el convento de Mi Sang con todos los participantes en el congreso. Y así, no pudo aportarse la prueba de que las cosas existen fuera de nosotros, para sí y también sin nosotros.²

Sin embargo, esa verdadera petición de principio que es *aceptar la existencia de una realidad independiente de nuestras representaciones*, no necesariamente lleva incluida *certeza alguna* sobre cómo puedan ser las cosas *per se*, de hecho. Lo que sí supone —y efectivamente lo ha supuesto durante toda la historia humana— y

¹ “Creo porque es absurdo”. Es la conocida frase del apologista y heresiarca Tertuliano (155-220) en *De Carne Christi*: propio sería de la fe creer sin necesidad de comprender.

² En *Turandot* o *El Congreso de los exculpadores*.

sin ser para nada un asunto trivial, es la apertura de los más diversos espacios humanos de posibilidad representacional-conductual, aun *con independencia de la naturaleza de sus contenidos*, viviendo nuestras ontologías bajo la forma de *estados de creencia*; trátase de inocuas caricaturas del mundo, sofisticadas teorías de gran alcance o incluso brutales distorsiones de la realidad. Efectivamente, manifestaciones emergentes de nuestra realidad autocreada, *complejidades borde*:

DUBAI/RIAD (DPA) En una estampida humana que se produjo ayer en el marco de la peregrinación a la Meca murieron aplastadas 244 personas y más de 200 resultaron heridas de diversa consideración [...] El hecho se produjo cuando los fieles estaban apedreando tres columnas que representan al demonio junto a la Meca [en el puente de Jamrat, los peregrinos van del monte Arafat a la localidad de Muzdalifah, donde reúnen las piedras para rechazar las tentaciones del demonio]. El año pasado murieron allí 14 personas durante la lapidación, mientras que en 2001 fueron 35, 180 en 1998 y 270 en 1994. El rey saudí Fahd y el príncipe heredero dieron a conocer hoy un mensaje a todos los musulmanes del mundo en el que instan a la unidad y a apartarse de la "extravagancia, el extremismo y el terrorismo".³

¿Devoción o "simplemente" estupidez? Estas dos manifestaciones, cuya naturaleza exclusivamente humana pueden resultar tan radicalmente opuestas, ¿pueden acaso participar con igual grado de verosimilitud para afrontar explicativamente realidades tan demandantes? Un hecho me parece evidente en principio: tan *in-significante* resulta la existencia o inexistencia *óptica* (de un "estar ahí" con independencia de nosotros) de tentaciones y otros demonios, como, digámoslo así, es inversamente proporcional la sobre-significación de su existencia *epistémica* (forma de existencia determinante para la manera humana de estar-en-el-mundo-representándolo), esto es, su forma de existencia intersubjetiva como condición de posibilidad comporta-*mental*. Pues, ¿en qué sentido podríamos decir que es *vitalmente necesario* para la cognoscente, poderosamente cognoscente, especie humana, *representar la realidad tal cual es para habitarla*, para afrontar sus contingencias y trascender adaptativa y evolutivamente? Ello, así me ha parecido, es un problema de complejidad antropológica.

Antes de continuar, y justo en este punto, tengo la sensación de que debo hacer una especie de confesión y una aclaración. No obstante pareciéndome necesaria la presentación de algún hecho ejemplar, de algún caso *sui generis* como

³ Publicado en el diario *El Universal*, el lunes 2 de febrero de 2004.

medio inductor o punto de partida de nuestras consideraciones, la verdad es que pude evitarme buscar demasiado, digamos, en fuentes de la historia o testimonios periodísticos ya pasados. No debe parecer cínico de mi parte reconocer que tuve que esperar sólo un poco para que apareciera la noticia que transcribo más bien el acontecimiento *ya era del todo esperable* y, por ende, también la aparición del tipo de nota periodística; esto es así porque, aunque dramática, esta noticia se ha vuelto “tradicional” cada año en las festividades celebradas con ese calendario sagrado. También debo hacer una importantísima aclaración. De ningún modo considero que semejantes —acontecimientos del todo desafiantes para las teorías de lo humano— sean privativos de culturas, credos, pueblos o periodos históricos particulares: “extravagancia, extremismo y terrorismo” acompañan a la historia humana como parte inherente de nuestra extravagante, extrema y, por qué no, aterradora naturaleza; en buena medida esto es el objetivo de las consideraciones que siguen.

Por extraño que pudiera parecernos, si examinamos con mayor profundidad un asunto como el de las peregrinaciones, las tentaciones, los demonios y las estampidas, se constatará que, de ningún modo, es una necedad advertir la necesidad, sería incluso apremiante elaborar una teorización rigurosa sobre la *estupidez humana*, dadas sus complejas condiciones de posibilidad, su naturaleza y aun su “filogénesis”, pero, sobre todo, sus incalculables efectos sobre la vida del hombre. *No es estúpido intentar teorizar sobre la estupidez*. Si asumimos que ésta existe en efecto, y siendo un fenómeno nada desdeñable o ficticio, insignificante, mucho menos inofensivo, entonces ello exigirá atención del pensamiento teórico (léase del *pensamiento propio de la ciencia*). Pues, ¿qué tipo de pensamiento y teoreticidad profesional ha de dar la cara para intentar explicar comportamientos de semejante naturaleza, reproducidos hasta el extremo en la accidentada historia de una especie con una inteligencia poderosa y contradictoria? Las condiciones de expresión de lo estúpido le vuelven demasiado humano y demasiado complejo, es decir, *humanamente complejo*; ¿se trata de un asunto de relatividad cultural? Sí, de hecho, aunque igualmente objetivo y demandante en sus consecuencias no sólo axiológicas, sino también adaptativas y vitales.

Es evidente que sólo desde una forma de vida inteligente, e inteligente de determinada manera, y sólo desde ésta, se hace posible la expresión de lo estúpido, puesto que el fenómeno no constituye un “proto” estado, esto es, previo o anterior de la inteligencia humana; antes bien éste es posterior y es consecuencia de ella, epifenoménico se podría decir, pero significativo, un producto efectivamente dialógico (como realidad que se nutre de sus propias contradicciones) de

lo que llamo *complejidades borde*. Sea como ideas de lo real, sea como estados disposicionales o como principio de conductas y acciones ante la realidad, como quiera que la podamos entender: ¿cómo sólo aceptaríamos atribuir pensamiento y conductas estúpidas a la especie *Homo Sapiens*?, sí, ¿cómo cabe atribuir las sólo a nuestra especie y, esencialmente, con qué consecuencias efectivas?; ¿qué puede significar la existencia de lo estúpido en la vida de hombre ante el mundo y ante sí mismo? En la posible objetivación de su existencia y sus efectos: ¿cómo surge y afecta, cómo existe y se diversifica transculturalmente en la forma de la guerra, la xenofobia, el fundamentalismo y la intolerancia contra la diversidad humana y/o la biodiversidad; ora en la forma de la crueldad, ora ante el mismísimo problema filosófico (y quizá antropológico) del mal,⁴ vía el genio, etno o ecocidio? A riesgo de parecer un tanto oscuro, siempre me ha parecido que no falta a nuestra especie en su historia ningún error —ni horror— por cometer. ¿Y el papel de las ciencias humanas? A pesar de poder poner en riesgo toda condición de existencia de la especie humana y la naturaleza, la estupidez, como *presencia efectiva*, no ha recibido, hasta donde yo sé, atención sistemática por parte (de qué más si no), de las ciencias humanas y sus teorías. ¿Bajo qué condiciones nuestros sistemas de representación cognitiva y sus implicaciones conductuales y de actitud pueden hacernos individual o colectivamente ineptos para sobrevivir como animales radicalmente cognoscentes? Se trata de una dimensión de la conducta humana, en buena medida proscrita de la imaginación heurística antropológica. Me resisto a pensar que simplemente estemos ante un nivel o manifestación científicamente in-significante o, peor aún, inasequible al entendimiento.

COMPLEJIDADES BORDE Y SISTEMAS AUTORREFERENCIALES: UN ATISBO DESDE EL PENSAMIENTO DE N. LUHMANN

Parece posible pensar que ciertos niveles de “estancamiento” o “desviación” del pensamiento y la inteligencia humana podrían estar precedidos, en principio, por lo que ya el mismo Piaget definió como *realismo conceptual*, a saber, formas de pensa-

⁴ En el catálogo occidental de lo teorizable, no podía faltar el llamado “problema del mal”. San Agustín lo concibió y teorizó originalmente, legitimando racionalmente para la filosofía este asunto que más tarde sería retomado por la filosofía cristiana, abandonado por el laicismo renacentista pero recuperado y replanteado por la filosofía antropológica de Hobbes y Leibnitz, y sólo en cierto modo también por Kant, Nietzsche, Schopenhauer... No obstante, humano, demasiado humano, ¿será un problema asequible a las ciencias del hombre, a la antropología por ejemplo?, ¿o es simplemente un falso problema para el pensamiento?

miento de la realidad que consisten en la indisociabilidad entre lo objetivo y lo subjetivo, y que evidencian asunciones o suposiciones implícitas de que

[...] los contenidos de la conciencia tienen el mismo tipo de existencia real que los objetos del mundo externo; el atribuir a la realidad externa características en verdad subjetivas [...] en un principio una falta de percepción de los [propios] procesos mentales y, más tarde, la ubicación de éstos en el mundo externo [Hallpike, 1986 (1979): 361-396 y 465].

Partiendo de las posibilidades explicativas que la psicología del desarrollo piagetiana puede ofrecer a una antropología de los procesos cognitivos y comportamentales, C. R. Hallpike recurre, en su exhaustiva obra *Fundamentos del Pensamiento Primitivo*, al estudio de las etapas o periodos del desarrollo ontogenético intelectual identificadas por J. Piaget, para extenderlas alternativamente a la interpretación de los estadios que llegan a caracterizar a lo que denomina pueblos primitivos ágrafos estancados "...en ciertas etapas más o menos tempranas del desarrollo normal de la maduración intelectual del niño" [*ibid.*]. Incluso llega a reconocer, no sin suficiente evidencia empírica, que "no son de esperar en las sociedades primitivas análisis de la diferencia entre saber y creer... o entre apariencia y realidad", el autor sostendrá que

[...] los pueblos primitivos suelen considerar a los estados y sensaciones internos como externos a la persona, como entidades cuya existencia es independiente de la posibilidad de pensarlas o sentirlas [...] y, por lo mismo, quizás hagan hincapié en la conducta psicomórfica y volitiva de lo que nosotros consideraríamos fenómenos meramente naturales [...] Lo anterior puede ser vinculado, asimismo, con lo que considera una falta evidente de conciencia de la función cognoscitiva de la mente como verdadera trasladadora y mediadora de la experiencia [*Ibid.*].

Desviaciones y distorsiones peligrosas de la realidad representada por símbolos, imágenes o proposiciones no son, empero, privativas de "sociedades tradicionales", "primitivas" o ágrafas; suponer que es así equivaldría, a mi parecer, a restringir a ellas las contradicciones inherentes a las complejidades borde: yo propondría que el fenómeno pueda ser producto de la naturaleza, auténticamente dialéctica y dialógica de la complejidad representacional humana, al entrañar o incluir las condiciones de su propia negación, y hacer de sus contradicciones posibilidad misma de su existencia y desarrollo. Busquemos ahora algunos recursos de comprensión.

Ahora bien, no parece necesario tener que demostrar que, al interior de la original aunque sumamente abstrusa teoría de los sistemas sociales del influyente sociólogo contemporáneo Niklas Luhmann, han llegado a desarrollarse recursos conceptuales de gran alcance teórico, con un dilatado potencial heurístico o de problematización, insoslayables sobre todo ante ciertas perspectivas y aperturas temáticas, exactamente como las paradojas comporta-mentales humanas de conductas “psicomórficas”.

Su pensamiento teórico, que a menudo ha sido definido como “teoría de lo improbable”, conforma un intrincado pero sistemático repertorio de ideas, a menudo difícil de penetrar y trasladar a aplicaciones e interpretaciones concretas. Ante uno de los más vastos sistemas sociológicos concebidos, recurriré con cautela y sin pretensiones excesivas a algunas categorías fundamentales del pensamiento luhmanniano, una teoría por cierto epistemológicamente compleja ante las inagotables evidencias de una realidad ontológicamente compleja. En efecto, ante la difícilmente penetrable opacidad de lo contingente, lo abierto, lo contradictorio y lo improbable, en el funcionamiento adaptativo de los sistemas comunicativos sociales a su propia complejidad así como sus entornos de acción y posibilidad. Como él mismo declarará crípticamente, ante: “... el impreciso y vasto campo de la *vivencia* plena de sentido, hacia los sistemas de acción altamente selectivos [los sistemas sociales comunicativos] que se autoatribuyen las selecciones” [Luhmann, 1991:102]:

Los sistemas psíquicos y sociales⁵ surgieron en el camino de la coevolución [que] condujo hacia ese logro común que es utilizado por los sistemas tanto psíquicos como sociales. Ninguno de ellos puede prescindir de ese logro común y para ambos es obligatorio como una forma indispensable e ineludible de complejidad y autorreferencia. A este logro evolutivo le llamamos *sentido*” [ibid.:79].

Dentro del vasto pensamiento luhmanniano la noción de *sentido* ha de entenderse como un logro evolutivo que, como dimensión producida por los sistemas de vida humana constituye como bien sintetiza J. Torres Nafferete (su introductor en *Teoría de la Sociedad* [1992:21-23]: *el mundo operativo del hombre, el trasfondo (Hintergrund) de cualquier percepción o experiencia particular* o, en otros términos:

⁵ Lyhmann explica: “los sistemas psíquicos y sociales se distinguen por la forma de operación elegida: conciencia o comunicación [respectivamente]” [1991:114].

Todo lo que se experimenta está inmediatamente precedido de una pantalla de posibilidad. Lo particular adquiere *sentido*, porque está precedido de la totalidad, si bien bajo la forma de horizonte. Este horizonte está indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca es completamente vacío [*ibid.*].

Como propiedad inherente, los sistemas de vida humana operan, *sine qua non*, al interior de una organización autoreferencial *cargada de sentido*, principio de diferenciación (sistemas y entornos) y principio de las operaciones posibles de los propios sistemas. Constituye una necesidad indispensable para los sistemas tanto psíquicos como sociales, pues tal diferenciación (sistema-entorno) sólo pudo tener lugar frente al sentido, verdadera sustancia de este nivel emergente de la evolución [*ibid.*:114].

El *sentido* puede interpretarse como el dispositivo que usan los sistemas en la reducción de la complejidad ante fuerzas que los sobrepasan, no obstante que siempre deba haber cabida:

[para el] aspecto de la libertad que todavía tienen los sistemas funcionales de probar posibilidades, así como un aspecto de la apertura en vistas del desarrollo evolutivo. Más que nunca, el sentido tiende justamente, bajo estas condiciones autorreferenciales, no a la planificación, sino a la evolución [*ibid.*:109].

Es interesante constatar que, desde una concepción independiente, la idea de “sentido” representaría para Edgar Morin un tipo de emergencia evolutiva surgida también de las actividades fundamentalmente comunicativas y que, además de su retroacción sobre sus condiciones psico-lingüísticas de posibilidad, *constituye su nivel sintético global*. La esencia del sentido establecerá entonces las relaciones sintéticas entre significante / significado / referente, emergiendo “...de todo un proceso psíquico / cerebral, el cual se efectúa a partir de todo un fondo cultural [...] y a partir de nuestra experiencia engramada del pasado vivido” [Morin, 1992:73].

De hecho, el antecedente de esta comprensión estaba ya dado implícitamente en *El paradigma perdido*, específicamente cuando afirma respecto a una de las múltiples pantallas de posibilidad del sentido, la existencia de un tipo de “compromiso neurótico” adaptativo, y en la que, en tanto verdaderas manifestaciones del sentido: “[...] mito, rito y magia rematan la integración interna de la sociedad al envolver, preceder y acompañar a las actividades prácticas, las operaciones de funcionamiento”. Así, por virtud de estas fuentes de sentido es que, asimismo: “[...] la recreación social es vivida mitológicamente como una re-creación del mundo” [Morin, 1983:194 y s].

Producto adaptativo nuestra especie humana, el *sentido*, más allá de voluntades o racionalidades específicas y dirigidas abre, a su vez, un horizonte de posibilidad de elevada complejidad y, por ende, contradictoriedad; construcción en la que definitivamente no quedan excluidos ni las paradojas, ni los riesgos ni lo contingente, y en la que “[el] resultado es una mezcla de destino y voluntad, de errores personales y de aciertos evolutivos” [Luhmann, 1992:109]. El sentido debe ser interpretado como uno de los principales desarrollos adaptativos en nuestro tipo de evolución autopoietica:

Si se inquiera con más precisión cómo el *sentido puede ser utilizado en el nivel de los procesos autorreferenciales*, se tropieza con la exigencia que puede señalarse como *necesidad de autosimbolización o autoabstracción*.” [Luhmann, 1991:110. Las cursivas son mías].

Entendido en su estricta vinculación con los principios del operar de los sistemas autopoieticos, conduce al análisis de los procesos de una constante asignación y reasignación de identidades, así como de atribución de causas y principios de relación humana con la realidad. Las posibilidades para semejantes tipos de relaciones de interacción se dan siempre en términos de lo que *pueda ser información para el sistema procedente del entorno*, bajo las condiciones de sentido y autorreferencialidad de aquél, y de ahí, sus diversificadas acciones sobre el propio entorno. Se trata de la información de base para la “nivelación de problemas” mediante la elaboración de “certezas internas” y “evidencias autoproducidas” —en apego al lenguaje luhmanniano— por el sistema social de comunicación, con una fuerte independencia de los entornos objetivos. Así, la creación humana del mundo mítico y religioso de lo sagrado, como una presencia decisiva en la interacción y evolución ambiental de la especie humana, puede constituir un caso por demás atinente y fascinante. Veamos esto.

En su ya clásica obra *Pigs for the Ancestors* (1968), Roy Rappaport logró poner en perspectiva que la creación de sentido se halla en la base de la diferenciación y operación de los sistemas de vida humana en sus entornos adaptativos.

En efecto, en un estudio pormenorizado de la cosmología de los Tsembaga-Maring de Nueva Guinea, concebiría explicativamente al desarrollo de sus estructuras míticas y significados rituales en términos de verdaderas *codificaciones funcionales adaptativas de la realidad* (justamente ese mundo operativo del hombre, trasfondo o *Hintergrund* de cualquier percepción o experiencia). Rappaport ubicaría en la base de su teorización el postulado de que, en efecto:

El hombre contempla la naturaleza a través de una pantalla compuesta de creencias, conocimiento y propósito, y los hombres actúan según sus imágenes culturales de la naturaleza, *más bien que de acuerdo con su estructura real [...] son inevitables las divergencias entre la imagen que tiene el hombre de la naturaleza y la estructura real de los ecosistemas [...] sus impresiones son siempre más simples que aquella, y a menudo incorrectas...* [1975:271. Las cursivas son mías].

Rappaport distinguía primeramente entre los *modelos percibidos* de la naturaleza, es decir, la descripción del “conocimiento y creencias de un pueblo con respecto a su medio ambiente” y, por otro lado, los *modelos operativos*, esto es, la reconstrucción del mismo sistema ecológico en el que se incluye a los mismos grupos humanos “de acuerdo con [o compatibles con] las suposiciones y métodos de la ciencia ecológica”. Ambos, reconoce, pueden ser parcialmente interpenetrables, pero no necesariamente idénticos.

Tales modelos percibidos se revelan indisociables de regulaciones ecosistémicas de alto nivel, “en términos estructurales dinámicos” o, en otras palabras, como la estricta participación orgánica de los sistemas representacionales en las relaciones materiales maríng con una realidad concreta. Así, buscará demostrar la manera en que sus ciclos rituales:

[...] se emprenden de acuerdo con los entendimientos incluidos en el modelo percibido, pero el ciclo ritual de hecho regula las relaciones materiales en el sistema ecológico local y en el sistema regional. Toda la operación del ciclo es cibernética [*ibid.*:286].

Si bien es claro que las ritualizaciones maríng conciernen directamente a entidades puramente sobrenaturales, éstas son generadoras, y desde su significación efectiva, de una lógica de relaciones cargada de *sentido*, con “efectos correctivos” en los entornos naturales humanamente intervenidos y, no obstante, como bien ha detectado Descola [2001 (1999)] en general las ideas religiosas puedan ser el resultado de la violación explícita de algunas de las intuiciones físicas universales, con todo y que la oposición natural-sobrenatural pueda ser —y de hecho lo es— específica de cada cultura.

La presencia de nuestra especie en los ecosistemas se basa en *universos de sentido*, en posibilidades de significación radical autoproducidas adaptativamente en nuestra evolución. Ello conlleva riesgos inherentes en forma inevitable. Nunca se insistirá lo suficiente sobre esto.

La dimensión semántica de los sistemas autorreferenciales de representación pasa así de la abstracción de los problemas meramente lógico-epistémicos, a la

concritud de los problemas bio-sociales adaptativos. Son estrategias de supervivencia para la especie *Homo Sapiens*, condiciones de posibilidad bio-social de la representación, del conocimiento que define las sendas de lo real, generando certidumbres, reduciendo complejidades, induciendo acciones ambientales múltiples a partir de referentes que van desde la positividad científica hasta la mediaciones mágicas “negativas”. Partiendo de ello, cobra amplias consecuencias para la antropología en general la aguda interpretación que el propio Niklas Luhmann hace de Rappaport en su obra capital *Sistemas Sociales*:

Las ritualizaciones religiosas [...] desempeñan una función [que] *traduce las incertidumbres externas en un esquematismo interno que puede tener o no lugar*, pero que no puede variar y que *neutraliza, así, la capacidad de engaño, de mentira y el comportamiento discrepante*. Las ritualizaciones exigen poco de la complejidad del sistema y, por lo tanto, parecen coadyuvar para la absorción de inseguridades, *hasta que surjan sistemas suficientemente complejos* en forma de organizaciones que desarrollen el equivalente funcional de absorción de complejidad [1991:195. Las cursivas son mías].

Los horizontes de posibilidad que les son propios a sistemas autopoieticos y de sentido, como los concebidos por la teoría luhmanniana, y tal como lo mostraran las evidencias de Rappaport, sufragan, de hecho, los significados y comprensiones humanos, al grado de que “no sólo reflejan o se aproximan a un mundo que tiene existencia independiente sino que participan de su construcción” [Hornborg, 2001 (1996):67].

Es que, al fin y al cabo, desde la teoría luhmanniana de la sociedad, entendida como “sistema social omniabarcador”, se sostiene que toda teoría de la sociedad depende, en grado sumo, de las respuestas que puedan ser generadas a partir de una pregunta cardinal “¿Cómo configura el sistema de la sociedad sus relaciones con el entorno, si no puede mantener ningún contacto con el entorno?” [Luhmann, 1992:51. Las cursivas son mías]. Instaurada como sistema emergente de orden superior en la evolución, la comunicación consiste fundamentalmente en procesos de reducción de las contingencias y posibilidades abiertas, estableciendo formas preestructuradas que serán marco de toda experiencia subjetiva humana; tal marco es la sociedad.

Tal mencionada “imposibilidad de contacto” sólo puede ser entendida mediante su estricta vinculación con un concepto esencial para poder pensar tres fenómenos jerárquicos: vida, sociedad y pensamiento; me refiero al concepto “autopoiesis”, un concepto debido, de hecho, a Humberto Maturana desde su biología de la cognición. El concepto esencialmente no significa otra cosa que la

clausura operacional de sistemas biológicos, sociales o psíquicos: no puede ser demostrada la ocurrencia de *inputs* ni *outputs* de determinación funcional y operativa, hacia la organización de ciertos sistemas en sus interacciones con un entorno, lo que conducirá necesariamente al estudio de la autonomía organizativa bajo la forma de un cierre estructural-operacional: “[...] el sistema es autónomo no únicamente en el plano estructural, sino también en el plano operativo” [*ibid.*, 1992:40]. El tipo de autonomía autopoietica, en su especificidad organizativa será tal, que siempre habrá de suponer la *unidad sistémica “ser-hacer”*, o, en otras palabras, que el sistema autopoietico siempre resulta ser el producto mismo de su propio operar especificando su propia legalidad y naturaleza. Se trata, por tanto, de un operar autogenerativo, basado necesariamente en la fenomenología de una *clausura operacional* [Maturana y Varela, 1999:41-74]. En su reveladora obra *Teoría de la Sociedad*, Niklas Luhmann comenta:

Los sistemas autopoieticos son los que producen por sí mismos no sólo sus estructuras, sino también los elementos de que están compuestos (los cuales) no tienen una existencia independiente: no se encuentran simplemente [...] más bien son producidos por el sistema, y exactamente por el hecho de que (no importa cuál sea la base energética o material) son utilizados como distinciones. Los elementos son informaciones, son distinciones que producen la diferencia en el sistema” [*op. cit.*: 39].

La clausura operacional del sistema social, no obstante que se halla en un *acoplamiento estructural* con el entorno, determina que el sistema, en sus interacciones con la realidad, *sólo pueda depender de su propia auto-organización, así en la construcción y transformación de sus estructuras y elementos, como de sus relaciones internas*: principio y base de un existir autopoietico. Sin embargo, como nos lo hace comprender G. Corsi, estudioso del pensamiento luhmanniano, la importancia del entorno no se anula por la constitución autorreferencial de los sistemas, pues de hecho el entorno se ha de comprender como complejidad determinable si bien *sólo desde las estructuras del sistema autopoietico*, sin embargo “[...] es la complejidad del entorno lo que permite la construcción de la complejidad del sistema” [Corsi, 1996:37].

Se trata de una “autorreferencialidad” cuyos principios de relación posible con el entorno se efectúan siempre desde el propio sistema, como actividad interna, a través de una serie de niveles y distinciones estructurales inherentes,

“[...] para las cuales no existe ninguna correspondencia con el entorno [...] toda *observación* del entorno [por ejemplo toda referencia con potencialidad de múlti-

ples efectos en las respuestas de la lógica interna del sistema], presupone la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, la cual puede hacerse sólo en el sistema” [Luhmann, 1992:49-51].

Justamente en relación con la teoría de los sistemas autopoieticos, que H. Maturana y F. Varela denotarían, ante el hecho de los sistemas humanos en sus interacciones de intencionalidad con lo real, que “La estructura obliga. Los humanos somos inseparables de la trama de acoplamientos estructurales tejida por la trofolaxis⁶ lingüística permanente” [op. cit.:201].

La dimensión antropológica de la interacción representacional con la realidad, incluyendo sus riesgos psicomórficos, conlleva la desconcertante naturaleza de los sistemas autopoieticos capaces de producir y reproducir su unidad e identidad, especialmente en términos de complejos de significación:

El concepto de autorreferencia excluye [...] toda continuidad entre sistema y entorno. Esto conlleva que cada descripción que el sistema hace del entorno (por lo tanto, toda heterorreferencia y toda apertura) es posible sólo como construcción del sistema. La complejidad del mundo no puede de manera alguna verse reflejada en el sistema o ser reproducida por él [...] [Corsi, op. cit.].

Ello nos conduce, a su vez, al reconocimiento de una consecuencia crucial respecto de la interacción como *intencionalidad* —en su acepción jasperiana— con lo real, nombrando, simbolizando:

La humanidad realiza su unidad en dos niveles, en el del mundo y en el del sistema sociedad. Al mismo tiempo estas instancia se alejan más que nunca: la idea del mundo se ha ido desconcretizando, sus contenidos se han vaciado y ha quedado sólo como concepto directriz para todo lo posible [... y, en consecuencia:] los símbolos culturales de la representación de mundo ya no coinciden punto por punto con los correlatos de los problemas que se generan en la sociedad [Luhmann, 1992:21].

El principio de una lógica autopoietica, por ende, aparece aquí como condición para pensar la autodelimitación operativa y significativa de los sistemas y, correlativamente, la analítica del “mundo” particular de cada grupo humano, donde la esfera de lo ideal y lo imaginario es realizada, *actualizada*, por los sistemas

⁶ Del griego *trofolaxis* (flujo de alimentos), comunicación por intercambio químico entre los insectos. Para los autores de *El árbol del conocimiento*, la condición humana, la “trofolaxis social”, es nada menos que “ [...] el lenguaje que hace que existamos en un mundo siempre abierto de interacciones lingüísticas recurrentes” [Maturana y Varela, 1990: 82].

humanos, para *generar, amplificar, facilitar, manipular y controlar su interacción con lo real*. En esta dimensión, justamente, se ubicarían las complejidades borde de la desviación, la contingencia y el riesgo.

Desde una percepción similar, Maturana y Varela nos hacen ver en *El árbol del conocimiento*: “[...] es la estructura de la unidad [autopoiética] la que determina cómo interactúa con el medio y *qué mundo configura*” [op. cit.:74]. Las cursivas son mías]. Paralelamente:

En este sentido, todos los sistemas están adaptados a su entorno, pero... *tienen todas las posibilidades de comportarse de un modo no adaptado, y para ver muy claramente el resultado de estas posibilidades, basta considerar los problemas ecológicos de las sociedades modernas* [Luhmann, 1992:52. Las cursivas son mías].

Con razón, ya en su momento, Merleau-Ponty había intuido filosóficamente que *el ser humano se halla condenado a la significación*. No parecería nada novedoso decir que las evidencias de la complejidad de un fenómeno semejante rebasan, por mucho, la lógica de lo viviente, expresable por cualquier otra especie actual o desaparecida, empero, sí parece particularmente revelador que tratemos de postular nuevas bases y presupuestos conceptuales e hipotéticos para entender el *cómo* de esta esfera de la dimensión humana, esto es, la búsqueda explicativa de las condiciones por las que nuestra presencia en la naturaleza afecta lo contradictorio, lo desconcertante, e incluso lo que llega a parecer irracional o estúpido. Considero firmemente en que todo ello ha de resultar significativo e inteligible, de manera especial desde la antropología:

[...] cuando nuestro acoplamiento estructural fracasa en alguna dimensión de nuestro existir [...] nos damos cuenta de hasta qué punto la trama de nuestras coordinaciones conductuales en la manipulación de nuestro mundo y la comunicación son inseparables de nuestra experiencia [Maturana y Varela, op. cit.:200].

CONSTITUCIÓN-ASUNCIÓN DE LO REAL: INTENCIONALIDAD, COMPORTAMIENTO Y AUTOADAPTACIÓN

Podemos intentar ver cómo una idea de “adaptación”, derivable de estas consideraciones, supone necesariamente la *auto-adaptación*. La diversificación de reacciones de los sistemas ante el entorno —trátese de sistemas vivos, psíquicos sociales— posibilitada por repertorios operativos inherentes, de autodefinición de sus elementos y organización, sentidos y significados, siempre resultará

acrecentada ante el aumento de exigencias procedentes del entorno. Esto es Paradójico en realidad, puesto que cada posible apertura hacia la realidad se apoya en la cerradura operativa del sistema, es decir que

[...] sólo los sistemas operativamente cerrados pueden construir una alta complejidad propia, la cual puede servir para especificar bajo qué aspectos el sistema reacciona a las condiciones del entorno [...] [Luhmann, 1992:41].

Ello es tanto como decir que *la influencia del entorno estimula las funciones autónomas del sistema*:

Sólo a los sistemas autorreferenciales se les presenta la influencia exterior como una determinación para la autodeterminación [...] la información modifica el contexto interno de la autodeterminación sin rebasar la estructura legal con la que el sistema tiene que negociar y con todo lo que de ello se sigue [Luhmann, 1991:87].

Con anticipación a su examen de las implicaciones de una clausura operacional autopoiética, Luhmann advierte también en *Teoría de la sociedad*, contra los riesgos de llegar a abstraer al sistema, por mor de comprensión de sus mecanismos internos, en los términos de aislamientos causales, o más aún de su segregación analítica de los contextos de su interacción, de sus redes de determinación-causalidad. Siguiendo el mismo examen paralelo, Maturana y Varela enfatizaban el hecho crucial de que ningún tipo de interacción puede especificar un cambio estructural, ni en el sistema ni en el entorno, pues: “[...] tal cambio está determinado por el estado previo de la unidad en cuestión y no por la estructura del agente perturbador” [*op. cit.*:86]. Veamos brevemente, para finalizar, algunas implicaciones.

En una original propuesta de su obra *La construcción de la realidad social*, el neurocientífico John R. Searle declaraba que el rasgo lógico peculiar que distingue a los conceptos referidos a hechos sociales (desde un destornillador hasta una ley o un rito), de los referidos a fenómenos naturales (como una montaña, una molécula o un gato), es que en el caso de aquéllos, la actitud social que se adopta respecto del fenómeno es *parcialmente constitutiva* del fenómeno mismo. Searle encuentra que el principio constitutivo de todo fenómeno social es que *sea pensado como tal*, como un fenómeno social. Desde una cuchara hasta un ritual son tales porque la gente piensa —y con ello les *constituye*— que son tales: “He aquí un rasgo notabilísimo que distingue a los hechos sociales, un rasgo sin parangón entre los hechos naturales” [Searle, 1995:51]. Para nuestro tema, deberíamos

considerar lo siguiente: con todo y que los fenómenos no-humanos puedan no ser constituidos ni mucho menos ontológicamente modificados por las funciones⁷ asignadas o impuestas por las sociedades (como componentes no intrínsecos a los fenómenos, a diferencia de lo que son sus causas inherentes) sí reciben, sin embargo, las atribuciones semánticas necesarias como “[...] trasfondo de las capacidades que los humanos tienen para lidiar con su entorno” [*ibid.*], como el mismo Searle reconoció. Dicho con otras palabras, que se piense o no que un árbol, un gen o un gusano son tales, no hace que sean o dejen de ser como quiera que sean, como sí sucede con la construcción de la realidad social: una argolla matrimonial o un convenio comercial se constituyen *pensándoles socialmente como tales*. Pensar socioculturalmente las realidades no humanas no determina, para la naturaleza, sus constituciones inherentes; empero, *sí constituye los principios de la única asequibilidad humana posible a ella*: la creación inevitablemente autorreferencial de significados a partir de sistemas autopiéticos cargados de sentido.

El acceso humano a la realidad sólo es posible desde condiciones autoproducidas, en términos de la renuncia al contacto directo con el entorno y a favor del camino de la autorreferencialidad radical, un tipo de ruptura que supone a la organización autopoietica. Una organización funcional que, manifestada a través de la presencia humana en la naturaleza, permite inclusive suponer a los procesos de adaptación no tanto —al menos no en principio— como cambios *en dirección* a los imperativos objetivos, sino, ante todo, como una recurrencia o adecuación a una *lógica estructural inherente*, es decir, como autoadaptación previamente generadora de las formas sustitutivas de la realidad, dada su evolucionada e irreversible “imposibilidad de contacto” con la realidad misma, y donde el sentido de su complejidad siempre resultará ascendente.

Realmente es como si el bosque de la realidad quedase obnubilado por los árboles de atribuciones y significados producidos en la autopoiesis bio-cultural de la vida cognitiva humana: *el incremento de la complejidad evolutiva humana discurre paralela y proporcional al aumento de la autorreferencialidad autopoietica*.

De algún modo, y como un auténtico imperativo de teorización, habrán de ser explicadas las incongruencias de las acciones humanas de complejidad borde.

⁷ El propósito central de Searle en la mencionada obra consiste esencialmente en poder dar cuenta de los hechos sociales a partir de asunciones ontológicas más amplias. Ello supone: a) la *asignación de funciones* (según él, las causas, y no las funciones, resultan inherentes a las cosas no producidas por el hombre), b) la *intencionalidad colectiva* (un “hecho social” es el que refiere “cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva”) y c) las propias *reglas institucionales constitutivas* de los hechos sociales [*cfr.* Searle, 1995:51].

Puedo atreverme a afirmar ahora que la esfera de la vida cognitivo-cultural no se halla precisamente en un contacto empírico directo con el entorno. A fin de cuentas, desvinculados, prisioneros de sus propias condiciones de cognición cultural ante lo real-posible, los grupos humanos desde sus orígenes y hasta el presente, sólo podrían restaurar su puente hacia el mundo desde el conocimiento mismo y su comunicación sociocultural específica. El mismo Edgar Morin ha percibido con lucidez esta suprema paradoja cognitiva humana: “[...] *somos encerrados por lo que nos abre y somos abiertos por lo que nos cierra*” [1992:176]. Por ello he intentado postular ya [Flores, 2003], una concepción antropológica de la esfera adaptativa del conocimiento como una dimensión mediadora representacional, disruptiva y autorreferencial, en términos de controles de acceso al mundo externo, acceso no sólo percibido y filtrado, sino esencialmente *auto-producido*, como base de conductas, acciones, actitudes y estados disposicionales múltiples. La antropológicamente reputada singularidad de la especie humana siempre aparecerá a nuestra comprensión como una ruptura; la de un proceso de autorreferencialidad inédito en el mundo natural, visible en su dimensión cognitiva como la posibilidad de la realidad, de *su realidad*, como mundos “enactados”.

Efectivamente, fue desde su interés en las bases biológicas de la cognición y la conciencia, que Francisco J. Varela hiciera ver como es que la mayor capacidad de la cognición viviente consistía principalmente en *plantear*, esto es, en “enactuar”, o bien *hacer emerger* cognitivamente las cuestiones más relevantes que se van presentando en la vida cotidiana: “No son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger *desde un trasfondo*, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre *dentro de un contexto*” [Varela, 1990:89. Las cursivas son mías]. Más aún, ya a través de la expresión “*sociedad del mundo*” el propio Luhmann indicaría el hecho de que *cada sociedad construye un mundo*. En este contexto de análisis, se entenderá el concepto “mundo” tal como el *horizonte total de toda experiencia vivida provista de sentido*, es decir, mundo comprendido no como un agregado de elementos sino, como *correlato de las operaciones efectuadas sobre él*, “correlato de la unidad de todas las formas”, lo que “queda cortado por la línea del límite de la forma [psíquica o comunicativa] y que luego puede ser explorado sólo en relación con una distinción [la distinción sistema-entorno]” [Luhmann, 1992:68]. Construir un mundo es posibilitarse autopoiética y autosemánticamente la existencia *en* el mundo, esto es, su enacción:

[...] la evaluación de si hay conocimiento presente o no, se da siempre en un contexto relacional en el que los cambios estructurales que las perturbaciones

gatillan [...] aparecen para el observador como un efecto sobre el ambiente [...] desde este punto de vista toda interacción de un organismo, toda conducta observada, *puede* ser valorada por un observador como acto cognoscitivo [Maturana y Varela, *op. cit.*:149].

En cierto modo esto también fue captado por Descola con su idea de una antropología de la *objetificación social de la naturaleza*, con su caracterización de “*schemata de praxis*”: posibilidad misma del establecimiento de límites, de suponer identidades y de postular significados sobre entornos naturales; trasfondo de posibilidades profundas, efectivamente de “[...] teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de seres no humanos, las representaciones espaciales de dominios sociales y no sociales, las prescripciones y proscripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos [...]” [2001:104 y s]. Una complejidad que posibilita todo el juego de sus contingencias y contradicciones inherentes.

No parece excesivo afirmar que la misma identidad del pensamiento antropológico, desde sus orígenes, tuvo que ver en buena medida con una potencialidad teórica proyectable hacia los significados que para el hombre tiene no sólo su lugar en la naturaleza, sino los grados y formas de crear y asumir los significados culturales de su ruptura o pertenencia a ésta mediante la *re-creación, de la enacción adaptativa humana del mundo como realidad significante*. Implicará a menudo fuertes asunciones ontológico-conductuales que se expresan a través de los más diversificados recursos humanos por alcanzar los modelos, estructuras e imágenes de representación, relativamente, más plausibles de sus entornos, “con el fin de remontarse, en la medida de lo posible, a las estructuras originales de la realidad” (como habría dicho el propio Lévi-Strauss). Asunciones que, desde sus orígenes mismos, definirían la posición humana en la naturaleza para dirigir sus acciones, afrontar los riesgos y contingencias, basar sus expectativas y configurar sus posibilidades y preguntas.

Para terminar, recordemos que al hacernos ver que entre la vida y el pensamiento no existe un hiato absoluto, el gran Claude Lévi-Strauss declaró alguna vez:

Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría [...] que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar”.

Concluye el padre de la Antropología estructuralista: “[...] *algún día el último problema de las ciencias del hombre consistirá en devolver el pensamiento a la vida [...]*” [1989:45 y s]. Las cursivas son mías).

Finalmente, un hecho, finalmente, nos impone su evidencia: la llamada “Explosión Creativa”⁸ humana haría saltar muy lejos los pedazos de la realidad. Restaurar su unidad, la que hemos perdido ya desde hace mucho y para siempre, inevitablemente trascenderá el problema esencial de la epistemología clásica (“¿Qué y cómo puedo conocer?”, en su tono kantiano), también de la filosofía de la mente y la psicología cognitiva por que, en realidad, tal problema es también competencia heurística de un proyecto intelectual aún por seguir definiendo, competencia de una teoría del *anthropos*.

BIBLIOGRAFÍA

Broncano, Fernando (ed.)

1996 *La Mente Humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Caudio Baraldi

1996 *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Anthropos/UI/ITESO.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.)

2001 (1996) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.

Flores Trejo, Jorge H.

2003 “De antropología cognitiva y analítica de la creencia: hacia una crítica de la ‘Razón bio-cultural’”, en *Ludus Vitalis* vol. XI, núm. 19, México.

García-Porrero, Juan A.

1999 “Evolución del Cerebro: la génesis de la mente”, en García-Porrero, Juan A. (ed.) *Genes, Cultura y Mente: una reflexión multidisciplinaria sobre la naturaleza humana en la década del cerebro*, Santander, Universidad de Cantabria.

Hallpike, C. R.

1986 (1979) *Fundamentos del pensamiento primitivo*, México, FCE.

⁸ La idea, debida a John Pfeiffer, es hoy un lugar polémico en paleoantropología: sin precedentes ni gradualismos, según nos lo muestra la arqueología paleolítica, de pronto (no antes de 35 mil años o inicio del Auriñaciense), se “enciende el interruptor” de la conciencia humana, la revolución simbólica, icónica, técnica, artística, ritual, cosmética, figurativa; es la aparición del ocre, los sepulcros, el arte inmueble y, por supuesto, las glorias de Lascaux, Altamira, Niaux, Chauvet, etcétera.

Hornborg, Alf

2001 (1996) "La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana", en Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.

Jaspers, K.

1948 *Philosophie*, Berlín, Springer.

Lévi-Strauss, Claude

1989 *Mito y significado*, México, Alianza Editorial.

Luhmann, Niklas

1991 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza/UIA.

Luhmann, Niklas y Rafaele De Georgi

1992 *Teoría de la sociedad*, México, Universidad de Guadalajara/UIA/ITESO.

Maturana, Humberto y Francisco J. Varela

1999 (1990) *El Árbol del Conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Barcelona, Debate.

Morin, Edgar

1983 (1974) *El Paradigma perdido, Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós.

1992 *El método IV: Las Ideas, su hábitat, su vida sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra.

Rappaport, Roy A.

1975 "Naturaleza, cultura y antropología ecológica", en Shapiro, Harry L., *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE.

Searle, John

1995 *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.

Unamuno, Miguel de

1985 (1913) *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Planeta-Agostini.

Varela, Francisco J.

1990 *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa.

Wasenberg, Jorge

2003 (1985) *Ideas sobre la complejidad del mundo*, España, Tusquets.

Zemelman, H.

2003 *Conocimiento y Ciencias Sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistemológicos*, México, UCM, Colección Reflexiones.

RESEÑA



José Manuel Valenzuela Arce (coord.),
Los estudios culturales en México, México,
FCE-CONACULTA, 2003, 464 p.

Franco Savarino

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Las investigaciones sobre cultura, identidad y etnicidad en México han tenido avances y cambios importantes en las dos décadas recientes, en sincronía con la transformación de la sociedad mexicana, el impacto de la globalización y el debate académico internacional acerca de los temas culturales en un nuevo entorno teórico y cognoscitivo.

El ensayo colectivo coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, *Los estudios culturales en México* (publicado por el Fondo de Cultura Económica en coedición con el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes), se propone precisamente ofrecer un recorrido a través de las investigaciones recientes y los debates académicos sobre cultura en nuestro país, abordando temas como el multiculturalismo, el posmodernismo, el poscolonialismo y la crónica de los estudios culturales.

La obra se compone de 11 ensayos elaborados por conocidos antropólogos y sociólogos mexicanos de diversas instituciones: "Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo" por Néstor García Canclini (UNAM); "La investigación cultural en México: una aproximación" de Gilberto Giménez (UNAM); "El estudio de la cultura en antropología mexicana reciente: una visión panorámica" a cargo de Esteban Krotz (UADY); "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana" por Maya Lorena Pérez Ruiz (INAH); "Persistencia y cambio de las culturas populares", de José Manuel Valenzuela Arce (El Colegio de la Frontera Norte); "Función corrida (el cine mexicano y la cultura popular urbana)" escrito por Carlos Monsiváis (INAH); "Culturas urbanas. Balance de un campo de investigación" a cargo de Héctor Rosales (UNAM); "Cultura, género y epistemología" de Marta Lamas (ITAM); "Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo" escrito por Rossana Reguillo (ITESO); "El campo académico de la comunicación en México: fundamentos de la posdis-

ciplinariedad” de Raúl Fuentes Navarro (ITESO), y “De la pila hasta el océano. Comunicación y estudios de la cultura en México” por Jorge A. González (UIA).

Estos ensayos representan una antología amplia —aunque no exhaustiva— acerca de los principales ejes de discusión que giran en torno a la nueva importancia que han adquirido los aspectos culturales en las ciencias sociales contemporáneas. Las investigaciones para comprender los procesos culturales apuntan hoy a hacer posible una mejor comprensión de la acción social, la conducta humana, los procesos identitarios o el surgimiento de nuevos actores sociales en el contexto cambiante de la globalización y el multiculturalismo. Los nuevos enfoques sobre género, cuestiones étnico-identitarias, culturas juveniles y las múltiples formas de articulación entre lo local y lo nacional con los procesos globales, se convierten así en los nudos y ejes articuladores del panorama actual de los estudios interpretativos.

Los autores hacen notorio su interés en “problematizar la producción de saberes en el campo cultural e identificar el papel de los estudios culturales en las nuevas discusiones dentro de las ciencias sociales”. No pretenden entablar una discusión verdaderamente exhaustiva, sino reconstruir el papel de los estudios culturales desde puntos de vista que ayuden a interpretar algunos de los principales procesos socioculturales operantes en nuestro país. Aunque varios de los trabajos presentados surgen de un campo disciplinario determinado (antropología, sociología, psicología y filosofía), el material mismo que es investigado favorece una “porosidad” fecunda de las fronteras disciplinarias e invita a una multi o transdisciplinariedad interpretativa.

En este marco el libro apunta a “establecer una crítica a ciertas tradiciones intelectuales de los campos académicos, revisando algunas de sus principales aportaciones”. El objetivo es, ante todo, la elaboración del conocimiento a partir de los estudios culturales, pero también la discusión teórica en relación con algunas de las perspectivas centrales de los debates contemporáneos, como las teorías multiculturalistas, posmodernas, poscoloniales, y de los *cultural studies*.

Entre los nuevos horizontes teóricos, el “multiculturalismo” adquiere el papel de categoría multiuso, manejada de una manera confusa y hasta contradictoria, en cuanto “crítica radical a las relaciones de poder” [MacLoren] o bien “forma ideal de la ideología del capitalismo global” [Zisek]. El posmodernismo también supone perspectivas distintas a partir de un discurso centrado en “[la] crisis y [el] desencanto de la modernidad” así como en la ruptura con respecto a las certezas y los paradigmas establecidos. La posmodernidad se muestra como “modernidad inconclusa o incompleta”, como “fragmentación y particularismo

social y cultural”, como “hibridación o sincretismo cultural”, o bien como crítica radical de la modernidad. El poscolonialismo se centra en la herencia persistente del legado colonial, en las otredades culturales, en la dominación/subalternidad, en la “resistencia” de los subalternos/colonizados. Los estudios culturales “analizan las formas explícitas o difusas de persistencia cultural a partir de la investigación de las tradiciones orales y las culturas locales frente a una supuesta cultura común o una cultura sin rostro”. Apuntan a una “visión global” de la cultura, y destacan las diferencias, las fronteras y las matrices que conforman los diferentes sistemas simbólicos.

En México estos nuevos enfoques han impactado en un medio científico e intelectual fértil, acostumbrado tempranamente a la indagación en las perspectivas de la otredad, la centralidad de la cultura y la relación colonia/metrópolis, pero también abierto a las novedades internacionales. Durante varias décadas prevaleció el paradigma marxista —tanto clásico como gramsciano— dado que éste conformó un sólido eje teórico para los estudios culturales, estableciendo un vocabulario y una agenda característicos: superestructura, conciencia de clase, ideología, enajenación, hegemonía, campesinado, proletariado, burguesía, etcétera. Con la crisis de este paradigma y la llegada de nuevos estímulos intelectuales, el medio científico mexicano ha sufrido un cambio generalizado y

[...] de una etapa [...] en la que modo de producción, clases sociales, explotación, dominación, imperialismo y capitalismo eran términos claves y omnipresentes y casi siempre ligados a la denuncia y el llamado a la transformación, se ha pasado, en cuestión de unos cuantos lustros, a una etapa donde éstos han sido eliminados y en su lugar se encuentran igualmente omnipresentes los términos cultura, identidades colectivas, significado, multiculturalidad, globalización y neoliberalismo” [Krotz].

El cambio de paradigmas e intereses hacia la diversidad cultural se acompaña con una tendencia al abandono de las preocupaciones y los compromisos políticos de antaño, sustituidos por una dedicación más exclusiva a las tareas epistémicas propias de las ciencias sociales.

En fin, el nuevo ambiente teórico y metodológico ha propiciado la extensión de los estudios a los campos de las culturas urbanas, de género y juveniles, además de proporcionar nuevos enfoques e itinerarios para estudiar las temáticas de la etnicidad y la comunicación en el “cortocircuito” moviedizo, destemporalizado y desterritorializado de la globalidad.

Esteban Krotz
*La otredad cultural entre utopía y ciencia.
Un estudio sobre el origen, el desarrollo
y la reorientación de la antropología,*
México, UAM-FCE, 2002.

Carlos Brokmann Haro
Comisión Nacional de Derechos Humanos

Utopía y antropología son dos temas que, por tradición, se consideran absolutamente alejados entre sí, pero cuya hipotética intersección sirve como base para la propuesta de Esteban Krotz en esta obra. El encuentro de Occidente —específicamente de Europa— con otras culturas puede analizarse a través de las dos formas principales de conocimiento que permiten entender dicho encuentro. La utopía es la primera forma de conocimiento, entendida como resultado de un análisis social que reconoce y valora la alteridad. La antropología es la segunda, si bien a partir del evolucionismo y después de su gradual transformación en ciencia, ésta se fue alejando gradualmente de la tradición utópica y circunscribió su campo y visión analítica a través de la especialización, con lo cual perdió la esencia humanista que le dio origen. Esta premisa sirve como el cimiento de un enorme edificio intelectual, en el que Krotz demuestra un gran manejo de su amplia bibliografía, fuentes contrapuestas, capacidad sintética y posibilidades analíticas.

La antropología se ha definido a sí misma mediante la formulación de una pregunta que ha servido para cuestionar y explicar al “otro”. De esta manera, la alteridad constituye la categoría fundamental del quehacer de la disciplina, ya que, desde su formulación, la “pregunta antropológica” supone su elevación conceptual y la materialización de las relaciones que existen con los otros. Constituye una diferencia especial que debe ser simbolizada y planteada de una forma particular. Pregunta y ciencia antropológica surgieron en el contexto de la Revolución Industrial, como resultado de los cambios en las relaciones sociales entre los países europeos y, especialmente, de las repercusiones culturales provocadas por el reparto de buena parte del orbe a través del colonialismo decimonónico.

Las utopías no son independientes de la sociedad, sino que son resultado de un contexto histórico y geográfico específico. Desde la Edad Media hasta la Modernidad, Europa las planteó en relación con la pregunta antropológica original y el problema que suponía identificar, reconocer y explicar las nuevas identidades encontradas en un planeta en constante transformación. La utopía es, de esta forma y siguiendo las pautas de análisis de Ernst Bloch, un patrón mental para la acción práctica y el planteamiento de proyectos, una “forma específica de análisis de los fenómenos sociales” [Krotz, 2002:81] y fue quizá la manera más importante con la que se enfrentó la pregunta antropológica en la tradición precientífica. Como primer ejemplo, las utopías medievales, enraizadas en el cristianismo y en los movimientos milenaristas, se caracterizaron por el “sueño diurno”, que consistía en imaginar ficciones posibles con base en elementos verdaderos, así como la creencia en una Edad de Oro que era imaginada como punto de partida y destino final de la humanidad. Este componente teleológico y cíclico era complementado por la característica de la inversión del orden establecido de manera temporal (como en el carnaval) o espacial (como los monasterios). Existía una subversión implícita en la búsqueda activa de un nuevo inicio —aunque fuera mencionado en las Escrituras— a través de utopías populares y a partir de la base de una insatisfacción con las condiciones sociales prevalentes.

El Renacimiento supuso la actualización utópica mediante esa misma crítica, pero con la noción de que todo era posible. Nacidas de las aspiraciones de las élites y de la naciente burguesía, las nuevas utopías se alimentaron con los descubrimientos asiáticos, africanos y americanos, refutando la cosmovisión bíblica y su paradigma del “nosotros y los otros”. Dejando de lado la ficción, las tres grandes propuestas renacentistas plantean diferentes ideales combinando la búsqueda de la vida feliz con la explicación de la nueva realidad descubierta. La primera, de Tomás Moro, fue un contramundo en el que se buscó “el mínimo de trabajo y estado y el máximo de alegría” [*ibid.*:131]. Retomando la *República* de Platón, Campanella se inclinó por una propuesta que eliminaba los vicios que, según su percepción, tenían origen europeo. En cambio, el Bensalem de Bacon aparece como una construcción del *Homo Faber*; mediante la intervención científica y el esfuerzo se levanta lo que no existe en Europa a través de las cualidades intelectuales, la investigación y el intercambio con otras culturas.

La utopía aparece como una tradición cultural con coordenadas precisas y que forma parte del entramado social, puesto que constituye una contrapropuesta al orden existente. Bloch considera que se puede oponer ideología a utopía en

tanto que la primera glorifica y justifica lo que existe y la segunda es todo lo contrario, un "inacabado sueño hacia delante". Esta visión crítica de la realidad produce un conocimiento nuevo de corte optimista, que se caracteriza por subsumir al individuo en la estructura social para alcanzar el beneficio común, considerar que el regreso al orden ideal debe alcanzarse mediante la transformación social, basarse más en el instinto que en lo consciente, enfatizar las contradicciones para fortalecer las categorías sociológicas propuestas y remitir a unos cuantos conflictos básicos. Entre estos últimos destacan los relativos a la propiedad privada, que casi siempre se considera indeseable, así como la armonía social y cósmica. Todos los modelos utópicos colocaron la alteridad como categoría central, lo cual los vincula estrechamente con la antropología y plantea la posibilidad de explicar lo propio a partir del otro, dando cuenta así de lo anhelado.

Claude Lévi-Strauss ha propuesto que el encuentro entre Europa y América inició un modelo de contacto cultural que puede ser considerado el origen de la antropología. Al llegar al nuevo continente las primeras reflexiones europeas echaron mano de las reflexiones utópicas y mitológicas disponibles y así, basándose en la descripción y la denominación, se creó una "comprensión taxonómica" de los seres desconocidos. El propio Colón tuvo al menos tres concepciones distintas de los habitantes de América; sus primeras impresiones se refieren al precursor del "buen salvaje", para luego pasar del "salvaje feroz" al subhumano que realiza prácticas *contra natura*. Se fue creando un estereotipo del "indio" que se alejó paulatinamente de los referentes utópicos, fuesen éstos angelicales o demoniacos, y basado en una interpretación europea de su estructura sociocultural. Para Fanon esto provocó que los indígenas comprendiesen la alteridad europea a través de la subordinación colonial, lo cual dio pie a un etnocentrismo mutuo sin diálogo y al estereotipo referido únicamente a la condición colonial. La anulación del sujeto conllevó una pérdida de identidad y, a través de su transformación en objeto de estudio, provocó en última instancia la formulación de la pregunta antropológica en términos que siguen prevaleciendo. En opinión de Krotz, a la ideología colonial de "los de abajo" se opuso únicamente la contracorriente utópica que valoró lo americano a través de Vasco de Quiroga, Las Casas y otros.

El enfrentamiento de Europa con la alteridad mundial dio pie a la formulación explícita de la pregunta antropológica durante el siglo XIX, definiéndose como el estudio de los "primitivos". Dos grandes factores incidieron en el proceso: el contacto con realidades sociales y culturales diferentes (tanto europeas

marginales o antiguas, como ajenas a lo occidental) y el desarrollo del conocimiento científico con normas y formas consideradas las únicas con validez epistemológica. Es difícil definir la antropología decimonónica por sus diversos grados de profesionalización, subdivisión y características nacionales, por lo que Krotz prefiere hacerlo con base en la práctica y el enfoque analítico. Sin embargo, se conformó un auténtico paradigma de letrados profesionales o aficionados que entablaron un diálogo académico a través de una amplia red de comunicaciones que se organizaron con base en grupos e instituciones. La profesionalización fue el punto de partida de un gradual reconocimiento social y de la especialización en campos bien definidos, así como de la formulación de algunos principios básicos. Ante la fundamental unidad humana, las diferencias fueron "resultado de las socializaciones particulares" [*ibid.*:237] y el nuevo estudio de la alteridad tendría tres implicaciones. En primer término, ante la implícita confrontación absoluta entre humano y naturaleza, la cultura se consolidó como la categoría clave para el análisis. En segundo lugar, existía una separación absoluta entre quien estudia y su objeto de estudio, lo que provocó el fortalecimiento eurocéntrico debido a las implicaciones evolutivas de las taxonomías sociales, a un escaso interés por el trabajo de campo y a que la cultura se consideró, casi de forma metafísica, como un plano de lo colectivo. Por último, la perspectiva bipolar colocó a la cultura occidental en el lugar preeminente, fortaleciendo así la separación y debilitando la comprensión y el diálogo. Estas tres premisas ocasionaron que la antropología evolucionista adoptara el modelo del desarrollo de Comte como perspectiva dominante. La combinación del positivismo con la influencia de la historia llevó a suponer una serie de premisas que opacan el análisis realizado hasta ahora: la idea del progreso, la creencia en la supervivencia del más apto y considerar que las culturas pueden o no alcanzar el "grado" de civilización. En resumen, la antropología se divorció de la perspectiva utópica tradicional y por muchos años perdió la oportunidad de un reconocimiento cultural que valorara la alteridad en su justa dimensión.

De manera que la antropología fue la forma dominante que asumió la antigua pregunta acerca del otro durante el siglo XIX. Paradójicamente, su surgimiento corresponde con una de las épocas más fértiles en la formulación utópica de Europa, en la que se abandonaron diversos elementos tradicionales en favor de nociones positivistas y "científicas". La pregunta antropológica fue formulada a través de la utopía en primera instancia, para luego negar que esta relación fuera base del paradigma evolucionista. Esteban Krotz llega a esta conclusión en la última parte de la obra, proponiendo que:

[...] está pendiente una reorientación que no se dirija al pasado sino que le dé una nueva forma a los conocimientos de generaciones anteriores, y que surja precisamente de la negación dialéctica de la eliminación que a la fecha se ha hecho de la utopía [*ibid.*:323].

Esto debe hacerse mediante el rescate de los mejores elementos de la tradición utópica, evitando la crisis que sobrevino cuando se socavaron las premisas de la modernidad. Se debe eliminar el elemento anti-utópico que impuso el "realismo", el cual creó una imagen sombría y negativa del futuro, pero evitando también al neo-positivismo que criticó opciones como los modelos alternativos de desarrollo y la teología de la liberación.

Para lograr esto debemos recordar que la historia de la antropología es escasa y está mal comprendida. El fuerte carácter nacional y regional de las disciplinas antropológicas dificulta un análisis de su desarrollo en conjunto, pareciendo más bien un continuo "proceso de fragmentación". De hecho el evolucionismo parece ser, hasta ahora, la única etapa de la antropología en que se constituyó un paradigma unificado; es posible que de ahí provenga el rechazo generalizado hacia esta corriente teórica, lo cual tiene su origen en el surgimiento de las escuelas nacionales. Krotz considera que la transformación posterior puede dividirse en tres periodos. El primero fue la revisión de las corrientes nacionales, reintegrando elementos como el análisis diacrónico. Siguió el neoevolucionismo, que se consideró una suerte de análisis antropológico de las épocas pretéritas. El tercero fue la etapa de influencia mutua de las ciencias sociales entre sí a partir de diversos elementos marxistas y la reformulación de la pregunta antropológica, que asumió diversas formas. Tras la crítica posmoderna, el resultado actual es un "malestar con la ciencia como tal", pues sus ataques a la parcelización cognoscitiva, la visión restringida y el divisionismo apuntan a un fortalecimiento de la hermenéutica como cuarto periodo de este esquema.

La noción y las formas de la alteridad se han transformado de manera vertiginosa a raíz del flujo comercial y de información provocado por la globalización que se ha dado en las últimas décadas. Hoy existe una mayor conciencia de las diferencias internas y externas, propuestas científicas contrarias al esquema de dominación y ritmos históricos que exigen planteamientos dinámicos para ajustarse a los tiempos. Para Krotz, el camino a seguir debe aprovechar la tradición utópica y colocar la alteridad como elemento central, un planteamiento optimista que reivindique el cambio social en beneficio de todos. La nueva antropología se basará en la realidad que existe a partir del fortalecimiento global, lo cual conlleva

un proceso identitario que le permite abordar las diferentes formas que revisten las culturas contemporáneas. Bloch postula que el análisis dialéctico de las culturas actuales y pretéritas debería llevarnos a proponer una antropología activa en la búsqueda de estas nuevas condiciones. Esta visión humanista sería amplia por definición, y abarcaría la cultura en su totalidad, lejos de la especialización analítica, técnica o temática. Así, el trabajo de campo y la comparación serían los instrumentos básicos para vincular "la alteridad como categoría central de la convivencia humana con su calidad de proceso dirigido" [*ibid.*:402]. Probablemente esta visión sea utópica en sí misma, pero contiene un optimismo que parecía prácticamente perdido y que constituye por sí mismo una excelente razón para leer esta obra, la cual de seguro se convertirá pronto en un importante punto de referencia para las ciencias sociales.

Revista Cuicuilco, núm. 31, se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2004, en los talleres de la Compañía Editorial de México, s. a. de c. v., calle Juan Aldama núm. 407-C, Toluca, México, Tel.: (722) 215-21-90. El tiraje consta de 1000 ejemplares.