

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 24, NÚMERO 69, MAYO-AGOSTO, 2017



Antropólogos Argenmex

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Adriana Konzevik
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Julieta Valle Esquivel
Dirección

Alejandro González Villarruel
Secretaría Académica

Conrado Tostado Gutiérrez
Subdirección de Extensión Académica

Mariano Muñoz-Rivero
*Subdirección de Servicios
y Apoyos Académicos*

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS
ANTROPOLÓGICAS

Francisco de la Peña Martínez
Editor

Víctor Uc
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas, año 25, No. 69, mayo-agosto 2017, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable: Francisco de la Peña Martínez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, Ciudad de México. Fecha de última modificación: 19 de diciembre 2017

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Martín Olivera, "Tazas en el aire", Gráfica digital, 25 x 35 cm, 2016.

Consejo Editorial 2017

Elizabeth Araiza Hernández, El Colegio de Michoacán

Sergio Bogard, El Colegio de México

Gabriela Cano, El Colegio de México

Eliana Cárdenas, Universidad de Quintana Roo

Stephen Castillo, Museo Nacional de Antropología

Rosario Esteinou Madrid, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Lourdes Márquez, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Alfonso Muñoz Güemes, Universidad Autónoma de San Luís Potosí

Françoise Neff, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Lina Odena, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Patricia Pensado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Maricruz Romero Ugalde, Universidad de Guanajuato

Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia

José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Consejo Honorario

Larissa Adler Lomnitz, Universidad Nacional Autónoma de México

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México

Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia

Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México

Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares

Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales

Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana

Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia

Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México

Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton

Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e

Historia

Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica

Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille

Rebecca Storey, Universidad de Houston

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 24, NÚMERO 69, MAYO-AGOSTO, 2017

Antropólogos Argenmex

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Francisco de la Peña Martínez

- *DOSSIER: ANTROPÓLOGOS ARGENMEX*
Francisco de la Peña Martínez
Coordinador

- Presentación 9
Francisco de la Peña Martínez

- Viaje sin regreso, pero con retornos. Comentarios sobre algunas experiencias antropológicas pre y postexilio 15
Eduardo L. Menéndez

- Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México 33
Miguel Bartolomé

- Testimonios de más de cuatro décadas en México 65
Alicia M. Barabas

- Un antropólogo de campo 85
Elio Masferrer Kan

- La antropología y México: lugares para migrar 121
Néstor García Canclini

- Continuidades y grietas en la construcción de una antropóloga social 149
María Eugenia Módena Allegroni

- Buscando la antropología médica: desde Rosario, Argentina, a la Ciudad de México 165
Diana Laura Reartes

MISCELÁNEOS

- La visión de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX de los afromexicanos 185
María Dolores Ballesteros Páez
- Territorio y redistribución de bienes ofrendados el Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla 207
Ernesto Licona Valencia, Ana Isabel Castillo Espinosa y Anna Sophie Brietzke
- Jóvenes en prisión: aproximaciones antropológicas en torno a la política penitenciaria 229
Alejandro Ernesto Vázquez Martínez

RESEÑAS

- Niñez, familia y migración. Afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca 255
Cristina V. Masferrer León
- Forjar un rostro y un corazón: medio siglo de educación indígena en México 261
Luis de la Peña Martínez
- Una aproximación a la cultura Cucapá 265
Claudia Elizabeth Delgado Ramírez

Comentario editorial

Este número, el 69 de nuestra revista y el segundo del año 2017, tiene un carácter muy *sui generis*, un tanto experimental e innovador, pues incluye un Dossier que está dedicado a una comunidad académica, la de los antropólogos, pero más específicamente la de los antropólogos llamados *Argemex*, apelativo con el que nos referimos usualmente a todas aquellas personas de origen argentino que han vivido y viven en nuestro país y que son y, o se sienten tanto mexicanas como argentinas.

Coordinado por quien esto escribe, se hizo la convocatoria a que algunos de los más destacados antropólogos *Argemex* nos ofrecieran el testimonio de su trayectoria vital y académica desde su natal Argentina hasta México, la cual fue entusiastamente acogida por todos ellos, por lo que el valor y la riqueza de los textos que se reúnen en este Dossier no sólo es evidente sino que sorprenderá a más de uno. Por lo demás, estamos seguros de que sentará un precedente en un terreno antropológico tan poco explorado como el de los antropólogos de origen extranjero y su influencia en las comunidades académicas nacionales.

Aparte de los siete textos incluidos en este Dossier (sobre los cuales se habla en la presentación del mismo), este número incluye también tres artículos misceláneos. El primero de ellos, de María Dolores Ballesteros, aborda un tema poco explorado, el de la visión de los viajeros extranjeros sobre la población afro-descendiente en nuestro país, por medio de narrativas producidas en la primera mitad del siglo XIX. Una visión marcada por el discurso racista, taxonómico y nacionalista. El segundo, escrito por tres autores, Ernesto Licona, Ana Isabel Castillo y Anna Sophie Brietzke, es un estudio sobre el Día de Muertos en el poblado de San Miguel Canoa, en el estado de Puebla, en el que se lleva a cabo una redistribución generalizada de las ofrendas hechas originariamente a los muertos, las cuales, en forma de canastas, se intercambian entre los habitantes vivos del pueblo. Los

bienes intercambiados de esta manera, en opinión de los autores, regulan las relaciones sociales y reproducen el orden social por la mediación de los familiares muertos. El tercer artículo es de Alejandro Ernesto Vázquez Martínez, quien analiza el funcionamiento del sistema penitenciario estatal y de las prácticas punitivas orientadas a jóvenes infractores en reclusión. El recurso a la antropología de la violencia y la criminología crítica permite abordar los diversos vínculos que se tejen en estos espacios, así como las formas de silenciamiento de la palabra de los jóvenes en prisión.

Finalmente, se publican en este número tres reseñas bibliográficas en la sección correspondiente. La primera, realizada por la etnohistoriadora Cristina Masferrer, se ocupa del libro de Citlali Quecha Reyna, publicado en 2016 por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, titulado *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*. En ella se analiza el fenómeno de la migración nacional y transnacional y su repercusión en las familias, el parentesco, la crianza y la infancia de las poblaciones afrodescendientes mexicanas. La segunda reseña, a cargo del lingüista Luis de la Peña, versa sobre el libro de Natalio Hernández titulado *Forjando un nuevo rostro/Yancuic Ixtlachihualistli*, publicado en 2015 por la SEP. En ella se da cuenta de la historia de la educación bilingüe y bicultural entre los pueblos indígenas, que existe desde 1964 en nuestro país. La tercera reseña corre a cargo de la arqueóloga Claudia Delgado y trata del libro titulado *Cambios y continuidades de la vida ancestral Cuapá. Datos arqueológicos, arqueofaunísticos y etnográficos para su comprensión*, publicado en 2016 por el INAH y de autoría colectiva (Antonio Porcayo, Alejandra Navarro, Andrea Guía y Alberto Tapia).

Esperamos que el presente volumen sea de interés para muchos y que impacte al más amplio público, alimentando el gusto por las ciencias antropológicas y sus protagonistas.

Francisco de la Peña Martínez
Editor de la Revista

DOSSIER

ANTROPÓLOGOS ARGENMEX

FRANCISCO DE LA PEÑA MARTÍNEZ

COORDINADOR

Presentación

Una de las características más llamativas del giro posmoderno al interior de la Antropología es el interés de nuestra disciplina por el estudio antropológico de los propios estudiosos y de las comunidades que éstos forman. La llamada meta-antropología se interroga, entre otras cosas, por lo que hace a un antropólogo ser reconocido como un antropólogo: ¿una experiencia vital?, ¿un título?, ¿el tiempo dedicado a trabajar sobre el terreno?, ¿una formación académica?, ¿la elaboración de una tesis?, ¿una forma de escribir?, ¿una teoría?, ¿un método de investigación?, ¿su personalidad?, ¿su objeto de indagación?, ¿el ser tratado como tal por los otros?, ¿algunos de estos criterios o todos juntos?

El interés por la escritura etnográfica y por las retóricas y estilos que pueden caracterizar a los diferentes textos elaborados por los antropólogos; el peso que la subjetividad del antropólogo tiene en su trabajo (género, raza, edad, nacionalidad); el carácter residencial o viajero de su experiencia entre los otros; las vías institucionales y jerárquicas a través de las cuales se forman antropólogos profesionales, escuelas, teorías y comunidades; éstos son algunos de los temas que derivan de esta antropología de la Antropología.

Trabajos en esta dirección han permitido interrogarse a fondo sobre las relaciones desiguales y problemáticas, en la mayoría de los casos, que mantienen entre sí los antropólogos y sus sujetos de estudio, los antropólogos entre sí y las comunidades antropológicas de los países centrales en relación con las de los países periféricos.

Sabemos que muchas de las tradiciones antropológicas nacionales han sido fecundadas por los aportes de antropólogos venidos de otros países. El polaco Malinowski dejó una impronta mayor en la antropología británica; el alemán Boas está en el origen de la moderna antropología norteamericana y el escocés Victor Turner impactó a la vez en la antropología británica y norteamericana. Y así como Lévi-Strauss o Bastide son referentes de la antropología que se hace en Brasil hoy en día, en nuestro país diferentes

oleadas de antropólogos venidos del exterior han moldeado buena parte de nuestra tradición local. Boas participó en la creación de la primera escuela de antropología en México y su discípulo Gamio desarrolló el primer proyecto interdisciplinario e integral de investigación antropológica. Muchos antropólogos norteamericanos han tenido un peso significativo en el desarrollo de la disciplina y la formación de antropólogos en estas tierras: Robert Redfield, Ralph Beals, Elizabeth Kelly o George Foster, por citar algunos nombres. Y lo mismo puede decirse de antropólogos de origen francés, desde Jacques Soustelle hasta Jacques Galinier. El exilio español trajo a este país a toda una pléyade de intelectuales que contribuyeron con su trabajo al crecimiento y la consolidación de la investigación antropológica, entre los que destacan los nombres de Ángel Palerm, José Luis Lorenzo, Juan Comas, Pedro Bosch Gimpera o Claudio Esteva-Fabregat. Más recientemente, desde los años 70, el éxodo sudamericano trajo a nuestro país a antropólogos uruguayos, chilenos y argentinos. Muchos de estos últimos echaron raíces en México y desarrollaron una intensa vida académica que se tradujo en significativas aportaciones a nuestra disciplina.

El presente *Dossier* está dedicado específicamente a los antropólogos *argenmex* y a sus aportes al campo antropológico. Varios son los motivos para convocar a algunos de los más destacados de entre ellos. El primero y más importante, es documentar de viva voz, por medio de un formato que se quiere testimonial, la historia de cada uno de estos académicos cuya autobiografía se entrelazará tanto con la historia reciente de su país de origen como con la del nuestro, así como con la historia de la Antropología. Es sabido que existen pocos trabajos que se interesen por hacer el recuento y el balance de los aportes y las experiencias de los antropólogos de origen extranjero que viven en México, así considero que abordar el caso de la comunidad de los antropólogos *argenmex* puede ser un buen punto de partida en esta dirección.

Un segundo motivo es aún más urgente, porque visibilizar la presencia, las vivencias y los trabajos de los antropólogos *argenmex* es una manera de rendirles homenaje, de reconocer su trayectoria, de conocerlos más de cerca, para combatir los prejuicios xenófobos a los que somos tan dados los mexicanos, escrúpulos que son la contraparte de un malinchismo no menos lastimoso. Ni idealización, ni rechazo del otro, la Antropología es la disciplina mejor dotada para dar cuenta del otro desde una mirada que se quiere a la vez cercana y distante, también autorreflexiva, capaz de volver su mirada sobre sí misma con el fin de interrogarse sobre el quehacer y el destino de los antropólogos y su profesión.

Es por eso que hemos cedido la palabra a los antropólogos invitados para que presenten, en sus propios términos, la historia de su itinerario vital e intelectual. Cada quien lo hizo a su manera, enfatizando más o menos la dimensión subjetiva, la biográfica o la académica. No todos los antropólogos participantes en este *Dossier* llegaron a México por motivos políticos, aunque el exilio forzado marcó a la mayoría. Asimismo, muchos de ellos han estado relacionados con la ENAH, en la que han dejado una impronta relevante. Cada uno ha hecho aportes decisivos en distintos ámbitos de la antropología: la antropología médica, la antropología de las religiones, la identidad étnica y el estudio de las relaciones interétnicas, la etnoterritorialidad y la etnopolítica, los estudios de género y salud reproductiva, la antropología del arte, los estudios urbanos y de consumo cultural o la antropología del alcoholismo.

Este número abre con el trabajo del Dr. Eduardo Menéndez, con quien surgió la idea de editar este número. El Dr. Menéndez, connotado investigador del CIESAS, ofrece el testimonio de su formación inicial en Argentina —donde desarrolló muy diversas investigaciones— y su llegada a México por motivos políticos, así como por sus trabajos en el ámbito de la teoría antropológica y la antropología médica, en los cuales es una de las autoridades más renombradas a escala internacional, dando cuenta de sus principales hallazgos y elaboraciones conceptuales en este terreno, en el que ha propuesto modelos y teorías para estudiar y comprender los procesos de salud-enfermedad y en el que ha formado a legiones de antropólogos en nuestro país.

El segundo trabajo es del Dr. Miguel Bartolomé, investigador del INAH, quien llegó a México con la invitación para dar clases por el Dr. Arturo Warman a la Universidad Iberoamericana. Bartolomé recrea los distintos proyectos de investigación en los que participó a partir de entonces y desarrolla una amplia reflexión sobre la historia de la cuestión étnica en México y el surgimiento de un movimiento, del cual él es uno de los protagonistas más connotados, en favor del pluralismo cultural y el etnodesarrollo y en contra del indigenismo integracionista imperante en nuestro país, objeto de una crítica muy profunda.

El tercer texto de este *Dossier* es el de la Dra. Alicia Barabas, quien da cuenta de su llegada a México a inicios de los años 70; de su paso por la ENAH como docente, su inserción en el INAH y su formación como posgraduada en la UNAM, así como de su involucramiento en diversos proyectos de investigación. Al igual que su marido, Miguel Bartolomé, Barabas ha sido defensora de una antropología pluralista y en favor de los movimientos etnopolíticos; ha desarrollado importantes trabajos sobre movimientos

etnoreligiosos y de etnoterritorialidad simbólica, entre otros temas, de los que da cuenta en su escrito.

El cuarto trabajo es del Dr. Elio Masferrer, profesor de tiempo completo de la ENAH con una formación plural (historiador, psicólogo y antropólogo), quien describe su itinerario académico, político y vivencial “a tres bandas”, desde su Argentina natal, pasando por Perú hasta su arribo a México, en donde se ha desempeñado desde 1980 como investigador del INAH. El texto de Masferrer, muy rico y detallado en el ámbito autobiográfico, da a conocer sus principales trabajos en el terreno antropológico mexicano, entre los que destacan sus investigaciones sobre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla y su teoría del campo religioso, un modelo que le ha permitido desarrollar importantes y variadas investigaciones sobre la religión en México.

Más adelante, el Dr. Nestor García Canclini nos ofrece un valioso testimonio de su trayectoria académica, que se despliega desde el campo de la filosofía, su formación inicial, hasta de la antropología. Exiliado en México en 1976, García Canclini describe su trabajo como docente en la ENAH durante varios años, así como las diversas investigaciones que llevó a cabo en nuestra institución, investigaciones que lo llevaron a interesarse por el fenómeno de la hibridación cultural, las culturas fronterizas y la mercantilización de las tradiciones artesanales. Posteriormente, da cuenta de su traslado a la UAM-I, en 1990, donde ha impulsado importantes trabajos en el campo de los estudios urbanos, en torno a diferentes temas como las industrias culturales, los imaginarios urbanos, el consumo cultural, la gestión cultural, el patrimonio, los medios de comunicación, la cultura juvenil o la globalización.

El sexto trabajo corresponde a la Dra. María Eugenia Módena, quien, en un tono muy personal, nos ofrece el testimonio de sus experiencias académicas y vitales tanto en Argentina como en México. Relata cómo desde su formación en la Facultad de Ciencias Naturales, en su país natal, se dio el encuentro con la antropología y con Mario Margulis, cuyas enseñanzas fueron decisivas en el terreno teórico y práctico. Posteriormente, su exilio a México la condujo a la ENAH, donde prosiguió su formación de posgrado, trabajó para el Centro de Estudios del Tercer Mundo; luego ingresó al CIESAS, donde ha trabajado desde los años 80 en el campo de la antropología médica.

El séptimo y último trabajo corresponde a la Dra. Diana Reartes, quien representa a las nuevas generaciones de antropólogos argentinos venidos a México fuera del contexto del exilio. La Dra. Reartes da testimonio de su trayectoria formativa en la Universidad de Rosario y del medio antropológico

rosarino, en el que desarrolló sus primeras investigaciones. Posteriormente, nos habla de su llegada a México en 1995, con el fin de realizar estudios de posgrado en antropología, y describe su experiencia académica, tanto en el CIESAS como en el COLMEX, que la ha llevado a explorar los procesos salud-enfermedad-atención entre la población juvenil indígena desde la perspectiva de la salud reproductiva, sirviéndose para ello de la antropología médica y los estudios de género.

Hablar de los antropólogos argentinos que viven y trabajan en México, los llamados *argenmex*, nos obliga a interrogarnos sobre la posible diferencia entre la antropología mexicana, hecha por mexicanos, frente a la “antropología hecha en México”. ¿Son equiparables los trabajos hechos por los antropólogos mexicanos en nuestro país y los realizados por aquellos de origen extranjero, en este caso los de origen argentino? ¿Está en juego una mirada distinta de los fenómenos culturales o se trata de la misma? ¿Los trabajos de estos últimos forman sólo parte de la antropología nacional o rebasan y redefinen sus fronteras? Pienso que no existe ninguna tradición antropológica que no haya sido catalizada por la labor de gente proveniente de otros lugares y que la interculturalidad aplica entre los antropólogos de cualquier país, que conforman en muchos casos comunidades multinacionales. En cualquier caso, habría que pensar en lo enriquecedor que resulta para cualquier tradición antropológica la existencia de cosmopolitismos discrepantes, como piensa Clifford, y celebrar los aportes de los antropólogos *argenmex* a las disciplinas antropológicas de México.

Francisco de la Peña Martínez

Viaje sin regreso, pero con retornos. Comentarios sobre algunas experiencias antropológicas pre y postexilio

Eduardo L. Menéndez*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
(CIESAS)

RESUMEN: *Este texto propone una determinada continuidad/discontinuidad de mi trabajo antropológico debido a la migración forzada de Argentina hacia México en abril de 1976. Primero señalo algunos de los marcos teóricos referenciales y los principales estudios realizados en Argentina para evidenciar las orientaciones que luego apliqué en México en el estudio de los procesos de salud/enfermedad. En segundo lugar enumero las principales investigaciones realizadas en México, así como mis principales “aportes” referidos a los modelos de atención, a la aplicación de un enfoque relacional que supere la metodología del punto de vista del actor, al desarrollo de una epidemiología sociocultural que incluya las dimensiones cultural e ideológica como procesos y no como “variables”, del mismo modo a una antropología basada en las prácticas sociales y no sólo en las representaciones, discursos y narrativas; que, además, busque intencionalmente tanto las “diferencias” como las “similitudes” para entender la realidad, como mecanismo de control de nuestros etnocentrismos y racismos.*

PALABRAS CLAVE: *metodología, enfoque relacional, modelos de atención.*

Journey without return, but with returns.

Comments on some pre- and post-exile anthropological experiences

ABSTRACT: *This text adduces to a certain continuity/discontinuity in my anthropological work, due to my forced migration from Argentina to Mexico in April 1976. Firstly, I point out some of the theoretical reference frameworks and the main studies carried out in Argentina, so as to show the orientations that I later applied in Mexico in the study of health-disease processes. Secondly, I list the main research work I carried out in Mexico, as well as my main “contributions,” hereby referring to the models of attention, to the application of a relational approach that surpasses the methodol-*

* eduardo.menendez@gmail.com

ogy of the actor's point of view; to the development of a socio-cultural epidemiology that includes the cultural and ideological dimensions as processes rather than as "variables," in a similar way to anthropology based on social practices rather than on only representations, discourses, and narratives; also of note, is the fact that I intentionally search for both "differences" and "similarities," in the hope of understanding reality as a mechanism for controlling our ethnocentrism and racism.

KEYWORDS: *Methodology, relational approach, attention models.*

En este texto primero enumeraré algunos contenidos mínimos de los marcos teóricos utilizados por mí en Argentina tanto en investigación como en docencia, para luego comentar algunas problemáticas trabajadas desde 1976 hasta la actualidad y concluiré con reflexiones de los aspectos que más he contribuido a desarrollar e impulsar en México, centrándolo en mi estudio sobre Yucatán.

Me gradué como Licenciado en Ciencias Antropológicas en Argentina, en 1963; considero que hay toda una serie de influencias que conformaron los marcos teóricos y metodológicos con los cuales llegué a México en abril de 1976 y que utilicé en mis estudios sobre procesos de salud/enfermedad/atención-prevención (de ahora en adelante procesos de s/e/a-p). Pienso que el primer componente, en términos históricos, etnográficos y teóricos, fue la denominada situación colonial, tanto la generada por el proceso de conquista y colonización europea a partir del siglo xv, que luego fue llamada América, como la generada por la expansión imperialista a finales del siglo xix y el proceso de descolonización, especialmente el desarrollado a partir de la segunda posguerra mundial en sociedades asiáticas y, sobre todo, africanas.

Mientras el primer caso puso en evidencia la catástrofe demográfica generada básicamente por el contagio de toda una serie de enfermedades infecciosas traídas por los conquistadores y colonizadores europeos; en el caso de la expansión imperialista y de la descolonización ulterior, los trabajos antropológicos generados por autores como G. Balandier [1955 y 1971] y no antropológicos por autores como F. Fanon [1962 y 1968], me permitieron ver el papel de la situación colonial, especialmente el de la relación colono/colonizado en los procesos de s/e/a-p. De hecho, Fanon evidenció que todo un tipo de padecimientos mentales, incluidos los psicósomáticos, generados en los migrantes argelinos en Francia, eran producidos por las relaciones coloniales, que además no podían ser entendidos ni solucionados por los terapeutas franceses, dado que el problema no residía sólo en el sujeto enfermo sino sobre todo en la estructura social y cultural dominante.

Fue así que, a través de la situación colonial, “descubrí” inicialmente el efecto de los procesos económico/políticos e ideológico/culturales sobre los procesos de s/e/a-p, ya que, pese a mi orientación marxista, no conocía estudios socioantropológicos latinoamericanos que evidenciaran el peso de las clases sociales en la causalidad y solución de los padecimientos. Y no los conocía porque los mismos no existían en las décadas de los años 50 y 60 en América Latina; más adelante me enteré que existían unos pocos trabajos, pero desarrollados por médicos salubristas, ya que los antropólogos y los sociólogos no se preocupaban en aquellos años por este tipo de problemáticas. Por lo cual, en mi caso, la recuperación de la dimensión clasista de los procesos de s/e/a-p se dio a través de los estudios no marxistas norteamericanos, Sudnow [1967], Hollingshead y Redlich [1967], quienes mostraban las relaciones entre clase social y procesos de s/e/a-p, así como a través de la obra del etnólogo Ernesto De Martino [1948, 1961 y 1975] respecto del sur de Italia, quien utilizaba un marco teórico gramsciano en términos de relaciones con hegemonía/subalternidad para comprender los padecimientos tradicionales y las estrategias populares y así poder atender, curar y prevenir dichos padecimientos.

Junto con estas corrientes, recibí un fuerte impacto de la obra de E. Durkheim [1974], especialmente de su estudio sobre el suicidio ya que, más allá de las necesarias críticas que podemos formular a las propuestas de este autor, considero que él mismo se adelantó notablemente al conjunto de la producción epidemiológica al incluir variables culturales e ideológicas que no eran tomadas en cuenta por los médicos, especialmente los psiquiatras, y tratándolas, además, como procesos y no como variables. Durkheim planteó que el suicidio no puede ser entendido si referimos el hecho exclusivamente al sujeto ya que, para entenderlo, necesitamos introducir al individuo en la trama económica, social y cultural donde ocurre el suicidio. Incluso, Durkheim, al preguntarse por el sentido del acto suicida, sostuvo y demostró que hay suicidios donde el sentido del acto está en el propio sujeto, mientras en otros el sentido está en el grupo donde pertenece el sujeto. Fue además la obra de Durkheim, junto con la de otros autores, la que me permitió hacer mi propuesta de epidemiología sociocultural [Menéndez 1981, 1990b, 2009].

Ahora bien, estas y otras propuestas teórico/metodológicas, que fueron importantes para mí como el existencialismo sartreano, ciertas tendencias del historicismo alemán, así como la escuela francesa de historia de las mentalidades, las fui apropiando, y articulándolas con las corrientes centrales de la Antropología y de la Sociología que, entre 1920 y 1960, darían lugar al desarrollo de los estudios sobre cultura y personalidad, sobre anomia, sobre desviación social, sobre las instituciones hospitalarias, que irán generando

una masa crítica de estudios etnográficos sobre muy diversos procesos de s/e/a-p, que en su mayoría expresaban la importancia de las dimensiones sociales, simbólica y colectiva de la enfermedad y de la atención a la misma. Además, las teorías críticas de la desviación y los estudios sobre instituciones —principalmente las “totales”— así como algunas corrientes antipsiquiátricas proponían que los sujetos “desviados y los enfermos mentales” son, por lo menos, contruidos no sólo por las instituciones sino por las relaciones sociales. Una parte de estos estudios propondrán tempranamente muchas de las ideas que más adelante popularizó Michel Foucault [Menéndez 1979, 2002].

LA TRANQUILIZACIÓN DE LA TEORÍA

Podría seguir enumerando otras tendencias y problemáticas que comenzaron a formar parte de mis marcos teórico/ideológicos, pero sólo me referiré a otros tres aspectos que me acompañaron hasta México. Si bien la información y la discusión sobre las relaciones entre lo normal y lo patológico, entre lo cultural y lo biológico, eran parte del proceso formativo de los antropólogos, sin embargo, el nacionalsocialismo alemán —incluidos protagónicamente sus antropólogos— condujo a radicalizar y a politizar esta discusión académica, al incluir como política de Estado al racismo, pero no sólo a través de narrativas, sobre todo de la ritualización de los comportamientos colectivos. Trataron de demostrar que la sociedad y la cultura son las que construyen —y destruyen— los cuerpos y sus sujetos [Menéndez 2002].

Además me formé en Ciencias Antropológicas cuando dominaban las diferentes teorías de la modernización, se utilizaban los conceptos de desarrollo y subdesarrollo, se cuestionaban las teorías de la aculturación y se proponía la vida social como lucha; pero, más allá de las disputas teórico/ideológicas respecto de estos conceptos, lo que me impactó es que uno de los principales “indicadores” que se utilizaban para “medir” —menos para analizar— el desarrollo/subdesarrollo y la modernización, eran los indicadores de salud, especialmente los referidos a mortalidad y a esperanza de vida. Y los datos evidenciaban las diferencias cruciales entre países en términos de mortalidad infantil, de mortalidad general, de fallecimiento por muertes “evitables”, de la esperanza de vida. De tal manera que un sujeto nacido en un país “desarrollado” podía duplicar, a mediados de la década de los años 40, la esperanza de vida en comparación con una persona nacida en un país subdesarrollado, sobre todo si era un país africano. Incluso, los datos consultados indicaban que los grupos que eran objeto del trabajo antropológico en el ámbito mundial y de América Latina especialmente, es decir, los “pueblos originarios” como

decimos ahora, eran los que tenían —y siguen teniendo— las más altas tasas de mortalidad y las más bajas esperanzas de vida. Eran los que morían y siguen muriendo por causas llamadas “evitables”, es decir fácilmente curables; lo que representaba, para mí, el testimonio más cruel del racismo anti-indígena dominante en nuestras sociedades, también —y lo subrayo— de las fuertes limitaciones e imposibilidades de sus propias medicinas “tradicionales”.

Y el tercer aspecto que fue muy importante en mi formación, fue la necesidad de pensar las realidades en términos etnográficos comparados, tratando de buscar no sólo las diferencias, sino las similitudes sociales y culturales entre los diversos grupos; entre otros objetivos, para tratar de controlar nuestras tendencias etnocéntricas intencionales o no conscientes, que pueden conducirnos a ejercer toda una variedad de racismos culturales, no sólo como sujetos legos, sino como profesionales, incluyendo a los médicos y a los antropólogos, Devereux [1977], Menéndez [2002].

Estos diversos aspectos formativos operaron en mis iniciales y modestas investigaciones en Argentina, de las cuales rescato tres experiencias en las que estuvieron presentes en diferente forma los procesos de s/e/a-p y me refiero al estudio, que hice, sobre la migración de grupos y sujetos desde dos países multiculturales —España e Italia— hacia una pequeña comunidad de la provincia de Entre Ríos; a la investigación sobre nivel de vida de la población rural de la provincia de Misiones y a los estudios sobre salud ocupacional en tres grupos de trabajadores pertenecientes a diferentes ramas de la producción y realizados en las provincias de Jujuy y de Buenos Aires, así como en la capital de Argentina.

Ahora bien, llegué a México con estos y otros marcos teórico/metodológicos, con varias experiencias de investigación antropológica —incluidos algunos estudios etnológicos— y con una trayectoria docente de más de 15 años; también llegué con una idea y una práctica en la que el trabajo antropológico aparecía ligado a posiciones ideológicas y a participaciones sociales y políticas específicas, con una visión latinoamericana —en gran medida imaginaria— de los procesos no sólo económico/políticos sino ideológico/culturales y con una manera de hacer antropología que focalizaba el presente, donde la dimensión histórica la consideraba necesaria, para poder comprender y actuar sobre las realidades actuales.

Además, como casi todos mis compatriotas, llegué a México para quedarme entre uno y dos años a lo más, en mi caso con la necesidad de “tranquilizar la teoría”, por lo tanto en centrarme en la vida académica, por lo menos hasta mi regreso. En función de ello, desarrollé en México una intensa labor docente y de investigación, que en el primer proceso me dediqué a la impartición de clases en los campos de la antropología médica

y de la salud pública, así como la dirección y conclusión de más de 50 tesis en su casi totalidad de posgrado y siempre sobre temas/problemas de antropología médica. En el segundo proceso, implicó la realización de una serie de estudios sobre diferentes procesos de s/e/a-p, entre los cuales enumero los siguientes: a) una serie de estudios de comunidad en diversas partes del país (Baja California Sur, San Luis Potosí, Michoacán, Veracruz, Coahuila, Guanajuato, Comarca Lagunera) referidos en su mayoría a oferta, demanda y uso de servicios de salud (1976/1980); b) una serie de estudios artesanales sobre autoatención y medios de comunicación masiva en la ciudad de México (1976/1980); c) un estudio sobre trayectoria y características de los modelos de atención en Yucatán (1977/1981) conformado por tres subproyectos; d) estudios sobre procesos de alcoholización en México (1982/2003), constituido por 12 subproyectos; e) estudio sobre mortalidad infantil en dos comunidades de Guanajuato (1983/1985) desarrollado a través de tres subproyectos; f) investigación sobre medios de comunicación masiva y procesos de s/e/a-p (2004/2012) constituida por dos subproyectos; y g) estudios sobre salud intercultural y racismo (2012-2017), también conformados por dos subproyectos.

Y será en estos estudios donde, desde el principio de los mismos, encontré, en mis trabajos de campo, información que no solía aparecer en las etnografías sobre México, por lo menos en aquellos años, como las narraciones sobre “venganza de sangre” (comunidades de Michoacán) o sobre sujetos —narraciones hechas por familiares— que “deben” concurrir a encuentros donde saben que el “cacique” los va a matar, sin embargo, van y son asesinados (comunidad de Veracruz). Así como la existencia de ejidos colectivos (comunidades de Baja California Sur) y de ciudades perdidas (Comarca Lagunera) de orientación y prácticas maoístas que iban desde la rotación periódica de los mandos comunitarios hasta actividades antidrogas basadas en castigos incluso corporales. Y fue una de mis principales sorpresas, la observación de un constante e intensivo uso y consumo de fármacos biomédicos por sujetos y grupos indígenas y no indígenas, incluidos los diferentes tipos de curadores tradicionales, en comunidades donde —salvo excepción— los antropólogos sólo encontraban y describían el uso de medicinas tradicionales [Menéndez 1981, 1990b].

Y de estos estudios y experiencias surgieron la mayoría de los aportes con los que tal vez contribuí al desarrollo de la antropología médica en México, considerando que los principales son los siguientes: a) los modelos y saberes de atención, especialmente el modelo médico hegemónico y el modelo de auto-atención; b) propuesta de un proceso de salud/enfermedad/atención-prevención que incluye el papel dinámico de los sujetos y grupos

y no sólo de los curadores y de los determinantes sociales, y donde dicho proceso puede operar como “espía” de las contradicciones no sólo de los sistemas sino de los analistas de dichos sistemas; c) aplicación de un enfoque relacional que no reduce la búsqueda de información al punto de vista de un actor, sino que incluye como necesarios —cuando se puede— a los diferentes actores significativos que están interviniendo a través de relaciones directas y/o indirectas; d) la propuesta de una epidemiología sociocultural a partir de los diferentes actores significativos, que reconoce la autonomía, complementariedad y/o conflicto de los diferentes actores sociales que participan en espacios sociales específicos; e) tratar de desarrollar una antropología de los saberes y no una antropología de las representaciones sociales, de las narrativas o de las “historias” que tiende a excluir las prácticas sociales; f) la búsqueda intencional no sólo de las diferencias, sino de las similitudes entre las diversas sociedades, culturas y sectores sociales como recurso teórico/ideológico para la afirmación de derechos humanos universales así como de posible control de nuestros inevitables etnocentrismos; g) la recuperación del papel de la dimensión ideológica, que incluye retomar la problemática de la verdad, excluida irresponsablemente por la casi totalidad de las tendencias *post*, que se asumen como relativistas.

Estos y otros aportes y propuestas, los desarrollé a través de los trabajos de investigación señalados y trataré de sintetizar parcialmente mediante la revisión de mi estudio sobre Yucatán, que tuvo dos objetivos centrales; en primer lugar, observar en términos diacrónicos y sincrónicos las características y funciones de los tres principales modelos y saberes de atención y prevención de las enfermedades que potencialmente operaban en dicho estado. Y ello no sólo para observar el peso diferencial que cada uno de ellos tenía en los saberes de la población respecto de los procesos de s/e/a-p, sino para llegar a conclusiones sobre el papel que tenían como mecanismo ideológico que fortaleciera, legitimara, cuestionara y/o desplazara las relaciones de hegemonía/subalternidad dominantes y posibilitara o no generar contra-hegemonía.

El segundo objetivo buscaba analizar los materiales etnográficos, las teorías, explicaciones y metodologías utilizadas por los antropólogos mexicanos y norteamericanos para describir y analizar los procesos de s/e/a-p que operan en áreas rurales indígenas y no indígenas mexicanas; poder observar no sólo sus metodologías y conclusiones respecto de los saberes de los grupos estudiados, sino lo que incluían y excluían en sus descripciones y análisis respecto de las condiciones de salud de la población estudiada.

Ahora bien, los modelos de atención, especialmente el que denominé Modelo Médico Hegemónico (MMH), son los conceptos acuñados por mí,

más difundidos y utilizados; si bien comencé a desarrollarlos en Argentina, fue en México donde los concreté en el ámbito etnográfico y teórico. En principio, los modelos de atención refieren a un hecho obvio y es que en todos los grupos que conviven en las sociedades actuales —incluidos la casi totalidad de los grupos indígenas— existen varias formas de atención de los padecimientos que son utilizadas simultánea o secuencialmente por los sujetos y conjuntos sociales. Estas formas de atención operan a través de diversas relaciones, incluidas las relaciones de hegemonía/subalternidad/contrahegemonía dominantes en cada sociedad y comunidad; pero asumiendo que los procesos de s/e/a-p constituyen algunos de los procesos cotidianos en torno a los cuales los sujetos y grupos han construido y usado más representaciones y prácticas sociales en toda sociedad, debido a que los mismos tienen que ver no sólo con la enfermedad y con la muerte, sino con la reproducción biosocial de los sujetos y grupos. Por lo tanto, constituye un campo privilegiado —como señaló De Martino— para describir y analizar las relaciones de hegemonía/subalternidad/contrahegemonía, ya que los procesos de s/e/a-p constituyen uno de los principales procesos a través de los cuales se genera la hegemonía de los sectores dominantes y la contrahegemonía de los subalternos en términos de inconsciente cultural, lo cual tratamos de ver en Yucatán a través de la expansión biomédica y del papel de la autoatención y de la medicina tradicional.

Mis estudios sobre procesos de s/e/a-p y mis experiencias en grupos donde se trabajaron interdisciplinariamente problemas de salud mental, fueron generando inicialmente la propuesta del MMH, al mismo tiempo que me indicaban la gran complejidad y diversidad existente en el saber biomédico, en sus constantes transformaciones técnicas, en su expansión, en su notable influencia “cultural”, no sólo ideológica en los sujetos y grupos sociales. Así como en las relaciones y funciones que desarrollé en contextos dominados por gobiernos “populistas”, socialdemócratas, fascistas, socialistas de Estado o capitalistas liberales/conservadores, incrementándose aún más la complejidad, cuando pensábamos en problemas específicos, como podían ser las limitaciones de la biomedicina para tratar y “curar” al alcohólico y aún más para entender el alcoholismo o el tipo de relaciones directas e indirectas que se dan entre biomedicina y medicina tradicional en las comunidades indígenas [Menéndez 1981, 1990a].

Y es en función de dicha complejidad —y de otros aspectos— que me propuse en trabajar con modelos que me permitieran organizar provisionalmente la realidad, para luego estudiarla etnográfica e históricamente. Complejidad que verifiqué ulteriormente tanto en el caso de las denominadas medicinas tradicionales, como de la autoatención. El uso de modelos implica

que uno asuma que los mismos empobrecen, esquematizan y pueden sesgar la realidad, por lo que todo modelo debe ser pensado y usado como provisional, y en constante contacto con la historicidad. Mis puntos de partida metodológicos, al respecto, son que toda realidad es procesal además de compleja y diversificada; que el modelo no es la realidad sino una construcción provisional de la misma. Por lo tanto, todo modelo implica su modificación a partir de los nuevos datos proporcionados por los estudios específicos. Por lo cual los modelos deben ser referidos a la historicidad de los procesos; historicidad que puede conducir a la reformulación de las características y funciones de los modelos, como ocurrió con mis estudios sobre proceso de alcoholización [Menéndez 1990a; Menéndez y Di Pardo 1996].

El concepto de ММН, que presenté formalmente en 1978 [Menéndez 1978], tuvo una notable difusión, aclarando que fue el modelo que más trabajé inicialmente debido a que consideraba la necesidad de estudiar a los generadores de hegemonía, dentro de una antropología que sólo daba cuenta de un sector de los grupos subalternos y casi no estudiaba a los sectores hegemónicos. En México lo utilicé básicamente en mi estudio sobre Yucatán [Menéndez 1981] y en mis investigaciones sobre proceso de alcoholización [Menéndez 1983, 1990a]. En dichos estudios he caracterizado al ММН por toda una serie de rasgos estructurales y de funciones que en parte explican no sólo la expansión sino la hegemonía lograda por la biomedicina a escala general y en estados como Yucatán en particular que, cuando trabajamos ahí, era el estado con mayor cantidad de población indígena de México. La hegemonización biomédica la hemos puesto de manifiesto a través de varios procesos que indican, por ejemplo, que el uso creciente de dicha biomedicina no excluye que la misma sea reiteradamente cuestionada por la población, especialmente por los sectores subalternos, observando que, con demasiada frecuencia, los antropólogos han confundido la crítica de los sectores subalternos con el rechazo de los mismos hacia la biomedicina por dichos sectores, incluidos los “pueblos originarios”.

A finales de los años 70, dicha expansión y hegemonía se expresaba en que no sólo aumentaba constantemente el número de médicos y de otro personal de salud sino que, salvo las parteras empíricas, todos los demás curadores tradicionales, incluidos los chamanes, disminuían constantemente su número, lo cual contrastaba con toda una serie de “estudios” inclusive para Yucatán, que sostenían que se estaba incrementando el número de dichos curadores. Pese a esas “profecías” no cumplidas, el número de curadores tradicionales siguió disminuyendo hasta la actualidad, como lo evidencian, para Yucatán, en el Censo de Médicos Tradicionales realizado en 2014-2015 por Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán

(INDEMAYA), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y los Servicios de salud de Yucatán, también investigaciones antropológicas específicas [Ortega 2010]. Quiero subrayar que éste, como otros procesos de s/e/a-p, dio lugar a una especie de disputa por la perennidad que continúa actualmente, ya que toda una serie de antropólogos planteaban y siguen planteando que los curadores tradicionales no desaparecerán discutiendo con su propia sombra, ya que son los datos los que confirman este proceso y no especulaciones esencialistas, sin negar, por supuesto, que surgen otros tipos de curadores populares. Recordando, además, que no sólo la mayoría de los curadores tradicionales han desaparecido o están en vías de desaparición, sino que determinadas formas biomédicas de atención, también están desapareciendo.

Ahora bien, este proceso de desaparición y cambio, lo observamos en otros estados de México y no sólo en Yucatán, contrastando con lo que sostenían varios estudios antropológicos de la época, sin embargo, en las comunidades yucatecas estudiadas, encontramos datos que todavía nos desconcertaron más y me refiero a que la mayoría de la población de 1977 a 1978 preferían para las enfermedades “graves” no sólo en la biomedicina, sino la biomedicina privada. Para los habitantes de Ticul, donde más del 90% de la población hablaba y/o entendía maya, los médicos “particulares” (privados), sobre todo los especialistas que atendían en Mérida, eran los curadores de mayor prestigio. Pero no sólo los médicos privados eran considerados mejores, sino que los fármacos “privados” también eran considerados más eficaces. Todo lo privado, por lo menos en el campo de la atención médica, era considerado mejor; de tal manera que el 80% de los entrevistados en dicha comunidad consideraron que los medicamentos recetados y vendidos por los médicos particulares o por las farmacias tenían más eficacia que los que recetaban, daban o vendían en el Centro de salud. Estos y otros aspectos surgían de una población ticuleña que consideraba que la buena medicina debía ser pagada; que lo gratuito o de menor costo era de mala calidad o de calidad inferior. Que al Centro de Salud sólo iban los pobres; subrayando que estas concepciones son generadas y utilizadas por una población caracterizada por la pobreza, pero que asume que el tipo de medicina consumida, indica el lugar social que los sujetos tienen en la sociedad en la que viven.

En mi estudio sobre Yucatán traté de profundizar las características y funciones del Modelo de Autoatención (MA), al que tempranamente consideré como el primer nivel de atención real de los padecimientos en toda sociedad, que había desarrollado en términos teóricos y de activismo político en relación con la autogestión durante los años 60 y principios de los 70, sin embargo,

lo había trabajado más escasamente en términos etnográficos. Y esto comencé a retomarlo en México a través de una serie de pequeños estudios artesanales [Menéndez 1982].

Y al respecto me interesa señalar algo que ha sido constante en mi manera de hacer antropología y me refiero al papel que han tenido, en mis objetivos de estudio y de vida, los procesos encontrados en mis trabajos de campo y viceversa. De tal manera que, si bien mis reflexiones iniciales sobre autogestión tenían que ver con las críticas a las orientaciones económico/políticas e ideológicas que impulsaron e institucionalizaron los llamados “socialismos reales” y la posibilidad de encontrar alternativas en las organizaciones del trabajo obrero y campesino, desarrolladas en términos autogestivos bajo el capitalismo en varios países europeos y latinoamericanos, sin embargo la tendencia a buscar otros espacios autogestivos en los procesos de s/e/a-p, me llevó a encontrarlos en un campo inesperado, por lo menos para mí; y me refiero a la autoatención de los padecimientos en el ámbito de los grupos familiares y de otros microgrupos, más adelante, incluso, a través de los grupos de autoayuda. Autoatención, que si bien implicaba un alto grado de explotación/autoexplotación, evidenciaba posibilidades —y subrayo lo de posibilidades— de autonomía relativa y de micropoder, especialmente de la mujer en su rol de esposa/madre.

En la medida que la profundicé, la autoatención evidenció ser más significativa de lo que pensé inicialmente para entender algunos procesos que me preocupaban centralmente, por ejemplo, los referidos a las relaciones de hegemonía/subalternidad/contrahegemonía, dado que la autoatención fue apareciendo cada vez más como uno de los “lugares” donde los microgrupos y sobre todo los grupos familiares realizan la articulación entre las diferentes formas de atención y prevención que operan en una situación históricamente determinada. Más aún, a través de la autoatención verifiqué, reiteradamente en mis estudios y en las tesis que dirigí, la tendencia de los grupos familiares indígenas y no indígenas a utilizar secuencial o simultáneamente técnicas, productos y concepciones considerados como incompatibles por los especialistas en cosmovisiones. Más aún, observé que los sujetos y grupos utilizan todas las instancias que pueden utilizar más allá de si son “tradicionales” o biomédicas, dado que lo que les importa es solucionar el problema de salud que los aqueja, sobre todo si es definido como grave. La mayoría de las discusiones sobre la existencia, incompatibilidad y peso decisivo de las cosmovisiones, por lo menos respecto de los procesos de s/e/a-p actuales, tienen poco que ver con la vida cotidiana de la mayoría de los sujetos y grupos, en gran medida, y constituyen especulaciones

intelectuales que no nos sirven demasiado para entender las problemáticas de salud que aquejan a los sectores sociales subalternos y no subalternos.

Y esto tiene que ver con otro aspecto que he subrayado en mis trabajos y cursos, que contrasta y sigue contrastando con algunos de los enfoques dominantes en los estudios antropológicos sobre los pueblos originarios, dado que los estudiosos aparecen interesados por las cosmovisiones, los rituales, incluso por los usos y costumbres medicinales, pero no por la situación de salud de la población. Les preocupa mucho más los rituales organizados en torno a la mortalidad que las causas con las que mueren los sujetos objetos de dicha ritualidad, ni les preocupan lo que habría que hacer para reducir las muertes. Para mí, la casi desaparición de los rituales organizados en torno a la “muerte del angelito” es una evidencia de la reducción de las tasas de mortalidad infantil, mientras que he escuchado reiteradamente a varios especialistas lamentar la desaparición de este ritual, evidenciando, una vez más, que en ellos domina una escisión entre el ritual y la vida y muerte de los sujetos y grupos sociales. Como antropólogo considero que necesitamos trabajar tanto con los rituales de mortalidad como con las causas, atención y prevención de dicha mortalidad.

Además de estos dos modelos, en mis textos iniciales propuse la existencia de un Modelo Alternativo Subordinado (MAS), que realmente estaba —y sigue estando— poco elaborado teórica y metodológicamente. El mismo estaba pensado en términos de relaciones con hegemonía/subalternidad/ contrahegemonía respecto del MMH y que en el caso de Yucatán refirió casi exclusivamente a la denominada medicina tradicional. Por lo que en la investigación sobre Yucatán traté de construir la trayectoria de las actividades biomédicas y del Sector Salud, así como de la medicina tradicional desde finales del siglo XIX hasta mediados de la década de los años 70, lo cual pude concretar parcialmente para el ámbito biomédico, aunque mucho menos para el de la medicina tradicional. En el caso de la autoatención, pensé registrarla —como es obvio— sólo en las actividades actuales.

LO SABIDO, LO IMAGINADO Y LO DESEADO

Como ya señalé, otro aspecto que desarrollé en Yucatán refiere al papel que le doy a la dimensión ideológica, que en gran medida tiene que ver con las propuestas gramscianas. A finales de los años 60 —incluso actualmente— consideraba la dimensión ideológica como una de las más decisivas no sólo para entender la realidad, sino para movilizarla; había llegado a la conclusión que la “cultura” que usamos cotidianamente es sobre todo repetición rutinaria. La cultura “está ahí” y más allá de sus características, de sus valores, de sus

formas de expresión, esa cultura la reproducimos cotidianamente a través de los diferentes espacios e instituciones sociales donde desarrollamos nuestras vidas, incluidos los espacios académicos, que también se caracterizan por su “repetición”.

En el caso de los sectores sociales subalternos, dicha cultura se expresa en la autoexplotación de estos sectores y no sólo en la explotación, que observé a través de la vida cotidiana de las mujeres en el ámbito de los grupos familiares, especialmente a través de sus estrategias de autoatención, pero lo señalado —y lo subrayo— no niega que haya constantes modificaciones, inclusive a veces en forma abrupta, que puede implicar profundos cortes generacionales como es el caso relativamente reciente de internet, los celulares y las constantes nuevas “aplicaciones”. Es decir, la repetición y la rutina no niega los cambios, como por ejemplo, la existencia de un constante proceso de migración rural/urbana que no sólo va a incidir sobre los sujetos/microgrupos que migran, sino sobre los que se quedan, convirtiendo la motivación/necesidad de migrar en parte de los objetivos de los varones y de cada vez más mujeres de los pueblos originarios y de otros grupos. Proceso que llevará a generar una nueva secuencia de rutina y repetición en el nuevo contexto al que llegan.

Por lo cual, para mí los procesos de repetición y cambio no son antagónicos, sino que constituyen una suerte de dos momentos, el de la cultura como repetición y el de la ideología como cambio/movilización. Esta propuesta tiene que ver cuando, durante los años 60, había asumido que los sistemas sociales se reproducen a partir de que los producimos/reproducimos a través de nuestras prácticas de vida cotidiana y más allá de que cuestionemos a los sistemas a través de nuestras palabras, incluso de algunas de nuestras prácticas, por lo tanto, teníamos que tratar de convertir la cultura en ideología, entendida la dimensión ideológica no sólo como un factor de cohesión, de homogeneización, de igualdad aunque sean imaginarias, sino sobre todo de movilización, dadas las tendencias casi inevitables a la repetición y reproducción.

En aquellos años, la recuperación de la dimensión ideológica no sólo estaba siendo impulsada por las corrientes antipsiquiátricas, por la criminología crítica, por las teorías radicales de la desviación, sino también por las corrientes anticolonialistas, especialmente las fanonianas, así como por las propuestas sartrianas. Pero aclarando que desde mi “situación latinoamericana”, consideraba —y sigo considerando— que no había que mitificar el pasado para, a partir del mismo, impulsar la concientización, cohesión y movilización de los sectores sociales subalternos, como han hecho frecuentemente sectores nacionalistas y etnicistas de nuestros países [Menéndez

2002] ya que, como sabemos, esa tendencia desarrollada, sobre todo durante los años 50 y 60, llevó a la mayoría de los países africanos a la situación en la que actualmente están.

Otro aspecto que comencé a profundizar en Yucatán, y sigo trabajando con ello, tiene que ver con que la mayor parte de los estudios cualitativos de tipo antropológico —también una parte sustantiva de los estudios epidemiológicos— trabajan con representaciones sociales, discursos, narrativas y no con las prácticas de los sujetos y grupos sociales. Es decir, trabajan con lo que los actores sociales dicen y no con lo que hacen, lo cual es esperable dado que la casi totalidad de la información la obtienen de la palabra de los sujetos a través de entrevistas, de grupos focales, de encuestas. Por lo tanto, la mayoría de las etnografías y de las interpretaciones están basadas casi exclusivamente en lo que los sujetos nos cuentan.

Este material es importante y hasta decisivo cuando queremos estudiar, por ejemplo, los significados que los actores sociales dan a sus dolencias o al tipo de atención médica recibida; pero eso no quiere decir que ese significado corresponda a lo que realmente los sujetos hacen con lo que el médico les dice respecto del consumo de alcohol o del uso de medicamentos. Pese a que estas consideraciones son obvias, toda una serie de autores pretende que al trabajar con la palabra de los actores sociales también trabajan con sus prácticas y si bien existen correspondencias, lo dominante son las diferencias y discrepancias —a veces radicales— entre las mismas.

Pero esto no es reconocido ni reflexionado por la mayoría de los que trabajan actualmente con representaciones sociales, discursos o narrativas; considero que, cuando los estudiosos describen y analizan la información obtenida a través de la palabra, van convirtiendo dicha información en “la” realidad. Es decir, la reifican exclusivamente como narración, pero ocurre que otros analistas consideran que es secundario que el relato corresponda a lo que la gente hace, ya que les interesa es documentar el sufrimiento y expresar el punto de vista del actor, más allá de su veracidad. Esto ha conducido a dos reconocidos antropólogos a señalar que:

Tenemos la impresión de que algunos antropólogos de orientación fenomenológica consideran la cultura como un dato accesorio, un artefacto independiente que sólo modela exteriormente la experiencia del sujeto, constituyendo ésta el verdadero material etnográfico... Más insidiosa aún, es la reificación del relato de los enfermos que cada vez son más analizados como textos en sí mismos o como textos abiertos, pero sólo a la experiencia subjetiva de las personas [Bibeau y Corin 1994: 111].

Debemos asumir, como lo señaló reiteradamente Goffman [1988], que los actores sociales “actúan” y tratan de ser convincentes frente a otros actores sociales, incluido el entrevistador. Que, en cuanto sujetos relacionales, tratamos de producir a través de la palabra un efecto de verdad, un efecto de amistad o un efecto de temor en el otro y como consecuencia necesitamos asumir que la información que obtengamos en una entrevista o en una historia de vida, basada en entrevistas, estará saturada de estas “actuaciones”. Y parte de estas actuaciones supone negar, resignificar o modificar, por lo menos, una parte de lo que realmente hacemos como sujetos, así que —en tanto investigadores— necesitamos generar una ruptura epistemológica a través de la aplicación de nuestras técnicas de investigación, como lo plantearon la mayoría de los primeros etnometodólogos e investigadores, tan diversos como Bourdieu [1985] o Devereux [1977]. Es importante que necesitamos desarrollar una metodología del “adentro” y del “afuera” que nos posibilite simultáneamente la empatía y el distanciamiento.

La revisión de las encuestas y de las entrevistas realizadas para obtener información sobre consumo de alcohol en diversos países y comunidades, ha demostrado que los sujetos que más consumen alcohol, son los que más mienten en las encuestas y/o entrevistas, que hemos podido verificar en nuestros estudios [Menéndez 1990a]. En México existe un padecimiento denominado “mal accidente” o “chupadura de la bruja”, denominaciones que refieren al infanticidio que generalmente la mamá realiza respecto de su hijo de pocos meses de vida, al que según la madre, ella encuentra por la mañana muerto encima del petate y con marcas moradas en el cuello que evidencian la “chupadura de la bruja”. Es decir, la madre niega que ha matado a su hijo aplastándolo y deposita la culpa en agentes culturales reconocidos comunitariamente [Menéndez 1984, 1990b].

Ahora bien, el trabajo exclusivo con representaciones sociales, narrativas y discursos fue impulsado por varios procesos, entre los que subrayo positivamente la recuperación del actor como agente, cuestionando la determinación de la estructura social y de la cultura; recuperando además el énfasis correlativo colocado en las experiencias del sujeto y en nuestro caso en su experiencia de padecimiento. Así como también recupero el trabajo no sólo académico sino activista de colocar en el propio actor las posibilidades de modificar su situación y son, expresión paradigmática, los denominados estudios de género, especialmente los ligados a los movimientos feministas. Estos y otros procesos son los que impulsaron la metodología del punto de vista del actor, que ha tenido varias consecuencias positivas, pero que tiene, cada vez más, consecuencias negativas no sólo en términos metodológicos

sino también ideológicos y etnográficos, que ahora no podemos analizar, por falta de espacio [Menéndez 2002, 2009].

Para concluir, quisiera aclarar que en la casi totalidad de mis estudios y más allá de la problemática específica analizada, he tratado recurrentemente de buscar y de reflexionar sobre cuáles son los procesos y mecanismos que posibilitan tanto la dominación, como la hegemonía, lo mismo sucede con los que pueden generar no sólo “resistencias” sino contrahegemonía en los sectores sociales subalternos. A mediados de la década de los años 60 me he preguntado por qué la mayoría de la gente “prefiere” aguantar o inclusive prefiere migrar en lugar de cambiar la situación local. Me he preguntado por qué en el proceso de conquista y colonización de América; en el proceso de colonización directa e indirecta generado en la etapa imperialista o en los campos de concentración alemanes de 1930 a 1940, unos pocos dominaron y controlaron a la inmensa mayoría, como sigue ocurriendo en la actualidad y respecto de lo cual tengo algunas ideas que tal vez explican la dominación y la hegemonía, pero donde la “solución” sigue siendo, en mi caso, imaginaria.

REFERENCIAS

Balandier, George

- 1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Presses Universitaire de France. Paris.
1971 *Sens et puissance*. Presses Universitaires de France. Paris.

Bibeau, Gilles y Ellen Corin

- 1994 Culturaliser l'épidémiologie psychiatrique. Les systemes de signes, de sens et d'action en sante mentale, en *Marc-Adelard Tremblay ou la construction de l'anthropologie quebecoise*, P. Charest, F. Trudel y Y. Breton (dirs.). Presses Universitarire de Laval. Quebec: 105-148.

Bourdieu, Pierre et al.

- 1985 *El oficio de sociólogo*. Presupuestos epistemológicos. Siglo XXI editores. México.

De Martino, Ernesto

- 1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Einaudi. Torino.
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*. Saggiatore. Milano.
1975 *Mondo popolare e magia in Lucania*. Roma/Matera, Basilicata Editrice. Italia.

Devereux, George

- 1977 *De la ansiedad a las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI editores. México.

Durkheim, Emil

- 1974 *El suicidio*. UNAM. México.

Fanon, Frantz

1962 *Los condenados de la tierra*. FCE. México.

1968 *Sociología de una revolución*. Editorial Era. México.

Goffman, Erving

1988 *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Buenos Aires.

Hollingshead, August B. y Frederick C. Redlich

1967 *Social class & mental illness*. John Wiley & Sons. New York.

Menéndez, Eduardo L.

1978 El modelo médico y la salud de los trabajadores, en *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud*, Franco Basaglia et al. Editorial Nueva Imagen. México: 11-53.

1979 *Cura y control. La apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica*. Editorial Nueva Imagen. México.

1981 *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Ediciones de la Casa Chata. México.

1982 *Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina popular*. Cuaderno 57 de la Casa Chata. México.

1983 *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. Cuaderno 86 de la Casa Chata. México.

1984 *Descripción y análisis de las representaciones y prácticas de grupos domésticos sobre la mortalidad en niños menores de cinco años en una comunidad de Guanaajuato*. Ms. México.

1990a *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. Alianza Editorial Mexicana/ Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA). México.

1990b *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. Cuaderno 179 de la Casa Chata. México.

2002 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Edicions bellaterra. Barcelona.

2009 *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar Editorial. Buenos Aires.

Menéndez, Eduardo L. y Renée B. Di Pardo

1996 *De alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*. CIESAS. México.

Ortega, Judith

2010 *Género, generaciones y transacciones. Reproducción y sexualidad en mayas de Yucatán*. El Colegio de Michoacán. Zamora.

Sudnow, David

1967 *The social organization of dying*. Prentice Hall. New York.

Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México

Miguel Bartolomé*

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Centro INAH Oaxaca

In memoriam Jan de Vos
Amigo, historiador, flamenco, chiapaneco, trovador y humanista

RESUMEN: *Desde mi llegada a México, a inicios de 1970, el tema de las relaciones interétnicas y las políticas estatales al respecto, plasmadas en el indigenismo, fueron parte central de mis preocupaciones intelectuales y políticas. La cuestión étnica en México ha sido abordada por muchos investigadores desde el punto de vista historiográfico, económico, político, institucional, ideológico nacionalista, discursivo, etc. Pero creo que la situación de los indígenas de México se niega hasta ahora a ser traducida por un solo relato o por la imagen de un momento cronológico, puesto que está nutrida por una historicidad sin la cual es imposible acercarnos a su presente. Es una realidad renuente a cualquier reduccionismo analítico que abdique de la historia, de las ideologías, del poder, de la economía, de la dimensión cultural y de la multiplicidad de los contextos globales y sus traducciones regionales. Se hace entonces quizá necesario construir una narrativa que busque integrar a los distintos relatos sin proponerse reemplazarlos. Este ensayo no pretende serlo, pero intenta dar un paso en esa dirección.*

PALABRAS CLAVE: *Etnicidad, indigenismo, México, complejidad.*

Ethnicity, historicity, and complexity. From colonialism to indigenism and the multicultural state in Mexico

ABSTRACT: *Since my arrival in Mexico, in the early 1970s, the issue of inter-ethnic relations and state policies concerning them, and thus embodied in indigenism, were a central part of my intellectual and political concerns. The ethnic issue in Mexico has been addressed by many researchers from the historiographical, economic, political, institutional, ideological nationalist,*

* barbar2@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 20 de abril de 2017 • Fecha de aprobación: 5 de septiembre de 2017

discursive, etc. points of view. However, I believe that the situation of Mexico's indigenous people refuses to be translated by a single story or by the image of a chronological moment, since it is nourished by a historicity without which it is impossible to approach its present. It is a reality reluctant to be embodied by any analytical reductionism that abdicates from history, from ideologies, from power, from economics, from the cultural dimension, and from the multiplicity of global contexts and their regional translations. It is therefore necessary to build a narrative that seeks to integrate the different stories without proposing to replace them. This essay does not aim to be that, though it does endeavor to take a step in that direction.

KEYWORDS: *Ethnicity, indigenism, Mexico, complexity.*

Llegué a México en 1972, acompañado por mi esposa y colega Alicia Barabas, para impartir clases en la Universidad Iberoamericana, gracias a una formal invitación del entonces director del Departamento de Antropología, Arturo Warman, gestionada por mediación de mi amigo y colega Scott Robinson, quien también impartía cátedra en dicha institución.

Ángel Palerm se desempeñaba como director del área de Ciencias Sociales y así fue que traté a quienes hoy son recordados como miembros de una generación de ruptura respecto de la tradición antropológica mexicana. Hacía un par de años que conocía a Guillermo Bonfil Batalla, desde nuestro encuentro en la Reunión de Barbados, por lo que la llegada a México tuvo presencias amigables.

Simultáneamente, tanto Alicia como yo comenzamos a impartir clases en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, después de presentar nuestros respectivos programas a la asamblea estudiantil, que intentaba implementar una especie de autogestión comunitaria en el hermoso edificio del Museo Nacional de Antropología. La Escuela estaba entonces dirigida por Eduardo Matos Moctezuma, quien nos recibió con cordialidad, vinculándonos intelectualmente con la arqueología mexicana, que nos permitía acceder a la profundidad histórica de los Pueblos Originarios del presente. Durante poco tiempo, la recordada amiga y colega Margarita Nolasco Armas, posibilitó nuestra contratación por la entonces Secretaría de Recursos Hidráulicos, como antropólogos participantes en el proyecto de construcción de la Presa Cerro de Oro en Oaxaca por parte de la Comisión del Papaloapan, en cuyas instalaciones de Ciudad Alemán, Veracruz, pasamos a residir. De allí nos trasladamos a la villa chinanteca de Ojitán, donde convivimos durante casi un año con sus pobladores y comenzamos a conocer un poco del México indígena, a partir de una experiencia vivencial que nos alejaba de los discursos académicos formales y de las declamaciones políticas que desconocían o negaban la realidad. Al año siguiente, 1973, Guillermo Bonfil nos contrató para contribuir a fundar el Centro Regional de Yucatán, iniciando

nuestra duradera relación con los mayas. Así fue cuando comenzó mi pasión solidaria e intelectual sobre la cuestión étnica en México, tal como trataré de sintetizarlo en las páginas siguientes, que pretenden dar cuenta de una relación que lleva más de 40 años.

La cuestión étnica en México ha sido abordada por muchos investigadores desde el punto de vista historiográfico, económico, político, institucional, ideológico nacionalista, discursivo, etcétera, pero creo que la situación actual de los indígenas de México, se niega hasta ahora a ser traducida por un solo relato o por la imagen de un momento cronológico, puesto que está nutrida por una historicidad sin la cual es imposible acercarnos a su presente. Es una realidad renuente a cualquier reduccionismo analítico que abdique de la historia, de las ideologías, del poder, de la economía y de la multiplicidad de los contextos globales y sus traducciones regionales. Se hace entonces quizás necesario construir una narrativa que busque integrar a los distintos relatos sin proponerse reemplazarlos; este ensayo no pretende serlo, pero intenta dar un paso en esa dirección. Tal como lo sugiere Néstor García Canclini [2011: 19] no es que falten relatos, lo que pasa es que ninguno da cuenta de una complejidad social que es cada vez más interdependiente y difusa, pero que no renunciamos a tratar de entender como un todo.

El indígena mexicano actual proviene de procesos que abarcan milenios de historia cultural, pero de los cuales ahora voy a referirme muy brevemente sólo a los últimos cinco siglos, a partir del hito cronológico fundamental marcado por la invasión europea. Conquista, Colonización, Independencia y Revolución de México, parecerían ser los cuatro grandes momentos por los que atravesó la configuración estatal que hoy llamamos México, al menos desde la perspectiva de la historiografía con la cual el Estado se relata a sí mismo. Pero estas etapas no son muy unívocas para todos sus participantes, ya que fueron protagonizadas por múltiples actores sociales; la presencia de muchos protagonistas, inicialmente mayoritarios, fue secuestrada por la acción de un sector dominante cuya naturaleza étnica y condición hegemónica no ha cambiado demasiado a través de la historia. Los invasores y colonizadores hispanos fueron sucedidos por sus descendientes criollos y éstos por sus herederos mestizos o que reclamaban para sí un supuesto mestizaje, más cultural que biológico, que sirvió como reivindicación política nacionalista y emblema identitario.

No quiero reiterar, una vez más, la denuncia sobre la dramática situación por la que atraviesan los Pueblos Originarios, sino tratar de dar cuenta de la construcción histórica de una realidad cuyo presente está signado por la subalternidad y la exclusión, que parecerían constituir una especie de orden natural de las cosas, puesto que cada vez provocan menos escándalo.

A pesar de la proliferación de discursos reivindicativos, de la aceptación retórica de la pluralidad cultural del Estado, de la apología de la diversidad, de la apertura de ciertos foros para sus protagonistas y la promoción e implementación de políticas públicas nacionales, ser indígena sigue siendo sinónimo de carencias y pobreza que todavía llegan hasta la miseria extrema. Trataré entonces de aproximarme a una historia que, no por conocida, ha agotado las posibilidades de ofrecer distintas lecturas de los mismos eventos.

LOS SISTEMAS DE DOMINACIÓN

Cuando llegaron los invasores hispanos al territorio de la construcción estatal que hoy llamamos México, estaba habitado por una numerosa población de agricultores altamente especializados, herederos de la tradición civilizatoria mesoamericana (*ca.* 4 000 AP), así como por cazadores y recolectores nortños, quienes preferían la apropiación directa del medio y eventualmente la horticultura en las llamadas Oasisamérica y Aridoamérica, a pesar de relacionarse con tradiciones agrícolas avanzadas. La demografía histórica es bastante especulativa a pesar de lo minucioso de sus análisis, pero no sería muy arriesgado señalar la presencia de más de 30 millones de personas; la mayor parte dedicada a la agricultura, organizados en sociedades estratificadas y capaces de generar excedentes que posibilitaron el desarrollo del urbanismo y del Estado. El impacto de la invasión fue terrible, generando, al igual que en el resto de América, uno de los mayores genocidios voluntarios e involuntarios de la historia humana. La superioridad militar y tecnológica no hubiera sido suficiente para consolidar la empresa colonial, si no la acompañara el masivo desarrollo de enfermedades epidémicas para las cuales los nativos no tenían defensas. En unas pocas décadas se registraron millones de muertes, reduciendo la población de 10% a 15% de su magnitud numérica original. Fue sobre estos pocos millones de sobrevivientes que se instauró el sistema colonial extractivo, basado en el trabajo masivo indígena, el tributo y en la acumulación de metales preciosos.

Nadie en su sano juicio haría una apología de la Época Colonial, con la excepción de algún exaltado hispanista, como el ministro mexicano José Vasconcelos [1976], pero ciertos aspectos posibilitaron la reproducción cultural nativa, aún dentro del marco totalizador de las relaciones coloniales. Por una parte, de acuerdo con la lógica de las monarquías de la época, no se buscó la homogeneización lingüística, ya que en un mismo reinado europeo —incluyendo el español— se podía hablar distintas lenguas. Claro que se buscó castellanizar a las aristocracias locales y a otros grupos que podían

servir como canales semánticos entre hispanos y nativos, pero no hubo una política de castellanización masiva.¹ También hay que recordar que sobre la base de los *altepeme*, las unidades socioparentales que reclamaban una ancestralidad compartida y que como su nombre náhuatl lo indica (también en otras lenguas) ocupaban el binomio tierra-agua, espacio y poder germinal, se fueron configurando las comunidades nativas que llegan a nuestros días. Dichas comunidades, integradas en las Repúblicas de Indios, en las que no residían españoles, fueron reestructurando sus lógicas organizativas, incluyendo sistemas políticos exógenos como el municipio castellano del siglo xvi y las cofradías del xviii, pero haciéndolos propios y defendiéndolos hasta el presente como sus sistemas de autogobierno. Por otra parte, si bien la evangelización cristiana llegó a cubrir todo el territorio, no tuvo la misma intensidad en todas partes y muchas áreas fueron marginales y débilmente catequizadas. Esto posibilitó el desarrollo de diferentes configuraciones sincréticas, que constituyeron y constituyen la muy peculiar forma de ser “católicos” que exhiben las diferentes culturas, cada una de las cuales realizó una apropiación singular del cristianismo, que no resulta contradictoria con esa experiencia múltiple de lo sagrado que solemos llamar politeísmo [Bartolomé 2005].

Durante los siglos xvii y xviii se registró una creciente recuperación demográfica, aunque los antiguos mexicanos nunca llegarían a ser los que fueron. Así, en vísperas de la Independencia, en 1808, las no muy confiables estimaciones numéricas proponen que sobre una población total de 6 162 985 personas, 3 676 281 (60%) eran indígenas, 1 388 706 (23%) eran considerados mestizos y sólo 1 097 998 (18%) serían criollos o europeos [Navarrete 2005]. Los combates y batallas de la guerra de Independencia contaron, como era de esperarse, con una masiva participación de tropas indígenas reclutadas por ambos bandos. Pero ello no significa que tuvieran un papel protagónico en el proyecto de las élites criollas, ni que fueran tomados en cuenta para el futuro político de un proceso que la mayor parte de ellos no comprendía. Así lo revelan las palabras del jefe revolucionario Ignacio Allende en un escrito dirigido nada menos que al Padre de la Patria, el

¹ Durante la Colonia la política lingüística fue compleja. Inicialmente Carlos v propuso la castellanización de los indígenas, pero las órdenes misioneras que tenían a su cargo la educación de los nativos propugnaban por la utilización del náhuatl como *lingua franca* e idioma de evangelización. Pero después tropezaron con la gran diversidad idiomática que también pretendieron reconocer y utilizar para evangelizar y no enseñaban el castellano. Hasta el final de la Colonia se mantuvo una confrontación entre los partidarios de la castellanización y los del uso de las lenguas autóctonas [Heath 1972].

sacerdote Don Miguel de Hidalgo y Costilla, en la que asienta "...puesto que los indios no entienden el verbo libertad, creo necesario hacerles creer que el levantamiento es llevado a cabo únicamente para favorecer al rey Fernando..." [Lemoine 1976: 35]. En otros ensayos [véase Bartolomé 2009], me temo que provocando la ira de algunos lectores, he calificado a las independencias latinoamericanas como una Guerra Civil Española. Y es que las independencias fueron guerras transatlánticas, en las que combatieron hispanos contra sus propios descendientes criollos, ansiosos de acceder al poder local y liberarse de la hegemonía política y el monopolio económico de una monarquía debilitada e incompetente.

El proyecto independentista no sólo se realizó al margen de los indígenas, sino que poco después demostró haber sido concebido en contra de éstos. No podía haber nuevos señores de la tierra, si éstos carecían de servidores y de mano de obra barata y abundante. En México, el desarrollo del nuevo grupo señorial supuso su expansión territorial sobre las tierras indígenas que el estatuto colonial les había preservado. No por nada ya es un lugar común calificarla como la "segunda conquista", acompañada por la mayor cantidad de rebeliones indígenas en todo el territorio nacional, incluyendo la masiva Guerra de Castas de Yucatán (1847-1853), donde los muertos se contaron por decenas de miles y los prisioneros mayas fueron vendidos como esclavos a Cuba [Bartolomé y Barabas 1977]. Del análisis de este contexto y de su prolongación hasta el presente, surgió la noción de colonialismo interno tempranamente formulada por Rodolfo Stavenhagen [1963: 93]:

[...] la expansión de la economía capitalista en la segunda mitad del siglo XIX, acompañada de la ideología del liberalismo económico, transformó nuevamente la calidad de las relaciones étnicas entre indios y ladinos (mestizos). Esta etapa la consideramos como una segunda forma de colonialismo, que podemos llamar *colonialismo interno*. Los indios de las comunidades tradicionales se encontraban nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los "extranjeros", eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a una nueva forma de dominio político. Esta vez la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente el control sobre su territorio...

Fue la época del surgimiento de los grandes latifundios, de los que se hicieron propietarios los miembros de una clase patricia criolla, abiertamente orientada hacia el mundo occidental. Para el momento de construcción del

Estado nacional, el destacado político liberal José María Luis Mora escribía que:

[...] los indios son cortos y envilecidos restos de las antiguas poblaciones mexicanas, es indispensable poner en marcha un proyecto que deberá concluir en el espacio de un siglo, en la fusión completa de los blancos, los criollos y la extinción de la raza india... [Hale 1987].

Pero muchas sociedades indígenas no aceptaron estas propuestas acompañadas por el despojo territorial, tal como lo demuestra la guerra de los yaquis de Sonora, estallada en 1831, cuya indomable rebeldía hizo que el gobierno trasladara a numerosos contingentes de yaquis prisioneros para integrarlos a las plantaciones esclavistas de Valle Nacional, Oaxaca y Yucatán.

Durante el siglo XIX México no recibió ningún aporte masivo de inmigrantes provenientes de otros países, sin embargo inexplicablemente el número de indígenas fue disminuyendo, a la vez que la población considerada mestiza registró un crecimiento exponencial. En realidad no se trató de un proceso de hibridación biológica, sino de una desindianización compulsiva provocada por la represión política y cultural del Estado, que generó una estigmatización de la condición étnica, percibida como una ciudadanía de segunda clase.

J. M. Mora y sus seguidores, en su temprano nacionalismo eurocéntrico, insistían en que el “carácter mexicano” debía buscarse en quienes fueran de ascendencia europea [Heath 1972: 11]. Un dato significativo de la represión cultural es la progresiva desaparición de la tradición escrita indígena, en sus idiomas pero con caracteres latinos, por ejemplo, en Oaxaca el último texto en mixteco que se conoce data de 1810, el último en zapoteco de 1824 y el último en chocho (*ngigua*) de 1827 [Van Doesburg 2008: 13]. Había distintas formas de llegar a ser mestizo aunque el fenotipo físico continuara siendo el mismo. De hecho, desindianizarse no requería necesariamente de descomunalizarse, pero sí de una renuncia activa a las tradiciones que aún integraban los diferentes textos culturales y la asunción del mundo de los “otros” que se demostraba como una forma más eficiente de ser un ser humano.² Víctimas del racismo, de la explotación económica, de

² Liberales y conservadores se disputaron el poder en el siglo XIX. La mayoría de los liberales propulsaban por una educación castellanizadora para todos que unificara a la población, con la excepción de algunos como el legislador nativo J. Rodríguez Puebla que aspiraba a una educación indígena en la que se utilizara sus lenguas, o

la exclusión social y la opresión política, millares de indios trataron de dejar de ser ellos mismos para intentar parecerse al modelo de ciudadano que el Estado criollo imponía como “lo mexicano”. Resultante de este proceso fue que, para 1883, sobre una población total de 10 447 984 personas, los indígenas sumaban pocos más que casi ocho décadas atrás, unos 3 970 234 (38%), pero ahora los mestizos eran 4 492 663 (43%), se habían triplicado y los europeos (criollos) contaban con 1 985 117 (19%) miembros [Navarrete 2005]. El racismo cultural y la discriminación habían logrado su objetivo, la antigua abrumadora mayoría ahora era minoría.

LAS LÓGICAS NEOCOLONIALES DE EMANCIPACIÓN

Se llega así a los albores de la Revolución Mexicana, cuando el primer censo de población del siglo xx, en 1910, determina una población total de 15 160 369 personas, de quienes sólo 1 960 306 (12.93%) eran consideradas indígenas de acuerdo al indicador lingüístico (INEGI). Se supone que la Revolución Mexicana marca el ascenso del mayoritario sector “mestizo” (social o cultural) al poder, a la vez que propone un rescate de los valores del México indio. Sin embargo, la situación es más compleja de lo que parece, ya que ni todos los mestizos eran mestizos, ni todos los blancos eran blancos. El mismo dictador Porfirio Díaz poseía una ascendencia mixteca y Emiliano Zapata provenía del desindianizado pueblo nahua de Anenecuilco, a pesar de lo cual escribió o hizo escribir varios manifiestos revolucionarios en náhuatl. Pero hasta el presente, la ideología apologética del mestizaje, como dato fundador de la identidad mexicana, hace que gran parte de la población, incluyendo muchos dirigentes políticos e intelectuales de fenotipo caucasoide, se declaren mestizos para enfatizar su mexicanidad. Así, el triunfante sector considerado mestizo realizó una reivindicación expropiatoria del pasado prehispánico, del cual se declaró heredero como una legitimación de la continuidad política del Estado y se dedicó fervorosamente a tratar que los indios accedieran al mestizaje como condición necesaria de la mexicanidad, buscando una especie de peculiar “refundación étnica” de la nación. La que implicaba una asimilación compulsiva al modelo de ciudadanía que se proponía como necesaria, aunque no quedaran muy claros los componentes del modelo, pero sí sus referentes europeos. Es decir, que para

Vicente Guerrero, fugaz presidente, quienes reivindicaban a los indígenas. Sin embargo J. M. Mora triunfó con su tesis que “ya no existían los indios”, sino sólo pobres y ricos a los que la educación debía igualar [Heath 1972], tesis curiosamente similar, como veremos, a la de la izquierda dogmática del último tercio del siglo xx.

construir culturalmente a la nación el Estado asumió unos imaginarios referentes occidentales, a pesar de la diversidad constitutiva del ámbito donde aplicó su hegemonía.

No es éste el espacio propicio para abordar una exposición detallada respecto de la teoría y práctica de la acción estatal sobre las poblaciones indígenas en el siglo xx. Pero a pesar de que el tema ha dado lugar a miles de páginas, estimo necesario comenzar con una breve referencia a su trayectoria histórica, la que nos permitirá una mejor comprensión de algunas de sus concreciones y procesos actuales. Por supuesto que hablar de la política estatal ante las minorías étnicas implica, una vez más, reflexionar en torno al indigenismo, tema del cual comencé a ocuparme hace ya 40 años, cuando lo calificáramos como la “filosofía social de la praxis colonialista” [Bartolomé y Robinson 1971]. No trataré, en este caso, de profundizar en las prácticas indigenistas de los distintos gobiernos, demasiado ligadas a situaciones políticas y económicas coyunturales, sino de intentar una aproximación posible a los presupuestos teóricos e ideológicos que les fueron propios y que han condicionado a través del último siglo la perspectiva estatal de la cuestión étnica.

Los fundamentos ideológicos de la propuesta indigenista resultan de capital importancia para comprender su práctica, la que podríamos concretar como orientada a una mejoría económica y social de los nativos, que pasaba por una necesaria destrucción de los diferentes patrimonios lingüísticos y culturales, considerados como lastres que impedían su acceso a la modernidad que preconizaba el modelo estatal. Como bien lo señalara, entre otros, Andrés Fábregas [1998], el indigenismo se comportó como un aspecto del nacionalismo mexicano, orientado hacia la construcción de una nación culturalmente definida por el grupo rector del Estado. Así lo expresan las obras de distinguidos intelectuales y altos funcionarios que contribuyeron a configurar la perspectiva ante los grupos étnicos. Resulta entonces inevitable recordar a uno de los precursores del indigenismo posrevolucionario, Molina Enríquez, quien a principios del siglo xx destacaba que había llegado el momento de construir la nación mexicana superando su heterogeneidad. Para ello se requería de una unidad ideal que suponía: “...unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo, de deseos, de propósitos y de aspiraciones...” [Villoro 1979: 177].

Dentro de similar perspectiva se inscriben las formulaciones cardinales de Manuel Gamio [1916], primer antropólogo mexicano, alumno de Franz Boas en la Universidad de Columbia —aunque no discípulo, porque poco aprendió del relativismo cultural de su maestro—. Para él, la idea de nacionalidad suponía la necesaria homogeneización de las culturas (la llamaba

“fusión”), de las razas y la unificación lingüística de los habitantes del Estado.³ Propósito que durante más de medio siglo orientó la tarea fundamental de los indigenistas para ayudar a la construcción de una nación monoétnica. Así, en la obra de Moisés Sáenz, gran propulsor de las escuelas rurales y de las misiones culturales de los años 20 y 40, encontramos afirmaciones tales como “civilizar es uniformar” o “si un pueblo no habla nuestra lengua no es de nosotros” [1982: 92-95]. Millares de jóvenes indígenas fueron entonces reclutados como promotores culturales e inductores del cambio, es decir como agentes de occidentalización. Es en razón de lo anterior que se llegó a prohibir que los niños hablaran sus idiomas en las escuelas [Heath 1972: 143], como parte de la estrategia de redención de los indígenas. Bien dicen que hay amores que matan.

La homogeneización de la nación por el mestizaje como un acto civilizatorio encuentra su máxima expresión en el racismo del intelectual y ministro de educación José Vasconcelos, para quien el mestizo sería la “raza cósmica”, síntesis de todas las existentes, llamada a detentar la supremacía mundial en el futuro y que por lógica debía ser el grupo rector y referencial en el proceso de construcción nacional [1976]. Aunque la historia oficial lo proclama como un filósofo humanista, Vasconcelos publicó en 1937 un libro de texto, la *Breve Historia de México*, cuyo racismo constituyó la ideología oficial que recibían los estudiantes con declaraciones como estas [véase Báez-Jorge 1996]:

[...] hoy ya sólo la ignorancia puede repetir el dislate de que los conquistadores destruyeron una civilización. Desde todos los puntos de vista y con todos sus defectos, lo que creó la Colonia fue mejor que lo que existía bajo el dominio aborígen... Por eso hemos hablado de incorporar al indio a la civilización, es decir al cristianismo y a la hispanidad... los indios no tenían patria, y salvo uno que otro cacique opresor, mejoraron con la Conquista... es tiempo de proclamar sin reservas, que tanto la azteca como las civilizaciones que la precedieron, formaban un conjunto de casos abortados de humanidad [...] Los pueblos que no

³ Haciendo suyo el evolucionismo unilineal aprendido en sus estudios, en una obra posterior (1935) M. Gamio caracteriza a la población mexicana en tres sectores: 1) *Población de cultura anacrónica y deficiente*; constituida por familias indígenas, generalmente nómadas, que ambulan en zonas aisladas de la república. 2) *Población de cultura intermedia y poco eficiente*, que generalmente habita en pueblos, rancherías y campos, incluyendo las costas. 3) *Población de cultura moderna y eficiente*, que principalmente vive en la capital de la república, en los estados y en ciudades de importancia...” [1987: 56]. Los indígenas se ubicaban en los primeros dos grupos; *deficientes y poco eficientes*.

saben crear valores y defenderlos, no merecen otro destino que la esclavitud [...] La espada de Cortés, derribando ídolos, pisoteando a los sacrificadores de hombres [...] tranquiliza la conciencia de la humanidad [...]

Aunque parezca increíble estas palabras fueron escritas por el ex rector y autor del actual lema de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), “Por mi Raza Hablará el Espíritu”, cuyo contenido racista y fascista al parecer es todavía inadvertido por más histórico que sea.⁴ Pero sin seguir remontándonos al pasado del indigenismo, se puede partir desde el hito histórico representado por el Congreso Indigenista de Pátzcuaro de 1940, que sirvió de guía al indigenismo interamericano y su correlato posterior el Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado en 1948 con el expreso objetivo de “integrar al indio a la nacionalidad”.⁵ Este Congreso y las instituciones estatales resultantes constituyeron un caso exponencial de ambigüedad política e identitaria latinoamericana: un “nosotros” confuso (teóricamente “mestizo” y “blanco”) pensando y proponiendo el accionar estatal sobre unos “otros” tan difusos, que tuvieron que ser objetos de improvisadas definiciones para caracterizarlos, sin que ellos tuvieran participación en dicha empresa. De hecho, la posición rectora la desempeñó el brillante arqueólogo Alfonso Caso, posterior director del INI (1949-1970), quien nunca realizó investigaciones etnológicas, pero que años después se sintió obligado a definir al objeto de sus preocupaciones: “el indio” [Caso 1948]. Los representantes de países como Bolivia, Perú o Guatemala, estaban hablando de la mayoría

⁴ Son conocidas, aunque no muy reconocidas ni comentadas, la simpatía y militancia nazi de José Vasconcelos. De hecho, desde 1940 fue director de la revista *Timón*, financiada por la embajada alemana en México, que estaba destinada a difundir el ideario del nacional-socialismo en el país, hasta que fue prohibida por el gobierno mexicano. Su notorio antisemitismo también era coherente con las ideas raciales de la época. Todo ello explica la inversión que realizó de la ideología de la supremacía de las “razas puras”, para adjudicar dicha supremacía al mestizaje concebido como fundador de la “raza cósmica”.

⁵ El INI se basó en las instituciones previas que se desarrollaron después de la Revolución de 1910-1917, tales como el Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura (1917); el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921); la conversión de las escuelas rurales en “Casas del Pueblo” (1923); la fundación del primer internado indígena (“Casa del Estudiante Indígena”, en 1924, convertido más tarde en el “Internado Nacional de Indios”); la creación del Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena (1925), del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1935-1936) y en la Secretaría de Educación, del Departamento de Educación Indígena (1937). En 1947 desapareció el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y se creó en su lugar la Dirección General de Asuntos Indígenas como dependencia de la Secretaría de Educación.

de sus poblaciones, a las que teóricamente debían asistir como entidades diferentes a las “nacionales”. De esta manera, por ejemplo, el INI se orientó hacia un segmento poblacional de conceptualización incierta, ya que la Constitución Mexicana de 1917 no alude ni a registrar la existencia de grupos indígenas. Es por ello que su presencia tuvo que ser reconocida a través de decretos, puesto que carecían de una definición jurídica posible [Nahmad 1988: 303-305]. Es necesario destacar, sin embargo, que este proyecto estatal uniformador, calificado como indigenismo de “incorporación”, estaba protagonizado por sinceros humanistas, muchos de ellos ubicados en altos cargos públicos y que deseaban lo mejor para los indígenas, pero lo mejor era que dejaran de serlo. Se trataba de la expansión de un credo revolucionario, del que eran portadores un grupo de fervorosos militantes. Todo el esfuerzo y el apostolado redentor del indigenismo fueron orientados hacia la desaparición del indígena. Ese “otro”, a quien se adjudicaba la culpa de la heterogeneidad que impedía a México concretarse como nación “moderna”, debía desaparecer para dar lugar a la supuesta síntesis cultural que construiría la nación imaginada por sus ideólogos.

Entre las décadas de 1950 y 1960 surgió el denominado “indigenismo de integración”, no muy diferenciado del anterior, pero con un discurso antropológico que proponía la educación bilingüe y el respeto de “algunos aspectos” de las culturas nativas que fueran “compatibles” con las normas estatales. El objetivo continuaba siendo la integración de los indígenas a la sociedad nacional, lo que, en suma, significaba “mexicanizar al indio”. A riesgo de ser reiterativo, no se puede dejar de citar a uno de sus más destacados ideólogos y ejecutores, Gonzalo Aguirre Beltrán, para quien el proceso de aculturación representaba el símbolo de la identidad nacional, puesto que “legitimaba científicamente” al mestizaje cultural [1970: 93]. En el entonces nuevo lenguaje de la antropología lo que se planteaba era la aculturación, el “cambio cultural dirigido”; lo que se suponía lograría el tan anhelado desarrollo de la población indígena, considerada como estadio arcaico de una sociedad que anhelaba la modernidad. Los positivistas de comienzo de siglo fueron sucedidos por los evolucionistas unilineales. Aculturación y cambio cultural fueron considerados sinónimos de progreso y desarrollo. Se seguía insistiendo en que el indigenismo, cuyo objetivo era la formación nacional, constituía “la expresión social del fenómeno biológico del mestizaje” [Aguirre Beltrán 1970: 93].

Sin embargo, también en este momento se apelaba a una intención humanista, tal como lo exhiben los programas sanitarios, médicos, de asistencia legal, agrícola y promocional llevados a cabo por los Centros Coordinadores Indigenistas. La lógica operativa suponía liberar a los nativos de

los contextos de dominación regionales, herederos de la tradición colonial, para incorporarlos a la dinámica política y económica nacional, es decir, en palabras de G. Aguirre Beltrán “pasarlos de una condición de casta a una de clase” [1976a], propuesta de la que no estaba ausente el imaginario socialismo estalinista del momento. De todas maneras, el indigenismo no fue tal vez tan importante por su acción directa, sino por su capacidad de proporcionar un marco ideológico para las otras instituciones estatales y para las perspectivas sobre el tema de la gran mayoría de la sociedad política y civil. Es decir, que el modelo de homogeneización como acto civilizatorio pasó a integrar un “bloque histórico”; esto es, la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas orientadas hacia la represión de las culturas indias. El mismo Aguirre Beltrán llegó a comentar melancólicamente que “estuvimos tan ocupados en alcanzar la homogeneidad que poco caso hicimos de los derechos de los indios” [1970: 133-134].

Nada de lo hasta aquí dicho es muy novedoso y refiere a perspectivas que ya han sido teórica (más bien retóricamente) superadas. Pero resulta fundamental recordarlo, para entender sus efectos contemporáneos sobre los pueblos indios. Y es que los jóvenes actuales son los nietos e hijos de aquellos que recibieron los avasalladores impactos del indigenismo de incorporación y del integracionismo, ejercido también por las escuelas rurales, que desarrollaron una intensa acción castellanizadora, en la que se prohibía la utilización de las lenguas nativas. Por más que la prédica de los grupos hegemónicos se lo pretenda imponer, nadie puede ser obligado a renunciar a su propia cultura si ya la posee; podrá ocultarla, pero no hacerla desaparecer. Sin embargo, puede evitar enseñarla a sus hijos y eso es lo que ha pasado en muchos de los grupos nativos, en los cuales el indigenismo contribuyó al proceso histórico de estigmatización identitaria [Bartolomé 1996; Barabas 2000]. Es decir, que ser “indio” pasó a ser concebida como una forma obsoleta de ser un ser humano, que debía ser necesariamente renunciada para poder acceder a la “progresista” identidad considerada como la única legítima por el Estado, aunque no se supiera muy bien cómo definirla.

Existen muchas valoraciones políticas o ideológicas posibles referidas al papel del indigenismo dentro del proceso de construcción nacional, aunque éste fuera entendido en términos uninacionales, de acuerdo con el modelo del Estado-Nación surgido de la Revolución Francesa que se aplicó en toda América Latina desde las independencias [Bartolomé 2006]. Pero hay un juicio global que se puede realizar respecto de su praxis: fue una de las mayores empresas etnocidas llevadas a cabo con el aval de la antropología. No se trata de una adjetivación escandalosa y gratuita. Tenemos que tener en cuenta los cambios de nomenclaturas y de sentidos; lo que antes se

llamaba “aculturación dirigida”, es ahora mundialmente entendido como “etnocidio”. Es decir “... la destrucción sistemática de formas de vida y de pensamiento de gente diferente a quien lleva a cabo el proceso...” [Clastres 1981: 56]. Lo que antes se consideraba un acto civilizatorio, el cambio cultural inducido, basado en un cierto humanismo “universalista” (en realidad, occidentalizante), ahora es prácticamente tipificable como un delito [Bartolomé 1996].

En la década de los años 70 la teoría y la práctica indigenista sufrieron una importante transformación. Se desarrolló en México una corriente de antropología crítica que cuestionó radicalmente al indigenismo y a la integración, entre cuyos miembros destacaba el recordado Guillermo Bonfil Batalla. Como respuesta autocrítica a las prácticas del pasado comenzó a desarrollarse el denominado “indigenismo de participación”, dentro del cual se suponía que, por primera vez, los indígenas tendrían voz y voto respecto de las acciones que sobre ellos se ejercían. Para la lógica política del momento resultaba obvio que las incipientes demandas indígenas debían ser canalizadas a través de algún mecanismo representativo, de acuerdo con la estructura corporativa imperante. Así, se realizó en 1975 el Primer Congreso de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, organizado por el INI, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina. Con base en los tradicionales mecanismos políticos, los indígenas que en raros casos representaban a sus colectividades, fueron transportados por los organizadores e involucrados en un tipo de evento que no todos comprendieron. Como testigo presencial pude advertir, sin embargo, el surgimiento de una interesante dinámica propia, emanada de la interacción entre personas que advertían compartir similares problemáticas. Los indígenas lograron entonces —en cierta medida— orientarse hacia objetivos propios más allá de la intervención externa. Como uno de los resultados de Pátzcuaro se creó el Consejo Nacional de Pueblos Indios, que aglutinaba a unas novedosas entidades constituidas por los Consejos Supremos de cada grupo étnico. Éstos fueron creados por el INI sin vinculación con estructuras políticas previas y con el propósito de contar con supuestos “representantes” de los pueblos indios.

El “indigenismo de participación”, que recogía algunas de las propuestas del incipiente pluralismo cultural de la época, plasmado en documentos sudamericanos tales como la Declaración de Barbados (1971) y la literatura anticolonial mundial y local, así como la noción de “colonialismo interno” previamente acuñada por Pablo González Casanova [1963] y Rodolfo Stavenhagen [1963], fue cobrando legitimidad a través del discurso de intelectuales y funcionarios, incluso de aquellos que poco

conocían del tema y no percibían sus consecuencias.⁶ Se reclutó entonces a un gran número de agentes interculturales indígenas, inicialmente provenientes de la tradición integracionista de los “promotores culturales” y después del masivo grupo de los maestros bilingües.⁷ En muchos casos éstos se fueron configurando como una intelectualidad orgánica, orientada hacia la recuperación de sus culturas y que está cumpliendo un importante papel en la revitalización ideológica de sus pueblos. En otros casos se constituyeron como un sector de intermediarios culturales, de *cultural brokers*, al servicio de intereses institucionales. El incremento de la visibilidad de los movimientos etnopolíticos a partir de la década de 1970 [Bartolomé 1979], fue otra causa que indujo a replantear una política que no tenía en cuenta la opinión de sus destinatarios. El tema es vasto, pero es necesario señalar que *inicialmente*, los liderazgos, movimientos y organizaciones indígenas, se orientaron a seguir el modelo de acción política que les proporcionaba el Estado. Ante un sistema corporativo, los movimientos etnopolíticos reconocidos —salvo algunos contestatarios— tendieron a comportarse como grupos de gestión frente a las instituciones gubernamentales. Dentro de una estructura social verticalista, la participación era muchas veces parte de un ritual de legitimación, que seguía las mismas reglas de juego que en el sistema nacional.

Sin embargo, se registró un significativo acceso de indígenas a posiciones del aparato indigenista, lo que en sí mismo representó un cambio

⁶ Formuladas de manera casi simultánea, las perspectivas de R. Stavenhagen y P. González Casanova son coincidentes y se complementan, incluso la de este último tuvo la capacidad de desenmascarar la victimización ante los poderes imperiales de un Estado que victimizaba a un sector de su propia población. Así lo hizo al afirmar que el colonialismo no ocurre sólo en el ámbito internacional, sino que se da al interior de un mismo Estado en el que se registra una heterogeneidad étnica y en el que se ligan los intereses de una o más etnias con las clases dominantes y el de otras con las clases dominadas, dando lugar al desarrollo del colonialismo interno [González 1963]. Es palpable en ambos la influencia de Georges Balandier.

⁷ Durante décadas fueron educados como agentes de deculturación, castellanización y de “inducción al cambio”; de pronto se les pidió que actuaran como revalorizadores de la misma cultura que les habían enseñado a negar. No es ésta una contradicción de fácil resolución, en la medida en que involucra una redefinición existencial radical y crítica. Incluso la ideología del progreso a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la nueva retórica institucional. Por lo general, el uso del idioma materno en las escuelas, continúa desempeñando el papel subordinado de instrumento inicial para la castellanización. Son incluso frecuentes los casos de maestros de la Dirección de Educación Indígena, encargados de difundir su lengua y cultura, que no les enseñan el propio idioma a sus hijos.

sustancial e inimaginable en relación con el pasado; se trataba de un protagonismo inusitado aunque un tanto simbólico, ya que la condición étnica, por sí misma, no bastaba para otorgarles representatividad respecto a sus colectividades de origen. A su vez, las movilizaciones etnopolíticas comenzaron a ser cada vez más autónomas e independientes tanto de las instituciones, como de las iglesias, de las organizaciones no gubernamentales o de los partidos políticos.⁸ Una fundamentada crítica y autocrítica de las movilizaciones iniciales y contemporáneas, incluyendo al EZLN, se puede encontrar en la obra del jurista mixteco Francisco López Bárcena [2005]. Este autor advierte cómo las movilizaciones mayores se fueron institucionalizando, pero las regionales más autogeneradas y que responden a intereses concretos, tienden a mantener una mayor independencia y coherencia con sus fines étnicos.

Recordemos que en 1989 se suscribió la Convención de la Organización Internacional del Trabajo, que reconocía el derecho de los indígenas a conservar su identidad cultural, pero con el definitivo ingreso de México al marco de las políticas neoliberales en la década de 1980, la política hacia las poblaciones indígenas fue abandonando paulatinamente todo contenido social y de incipiente respeto cultural, pasando nuevamente a ser entendida como un problema básicamente económico y regional, que afectaba a un sector de la población cuya pobreza se debía a su propia naturaleza. Así lo proclama con notable inocencia racista el ex presidente neoliberal Miguel de la Madrid (1982-1988) en sus propias memorias cuando comenta que:

[...] el atraso crónico del sureste se debe a causas muy complejas. Muy probablemente la composición racial del área sea determinante. Ahí, la gran cantidad de población indígena dispersa y heterogénea ha hecho que el proceso de mestizaje avance con mayor lentitud que en otras regiones del país [...]. [2004: 173]

La ideología del mestizaje como síntesis evolutiva y creativa, la “raza cósmica”, no había desaparecido de las perspectivas del ejecutivo, lo que explica su rechazo al indigenismo de participación. Sin embargo esa fue una

⁸ No es mi interés mencionarlas a todas pero no se puede dejar de mencionar a la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC) de destacada actuación en el ámbito educativo a fines de 1970 y mediados de 1980. En el ámbito regional oaxaqueño surgió la combativa Confederación Obrero Campesino Estudiantil del Istmo, (COCEI) integrada por los zapotecos *binnizá*, vinculada con la izquierda, pero básicamente autónoma. Años después surgió la Asamblea Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y ahora son demasiadas como para nombrarlas a todas.

época en la que la antropología crítica produjo algunas de sus mejores propuestas, tales como el concepto de etnodesarrollo,⁹ pero desde entonces el neoliberalismo gobernante mantuvo su lógica economicista, desarrollando programas asistenciales cuyos efectos circunstanciales nunca han logrado paliar las condiciones estructurales de pobreza y exclusión. A pesar de que la presencia indígena no disminuye sino que se acrecienta, no sólo en el ámbito demográfico sino también en términos de sus demandas políticas, fue sólo hasta 1992, que el artículo 4 constitucional fue modificado reconociendo la composición multicultural del país aunque, de manera contradictoria, en 1990 se había ratificado el convenio 169 de la OIT. En el año 2001, como consecuencia de la presión generada por la insurrección armada en 1994 del EZLN, de composición básicamente maya, se realizó una nueva reforma que reconocía el carácter pluricultural de la nación, así como otorgaba el “derecho a la libre determinación en un marco constitucional de autonomía”. Sin embargo, no asumía las propuestas indígenas que proponían el ser sujetos de derechos colectivos, por lo que ha sido muy cuestionada tanto por las organizaciones etnopolíticas como por vastos sectores sociales y políticos.¹⁰

En el año 2003 el gobierno promulgó una Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, reformada en el 2010, que se puede considerar pionera, pero, como lo demuestra la historia reciente, ninguna legislación, por sí sola, basta para garantizar los derechos que ofrece, en especial cuando las mismas autoridades estatales son las que no las cumplen. Aunque en los últimos años se han dedicado cientos de páginas a los derechos indígenas en México, cosa que es de celebrarse y valorarse, creo que todavía la voluntad política de respetarlos está ausente. No obstante,

⁹ De acuerdo con las formulaciones sintetizadas por G. Bonfil Batalla [1982] “...El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que integran América Latina de hoy sólo pueden darse si esas sociedades (en este caso los pueblos indios), constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir de gobernarse a sí mismos, de tomar sus propias decisiones...”

¹⁰ El nuevo artículo 2 constitucional garantiza a los pueblos y comunidades indígenas: 1) Decidir sus formas internas de convivencia y organización; 2) aplicar sus propios sistemas normativos de justicia; 3) elegir sus autoridades y representantes de acuerdo con sus propios procedimientos; 4) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos, culturas e identidades; 5) conservar y mejorar sus hábitats; 6) acceder, *respetando las leyes previas*, al uso preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y 7) elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos (resumido).

en la última década han proliferado los cambios legislativos y discursivos [v.g. Oemichen 1999; Hernández *et al.* 2004]. Incluso, el gobierno puso en el año 2001 a un indígena como director del INI, aunque las contradicciones internas hicieron que durara en el cargo sólo un año y, su sucesor, también indígena, corrió pronto la misma suerte. El discurso de la pluralidad es ahora un discurso de Estado y son frecuentes los pseudoeventos (de valor simbólico publicitario) en los que los mandatarios reciben bastones de mando de comunidades indígenas, lo que se supone contribuye a legitimarlos. Hasta hoy el pluralismo cultural resulta un discurso en el que la retórica predomina sobre sus concreciones reales.

Inicialmente la antropología partidaria de una izquierda economicista, no ayudó mucho a la causa étnica en su emergencia contestataria, ya que le negaba especificidad al considerarla sólo como un aspecto de la lucha de clases y del campesinado, además sus partidarios fuimos grotescamente acusados de “eticistas”, aunque después hayan cambiado su discurso sin autocritica ninguna. Esta antropología carecía de posiciones institucionales, pero su elaborado discurso marxista tuvo gran capacidad de influenciar el pensamiento social del momento, que algunos llaman el “maximalismo setentista”.¹¹ Primaba lo que podríamos llamar una nueva óptica “instrumentalista”: los pueblos indígenas sólo tenían razón de existir en cuanto tales si se demostraban competentes, de alguna manera, para el proyecto de transformación de la sociedad global al que suscribían los ideólogos. Por otra parte, se negaba la posibilidad de mejorar la crítica situación de las minorías étnicas al margen de una transformación radical de la sociedad estatal, como si en los socialismos existentes les hubiera ido bien; habían esperado 500 años y tendrían que esperar todavía más para redefinir su inserción en la estructura estatal. La dimensión cultural, que es lo que otorga su singularidad a dichos grupos en relación con otros sectores subalternos, era menospreciada por su carácter “superestructural”, que la hacía contingente y secundaria. Otra forma de menospreciar las culturas nativas era su supuesta “impureza”, debida a la gran presencia de rasgos

¹¹ No sé si la frase es adecuada. Pero en todo caso esta crispación ideológica respondía a situaciones concretas, tales como las que representaban la proliferación de las dictaduras militares en muchos de los países de América Latina. Esta expresión continental de la “Guerra Fría”, que se traducía en represiones, genocidios y destierros, no podía menos que endurecer las ideologías contestatarias, aunque ello obnubilara la percepción de la realidad étnica.

exógenos coloniales y contemporáneos, como si alguna cultura del mundo fuera “pura” y ello constituyera una legitimación en sí misma.¹²

Pero en las últimas décadas la antropología mexicana ha sufrido cambios significativos. Después de su separación de las instituciones estatales indigenistas, adquirió un cariz más académico y una menor ideologización, aunque muchos de sus miembros no hayan renunciado a la voluntad de participación política desde fuera de las instituciones oficiales. Pero la demanda académica no significó una menor relación con las sociedades indígenas, sino todo lo contrario. Hay que reconocer que los pensadores indigenistas del siglo xx, incluyendo a los posteriores contestatarios radicales de izquierda, por lo general, carecían de una experiencia etnográfica profunda; quizá todos habían visitado comunidades indígenas, pero muy pocos o “casi ninguno realizó una prolongada antropología de residencia”. Para muchos de ellos “el indio” era una construcción ideológica lejana a la experiencia vital.¹³ En cambio, para las nuevas generaciones el trabajo de campo es la base de la práctica profesional. Ciertamente es que son cada vez menos los que se dedican a estudios indígenas, orientándose hacia otros campos disciplinarios, pero los que trabajan con ellos saben que deben partir del conocimiento empírico de dichas sociedades, tal como lo demuestra la actual producción bibliográfica. A pesar de las mediatizaciones impuestas por el productivismo académico, se está acabando la época del indio imaginario.

¹² No puedo evitar reiterar aquí una cita que espero no se vuelva a escribir en México proveniente de la editorial de la revista *Nueva Antropología* coordinada por Lourdes Arizpe y Héctor Díaz Polanco, entre otros, en la que se comenta el Primer Congreso Nacional Indígena y que reza (1976) “[...] Aclaremos para empezar: los indígenas son campesinos mexicanos que, *por azares históricos*, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas [...]”. Sin comentarios.

¹³ Ni Alfonso Caso ni Moisés Sáenz, aunque este último realizó largos viajes por regiones indígenas, convivieron en forma prolongada con una comunidad: una excepción la constituyen los etnógrafos A. Villa Rojas, Julio de la Fuente o Maurilio Muñoz, aunque no tuvieron posiciones políticas de alto nivel de decisión. Cabe destacar que tampoco muchos de los antropólogos críticos de la década de 1970 (con algunas excepciones), ni de los iluminados ideólogos del economicismo que se proclamaba marxista habían realizado significativos o prolongados trabajos etnográficos.

UNA APROXIMACIÓN AL CONTEXTO CONTEMPORÁNEO

Del fracaso del indigenismo y de las distintas propuestas integracionistas, así como de la capacidad de resistencia cultural de los pueblos indios, da cuenta el hecho de que en el año 1900 existían poco más de dos millones de hablantes y que en la actualidad se acercan a los siete millones (INEGI, censo del 2010). Pero estas cifras refieren solamente a los que declaran ser locutores de una lengua indígena. Considerando otros indicadores, tales como la presencia de jefes de familia hablantes en los hogares, la cifra supera los 10 millones (10 103 571), fuente INEGI, 2010. De hecho, el mismo censo del 2010 señala que casi 15% del total de la población se considera a sí misma como indígena, aunque no hable una lengua nativa, lo que haría ascender su número a más de 16 millones de personas. Resulta ilustrativo el caso del estado de Oaxaca, donde el censo registra más de 1 200 000 locutores de los distintos idiomas locales, lo que representaría una tercera parte de la población total que en esa época se aproximaba a las 3 600 000 personas, sin embargo 60% se autoidentifica como indígena. Parece estarse revirtiendo así el proceso de renuncia étnica que implicaba el mestizaje cultural y las antiguas identidades estigmatizadas están resurgiendo, aun sin el espacio semántico que les otorga el idioma propio.¹⁴

En el año 2003 el nuevo gobierno que reemplazó la larga hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), decretó la desaparición del INI y la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Esta institución fue progresivamente excluyendo a los antropólogos de sus integrantes y se orientó hacia una práctica asistencialista, sumamente desarticulada y carente de un proyecto específico que la definiera. Un asistencialismo que pretende convertirse en política de desarrollo, se manifiesta en consonancia con la lógica empresarial del Estado neoliberal, aunque los hechos demuestran que es sumamente ineficiente para conseguir sus objetivos. Después de la desaparición del INI, la CDI se ha transformado en una muy poco eficaz agencia de desarrollo, cuyas

¹⁴ Ya en otras oportunidades me he referido a estos procesos de recuperación identitaria [Bartolomé 2005, 2006, 2009] que se registran no sólo en México, sino en muchos otros países de América Latina. Pero ahora y gracias a la introducción de algunas nuevas preguntas en los formularios censales, podemos tener evidencias cuantitativas de dichos procesos. Ello comprueba la propuesta visionaria de Guillermo Bonfil [1987] quien destacaba la posibilidad de “reindianización” del aparente mestizo y contradice la grotesca afirmación de G. Aguirre Beltrán [1994: 15] cuando señalaba que “...en México no hay indios...porque los así llamados son mestizos hablantes de lenguas vernáculas... en razón de lo cual el regreso a la indianidad sería imposible...”

acciones tienden a ser no planificadas, puntuales y carentes de inserción dentro de una estrategia global. En el indigenismo contemporáneo, la minusvaloración de la reflexión teórica y del conocimiento etnográfico en favor de un pragmatismo inmediateista, más retórico que eficiente, ha determinado la exclusión de la investigación. Uno de los resultados de esta situación, es que su personal no conoce el medio social ni cultural sobre el cual trabaja, lo que induce a voluntarias e involuntarias transgresiones.

Después de tantos años de indigenismo y de reflexión antropológica, la misma CDI reconoce no conocer el número real de miembros de los Pueblos Originarios, ya que declara su orfandad metodológica para aproximarse a dicho universo [CDI 2010: 19]. Aunque los datos se hacen rápidamente obsoletos, una radiografía del 2010 señala que, de acuerdo con sus propios informes, la CDI ha dispuesto de 7 millones de pesos (600 millones de dólares, aproximadamente) para desarrollar sus actividades sólo en el año 2009, a la vez que los recursos federales destinados a la población indígena ascendieron en el mismo año a 38 millones de pesos (equivalentes a más de 3 mil millones de dólares). Todas estas cifras no incluyen los aportes de los gobiernos estatales [CDI 2010]. Probablemente, nunca se haya invertido tanto en una población que al parecer no resultó más que ligeramente beneficiada por dichos fondos. Y es que las normas legales y los proyectos económicos suelen tener pocas repercusiones prácticas sobre la realidad de las regiones étnicas, donde actúan intereses políticos y económicos locales. El país que posee (o poseía) una enorme riqueza petrolera, no ha hecho mucho para cambiar las condiciones objetivas de vida de la población en general y de los indígenas, en particular. Así lo destaca el hecho de que la tercera parte de la población indígena mayor de 15 años es analfabeta¹⁵ (INEGI 2010). Se considera que 83.4% de los indígenas se encuentran en situación de pobreza,¹⁶ concebida como la presencia de necesidades básicas

¹⁵ Cabe mencionar que en la actualidad existe un desarrollado sistema de educación indígena bilingüe intercultural que teóricamente atiende a casi 1 150 000 niños, con 51 000 docentes y 19 000 centros educativos. Sin embargo los programas son sólo complementarios de la educación oficial, la eficacia terminal es baja, muchos maestros no hablan la lengua o la variante de la misma que enseñan y las propuestas teóricas educativas rara vez se concretan en las comunidades. Incluso, ahora existen escuelas superiores y universidades interculturales, cuya función generalmente no logra suplir las deficiencias de la enseñanza primaria y media. De todas maneras, el conjunto constituye una valiosa infraestructura para desarrollar verdaderos programas interculturales, dependientes de la voluntad política tanto del Estado como de los mismos educadores indígenas.

¹⁶ Los datos estadísticos generados por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) deben ser tomados con cautela, ya que están diseñados con una

insatisfechas (NBI) y de ellos 86% son pobres indigentes, es decir, en extrema pobreza. Todo México recibió escandalizado el reporte del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) del 2011, que mide la pobreza de acuerdo con indicadores multidimensionales y que arrojan 80% de pobres indígenas, de los cuales 40% se encuentra en pobreza alimentaria, es decir, en situación de verdadera miseria (*La Jornada*, 30 de julio de 2011). El riesgo de morir por causas ligadas a la maternidad es más del doble entre las indígenas que en la población restante; la tasa de mortalidad infantil asciende a un conservador 55% respecto a la media nacional de 33.2 y 56% de los niños indígenas padecen desnutrición [Hall y Patrinos 2006]. En un muestreo estadístico realizado sobre 485 municipios cuya población indígena superaba 70% se obtuvieron los resultados que eran previsible: los 224 municipios que superaban 93.7% de población indígena tenían un índice de marginación muy alto y en los 229 que alcanzaban 84.8% la marginación era alta. El análisis progresivo de los datos revela que a mayor población indígena es mayor el índice de marginalidad [CDI 2010: 60]. A finales de 2011 y comienzos de 2012 una prolongada sequía castigó a la sufrida región tarahumara, cuya miseria movilizó a la opinión pública; un reporte de la UNESCO señaló que los más de 80 000 *rarámuris* (tarahumaras) viven en condiciones aún más precarias que en las regiones pobres del África. Todo esto en el país cuna del indigenismo. Resulta un misterio el destino de los millonarios fondos.¹⁷

Como suele suceder, ante la ausencia del Estado se ha desarrollado una, aún más significativa, presencia de la Iglesia. En sus distintas vertientes, desde la Teología de la Liberación, hasta la Inculturación, la Opción por los Pobres o sus recursos institucionales más formales, la Iglesia ha recuperado un protagonismo en la relación con los pueblos indígenas que el Estado

lógica occidental y urbana. Por ejemplo, que los indígenas vivan en un solo cuarto no es indicio de "promiscuidad" sino de lógica residencial; que no tengan drenaje es inevitable en los asentamientos dispersos, los pisos de tierra apisonada a veces son mejores que el duro y frío cemento, etc. La verdadera pobreza radica en la escasa alimentación, la desnutrición infantil, la mortalidad neonatal, la falta de insumos agrícolas y, en general, la imposibilidad de satisfacer necesidades alimentarias, educativas, de acceso a los sistemas de salud, entre otros.

¹⁷ Al resto de la población el neoliberalismo tampoco la ha tratado muy bien. De acuerdo con el mismo informe de CONEVAL del 2011, sobre la población total el número de personas en pobreza alimentaria subió de 14 742 740 en el 2006 a 21 304 441 para el 2010. Con base en los indicadores multidimensionales, la pobreza general ascendió de 45 502 304 personas en el 2006 a 57 707 660 en el 2010, lo que supone más de 54% de los habitantes del país. Al mismo tiempo, 203 000 inversionistas de la bolsa concentraron el 45% del PIB (*La Jornada*, 3 de agosto de 2011).

laico posrevolucionario había disminuido. De hecho, gran parte de las organizaciones no gubernamentales que operan en ámbitos nativos, son directa o indirectamente instituciones eclesíásticas o ligadas a la Iglesia. Desde el punto de vista material su accionar quizás no sea cuestionable en sí mismo, ya que abogan por los derechos y las necesidades de las poblaciones empobrecidas, pero nunca renuncian a la evangelización en sus distintas modalidades. En las culturas locales la sociedad está ligada al *cosmos*; el *nomos*, el orden significativo de la sociedad, está ligado al *cosmos*, el orden significativo del universo: el cambio en la esfera religiosa implica necesariamente una desestructuración social y una pérdida de significados culturales; por más que se esgriman fines altruistas el resultado no deja de ser etnocida.

Parece notable que a dos siglos de la “segunda conquista” todavía uno de los focos de constante conflicto entre el Estado y las comunidades radica en la tenencia de la tierra, ya que éstas fueron mal delimitadas, a lo que se suma el crecimiento demográfico, que deja a un número cada vez mayor de campesinos indígenas sin acceso a las mismas. Por otra parte, el reconocimiento de derechos agrícolas provenientes de la Reforma Agraria, no es equivalente al reconocimiento de los derechos territoriales; un indígena podrá ser campesino pero su relación con la tierra tiene una dimensión política y cultural específica.¹⁸ Un ejemplo exponencial de despojo territorial lo constituyen los grandes centros turísticos de Cancún y de la Riviera Maya, realizados a partir de 1970 a expensas del territorio de los mayas *macehuales* de Quintana Roo, por el que no recibieron ningún tipo de compensación ya que el Estado lo consideró como “propiedad federal”. Este grupo étnico está integrado por los descendientes de los mayas rebeldes yucatecos, que protagonizaron la ya mencionada insurrección conocida como Guerra de Castas de 1847 a 1853, cuyos epígonos se prolongaron desde 1901 hasta 1937, y que se refugiaron en la selvática región oriental de la Península de Yucatán huyendo de las tropas federales [Bartolomé y Barabas 1977; Bartolomé 2001]. Aunque tiene menos fama internacional, de similar dramatismo es el caso de los *wixáricas* (conocidos como huicholes),

¹⁸ No lo entendió así el Secretario de la Reforma Agraria y destacado antropólogo Arturo Warman cuando en 1992 promovió la reforma del artículo 27 constitucional, que prohibía la venta de las tierras ejidales y comunitarias. Argumentó que el campesino se liberaba así de la tutela del Estado y podía disponer de forma autónoma de su propiedad [2002], pero ignoró, que las tierras indígenas integran territorios ancestrales poblados de simbolizaciones sacralizadas que las hacen culturalmente fundamentales. Aunque la imperiosa necesidad las obligue a venderlas, las tierras indígenas no pueden ser consideradas sólo como mercancías.

cuyo territorio sagrado de peregrinación anual, *Wirikuta*, que abarca unas 140 000 hectáreas, fuera declarado en 1999 por la UNESCO como uno de los 14 sitios sagrados naturales del mundo que deben ser resguardados, aparte de ser reconocido desde 1994 como área natural protegida. Sin embargo, la Secretaría de Economía, sin consultar a los afectados y violando el Convenio 169 de la OIT, ha otorgado 22 concesiones mineras en el área a una empresa canadiense para la explotación de la plata, lo que acarreará gravísimas consecuencias para el sagrado medio ambiente. Tal como lo destacara un analista político "...El proyecto minero de *First Majestic Silver* en *Wirikuta* equivale a instalar una planta de gas en la Basílica de Guadalupe, abrir un pozo petrolero en La Meca o construir una termoeléctrica en Jerusalén..." [Hernández 2011]. La reforma del artículo 27 constitucional (ver nota 13) abrió las puertas a la nueva apropiación de los territorios indígenas; así lo están padeciendo, entre otros, los escasos sobrevivientes de los pueblos de la familia lingüística *yumana* de Baja California. Los *kumiai*, los *paipái*, los *kiliwas* y los *cucapás*, abrumados por la extrema pobreza, se han visto obligados a vender sus derechos agrarios a no-indígenas que incluyen a ex funcionarios agrarios, rancheros foráneos e inversionistas de empresas eólicas. Así, por ejemplo, en el Ejido Tribu Kiliwa, que consta de 28 000 hectáreas y tiene un padrón de 56 ejidatarios, casi la mitad de ellos no son indígenas [Martínez 2011].

A su vez, la competencia por el uso de recursos colectivos, tales como los bosques y las aguas, genera una frecuente conflictividad entre comunidades y empresas privadas o instituciones estatales. De hecho, la imposición y desarrollo de cultivos comerciales (*v.g.* café, cítricos, caña de azúcar, etc.), sujetos a los vaivenes del mercado internacional, ha conspirado contra la autosuficiencia alimentaria de la población nativa, ya que se realiza a expensas de tierras destinadas a la producción doméstica [Bartolomé 2005]. Ello obligó al incremento de la tradicional migración rural urbana que se incrementó en la segunda mitad del siglo xx, hasta el punto de que ciudades como Monterrey o Guadalajara volvieron a tener la presencia indígena que habían pedido. Pero debido a la escasez de oportunidades laborales y de salarios adecuados, un número cada vez mayor de indígenas del Sureste migra hacia los campos agrícolas del norte y, con gran frecuencia, hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Siendo esta última generalmente una migración ilegal, resulta muy difícil cuantificarla, sin embargo las estimaciones de instituciones e investigadores señalan que decenas de miles cruzan la frontera cada año y que cientos de miles residen en forma temporal o definitiva en el extranjero. Se han desarrollado así complejas redes sociales informales que vinculan a numerosas comunidades rurales con ciudades

tales como Los Ángeles, San Francisco, Chicago o Nueva York. Uno de los aspectos centrales de estas redes, a veces mediadas por organizaciones indígenas, como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, radica en el envío de masivas remesas de dinero, que llegan a superar los 20 mil millones de dólares anuales; una vez más la transferencia de valor generada por los campesinos y los indígenas contribuye a sostener al Estado.

UNA NOTA FINAL: PLURALIDAD Y COMPLEJIDAD

No quiero ni debo arribar a conclusiones, las mismas están expuestas a lo largo del discurso precedente. En las últimas décadas las movilizaciones indígenas son cada vez más numerosas, autoconscientes y autodirigidas; a ellos les toca definir sus proyectos de futuro, lo contrario sería expropiarles, una vez más, el protagonismo histórico. Los movimientos etnopolíticos no son sólo legítimos sino también necesarios. La originalidad de las movilizaciones se basa en que no sólo implican demandas políticas, económicas y sociales, sino que incluyen una “crítica civilizatoria” sobre la sociedad dominante, en la medida en que son portadores de lógicas culturales alternas. He allí su singularidad fundamental respecto de cualquier otro tipo de los llamados nuevos movimientos sociales [Bartolomé 2006]. Es decir, que son capaces no sólo de intentar mejorar las condiciones objetivas de la realidad, sino de proponer nuevas alternativas existenciales diferentes a la que imperan en los ámbitos estatales. Con demasiada frecuencia algunos intelectuales, políticamente iluminados, tratan de proponer alternativas organizativas que engloben al conjunto de la población nativa, minusvalorando el hecho de que cada grupo tiene una experiencia histórica y cultural diferente, así como muy variadas magnitudes numéricas.¹⁹

Varias veces he señalado que es hora de terminar con la imagen del indígena genérico, de la homogeneización artificial de un panorama social signado por la diversidad cultural y contextual interna. Los Pueblos Originarios no sólo son distintos a los integrantes de las distintas sociedades regionales mexicanas y al modelo referencial occidental estatal, sino que son diferentes entre sí. Esta diversidad denota que puede haber muchas formas de ser indígena y que también sus demandas pueden ser distintas.

¹⁹ Un buen ejemplo de estas perspectivas injustamente totalizadoras y políticamente unificadoras la proporciona la obra del abogado y antropólogo Héctor Díaz Polanco [1991], carente de experiencia etnográfica, quien pretendió, de manera arbitraria y jurídicamente vertical, que se aplicara el modelo nicaragüense de región autónoma pluriétnica al conjunto de los Pueblos nativos de México.

Los *seris* en el norte y los *huaves* en el sur reclamaran derechos acuáticos, en tanto que miembros de centenarias tradiciones pesqueras. Las comunidades que han accedido a la posesión de sus tierras agrícolas, podrán invocar la relación o posesión de un territorio más vasto constituido por sus lugares sagrados y ámbitos de peregrinación [Barabas 2003]. La noción de territorio está cada vez más presente en demandas que antes sólo se orientaban hacia los espacios agrícolas comunales. Los que tienen bosques quieren explotarlos y aquellos sujetos a la actual voracidad de la minería y de otras industrias extractivas, quieren participar de sus beneficios en la medida en que no destruyan sus territorios.

Las propuestas autonómicas refieren a alternativas políticas, sociales y territoriales, que difieren en las diferentes regiones y culturas, y que aunque no están legisladas en numerosos ámbitos operan *de facto*. Por ejemplo: nadie puede visitar a los *kikapu* de Coahuila sin una autorización de sus jefes y nadie podría asentarse en una comunidad indígena de Oaxaca aduciendo sólo su condición de mexicano; de la misma manera ningún cazador podrá aventurarse en territorio seri sin ser capturado por la milicia india armada con rifles de asalto. Párrafo aparte merece el Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria (ssjc) de la Montaña y la Costa Chica del Estado de Guerrero, plasmado en una Policía Comunitaria armada que cuenta con más de 700 efectivos, integrada por indígenas mixtecos (*ñu savi*) y tlapanecos (*me'phaa*), surgida desde 1995 en una región de alta violencia ante la ineficacia de las autoridades estatales y que ha logrado descender la criminalidad en 95% a través de la reeducación comunitaria, aunque no es formalmente reconocida por el gobierno [Gasparello 2009]. En Chiapas, desde el 2003 existen los llamados Caracoles Zapatistas, compuestos por 27 municipios autónomos configurados por los insurrectos del EZLN y sus bases sociales, quienes mantienen un sistema organizativo propio, independiente del Estado, aunque sometido a toda clase de presiones. El Estado convive de hecho con estas manifestaciones autónomas que no reconoce como tales y, sin embargo, hasta el presente el cielo no se ha desplomado sobre nuestras cabezas. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero deseo insistir, una vez más, en que no existen problemáticas y situaciones indígenas genéricas, sino distintos grupos en distinta situación, que pueden manejar proyectos políticos y sociales diferenciados.

La pluralidad cultural es un componente estructural más de todo sistema complejo como es el actual Estado mexicano. No soy muy partidario de las analogías sociales provenientes de las ciencias llamadas duras y en especial de las matemáticas, pero en este caso me parece muy aplicable la teoría de los sistemas complejos. Ante quienes pretenden predecir con exactitud las

características que adquiriría (o debería tener) una configuración estatal culturalmente plural en el grado orgánico, habría que recordarles que en el comportamiento de los sistemas complejos inciden numerosas variables, cuyas interacciones generan resultados diferentes a las partes que lo constituyen. Así, la información contenida en el sistema en conjunto es superior a la suma de la información de cada parte analizada individualmente; es una concepción holística en la que el todo es más que la suma de las partes. Es decir, que como resultado de la interacción de los componentes de un sistema surgen propiedades nuevas, llamadas “emergentes”, que aparentemente no estaban contenidas en las unidades previas o que no pueden explicarse a partir de las propiedades o características de cada uno de los elementos constitutivos del sistema. Hay entonces un alto nivel de imprevisibilidad en todos los sistemas complejos que, en el caso de las sociedades plurales, nos remiten a sus expectativas de futuro. En este sentido el pluralismo cultural es una aventura para la sociedad que lo asume, hay una cierta incertidumbre en su porvenir, pero hay claras certezas en la no reiteración de las ineficientes, injustas y frustrantes experiencias del pasado.

Como toda sociedad plural y compleja, el Estado mexicano tendrá que constituirse en un vasto campo de negociaciones específicas, que reconozcan y valoren las diferencias existentes no sólo con sus interlocutores, sino también la diversidad interna de los mismos. Esto no excluye su eventual unificación para la movilización política, a partir de una identificación supraétnica basada en la común condición neocolonial de subordinación. México posee un marco legal que, aunque seguramente mejorable, puede servir como base para la negociación si fuera respetado y si existiera una real voluntad política de reconocer la igualdad y los derechos del interlocutor. Una comunidad de argumentación intercultural, como la que propusiera mi recordado colega y amigo Roberto Cardoso de Oliveira [1998], no puede construirse sobre la base de la asimetría de las relaciones de poder económico y político. Se debe reconocer que “lo que impide la tan imaginada articulación intercultural no es la compleja pluralidad sino la abrumadora desigualdad”.

Prueba de lo anterior son las recientes y trágicas estadísticas sobre la pobreza, pero además debo señalar que en los últimos años he dirigido una prolongada investigación de campo sobre relaciones interétnicas en México, en la que participaron 21 equipos de investigación con más de 100 integrantes en todo el país. Los resultados de este proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia han sido publicados en una obra colectiva de cuatro tomos bajo mi coordinación [Bartolomé 2005]. La información contenida en sus páginas me autoriza a señalar que las relaciones interétnicas en México,

más allá de toda la retórica institucional, continúan siendo relaciones neocoloniales, de las que no ha desaparecido la tradición de la explotación y el despojo, ni la discriminación y el racismo. Pero señala también que en prácticamente todos los grupos étnicos del país existen movilizaciones locales, regionales y estatales, que tratan de defender sus derechos como miembros de una ciudadanía diferenciada. También se registran muy alentadoras experiencias educativas, como las escuelas comunitarias y productivas, como las empresas forestales comunales. Las propuestas autonómicas coexisten con las de participación política dentro de un sistema republicano más representativo de su diversidad que el vigente, es decir, más democrático. Pero resulta lógico destacar, tal como lo demuestra la experiencia histórica reciente, que ni las legislaciones que tienden a tratar en términos exclusivamente jurídicos una cuestión política, cultural y económica, ni las políticas públicas asistencialistas que consideran a los indígenas como una población “vulnerable” por su calidad de tales, tienen ya mucho que ofrecer en el contexto contemporáneo. Por otra parte la transformación de la situación indígena, en cualquier proyecto posible, no se puede realizar totalmente al margen de un cambio del actual modelo estatal neoliberal que afecta al conjunto de la población, generando una pobreza crónica que el asistencialismo no puede mejorar. Pero creo que el hecho clave a destacar, más allá de las coyunturas circunstanciales, los contextos globales y sus repercusiones locales, es que la constitución o reconstitución de esos grupos en calidad de “sujetos colectivos”, orientados hacia objetivos propios y dotados de espacios socioculturales exclusivos, constituye ya una parte insoslayable de la dinámica histórica del presente y el futuro de la configuración y reconfiguración del Estado mexicano.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1970 Los símbolos étnicos de la identidad nacional. *Anuario Indigenista*, xxx (93). Instituto Indigenista Interamericano (III). México.
- 1976a Encuentro sobre indigenismo en México, en *Aguirre Beltrán: obra polémica*. Secretaría de Educación Pública SEP-INAH, CISINAH. México.
- 1976b Reseña de Guatemala: una interpretación histórico-social, en *Aguirre Beltrán: obra polémica*. Secretaría de Educación Pública SEP-INAH, CISINAH. México.
- 1994 *El pensar y el quehacer antropológicos en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Báez-Jorge, Félix (comp.)

- 1996 *Memorial del Etnocidio*. Universidad Veracruzana. México.

Barabas, Alicia

- 2000 La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, vol. 10 número (19). UAM. México.
- 2003 Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca, en *Diálogos con el Territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígena de México*, A. Barabas (coord.). Cuatros Tomos. Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas. INAH. México.

Bartolomé, Miguel

- 1979 Las nacionalidades indígenas emergentes en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 97. UNAM. México.
- 1996 La represión de la pluralidad: los derechos indígenas en Oaxaca, en *La pluralidad en peligro*, M. Bartolomé y A. Barabas (autores). Colección Regiones, INAH-Instituto Nacional Indigenista (INI). México.
- 2001 El derecho a la autonomía de los mayas macehualob. *Alteridades*, vol. 11 número (21). UAM Iztapalapa. México.
- 2005 *Visiones de la Diversidad: relaciones interétnicas e identidades étnicas en el México actual*, Miguel Bartolomé (coord.). Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, IV vols. INAH. México.
- 2006 *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI editores. México.
- 2009 La reconfiguración estatal de América Latina: algunas consecuencias políticas del pluralismo cultural, en *Pensamiento Iberoamericano*, 4. Madrid. España.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

- 1977 *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. Serie Científica, 53. INAH. México.

Bartolomé, Miguel y Scott Robinson

1971 Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica. *Journal de la Société des Américanistes*. LX. París, Francia.

Bonfil Batalla, Guillermo

1982 Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización, en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. FLACSO. San José, Costa Rica.

1987 *México Profundo*. Secretaría de Educación Pública SEP-CIESAS. México.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1998 *O trabalho do antropólogo*. Paralelo 15 y Ed. Universidad de E. Paulista. Brasil.

Caso, Alfonso

1948 Definición del indio y de lo indio. *América Indígena*, VIII (4). Instituto Indigenista Interamericano (III). México.

Clastres, Pierre

1981 *Investigaciones en Antropología Política*. Editorial Gedisa. Barcelona.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

2010 *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas*.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

De la Madrid Hurtado, Miguel

2004 *Cambio de Rumbo: testimonios de un Presidente*. FCE. México.

Díaz Polanco, Héctor

1991 *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI-UNAM. México.

Fábregas, Andrés

1998-1999 Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano. *Revista de la Universidad de Guadalajara*, 13. Xalisco, México.

Gamio, Manuel

1916 *Forjando Patria. Pro-Nacionalismo*. Editorial Porrúa Hermanos. México.

1987 (1935) *Hacia un México nuevo*. Instituto Nacional Indigenista (INI). México.

García Canclini, Néstor

2011 *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*. Katz editores. Buenos Aires-Madrid.

Gasparello, Giovanna

2009 Policía comunitaria en Guerrero; investigación y autonomía, en *Política y Cultura*, 32. UAM-Xochimilco. México.

González Casanova, Pablo

1963 Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6 (3). Río de Janeiro, Brasil.

Hale, Charles

1987 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. Siglo XXI editores. México.

Hall, Gillette y Harry Anthony Patrinos

2006 *Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina*. Banco Mundial, Palgrave Macmillan Eds. Washington, EUA.

Heath, Shirley Brice

1972 *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. Serie de Antropología social, 13. Instituto Nacional Indigenista (INI). México.

Hernández, Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra

2004 *El Estado y los indígenas en tiempos del Pan: neoindigenismo, legalidad e identidad*. Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa. México.

Hernández Navarro, Luis

2011 *Wirikuta y la minería devastadora. La Jornada*, 2/8. México.

Lemoine, Ernesto

1976 La revolución de independencia, 1808-1821, en *La República Federativa. México, gestación y nacimiento*, H. Hernández (coord.), vol. IV, t. II. Departamento del Distrito Federal (ed.). México.

López Bárcenas, Francisco

2005 *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C. Juchitán, Oaxaca. México.

Martínez Veloz, Jaime

2011 Nuevos retos de los pueblos *yumanos* de Baja California. *La Jornada*, 26/8. México.

Nahmad, Salomón

1988 Indigenismo oficial y luchas indígenas en México, en *Derechos Indígenas y Derechos Humanos en América Latina*, R. Stavenhagen (ed.). El Colegio de México (COLMEX)-Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.

Navarrete, Federico

2005 *Las relaciones interétnicas en México*. Programa México Nación Multicultural de la UNAM. México.

Oemichen Bazán, María Cristina

1999 *Reforma del Estado: política social e indigenismo en México (1988-1996)*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA). México.

Sáenz, Moisés

1982 *México íntegro*. Ediciones Secretaría de Educación Pública SEP/80 (25). FCE. México.

Stavenhagen, Rodolfo

1963 Clases, colonialismo y aculturación. *América Latina*, 6 (4). Río de Janeiro.
2003 Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. *Comisión de Derechos Humanos, Naciones Unidas*. Multicopiado.

Van Doesburg, Sebastián (coord.)

2008 *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*. Instituto estatal de Educación Pública de Oaxaca. México.

Vasconcelos, José

1976 (1937) *Breve Historia de México*. Ediciones Botas. México.

Villoro, Luis

1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ediciones de la Casa Chata, 9, Centro de Investigaciones Superiores del INAH. México.

Warman, Arturo

2002 *La Reforma Agraria mexicana: una visión de largo plazo, en Reforma agraria, colonización y cooperativas*. Boletín FAO. Roma, Italia.

Testimonios de más de cuatro décadas en México

Alicia M. Barabas*
Centro INAH Oaxaca

RESUMEN: *Este artículo narra testimonialmente la trayectoria académica de una antropóloga Argenmex que vive en México desde hace 45 años, 40 de ellos en Oaxaca, realizando investigaciones etnográficas entre los pueblos originarios. La narración autobiográfica se ha organizado cronológicamente intercalando una suerte de bibliografía comentada de la autora con los contextos latinoamericanos y mexicanos de la antropología.*

PALABRAS CLAVE: *Antropología, Etnografía, pueblos originarios, testimonio, autobiografía.*

Testimonies from more than four decades in Mexico

ABSTRACT: *This article testimonially narrates the academic trajectory of an ArgenMex anthropologist who has lived in Mexico for 45 years, 40 of them in Oaxaca, carrying out ethnographic research among indigenous peoples. This autobiographical narrative has been organized chronologically by inserting a type of commented bibliography from the author related to the Latin American and Mexican contexts of anthropology.*

KEYWORDS: *Anthropology, ethnography, original peoples, testimony, autobiography.*

Estos testimonios muestran una historia, en gran medida, conjunta, que vivido a lo largo de 45 años con Miguel Bartolomé, mi esposo y colega, **Argenmex** al igual que yo. Quiero agradecer a la revista *Cuicuilco* y a su director, quien concibió la idea de reunir a algunos de los antropólogos **Argenmex** en un número especial y que amablemente me invitó a escribir este artículo creando así un espacio para la memoria sobre mi trayectoria.

Llegué a México de Buenos Aires, junto con Miguel, en enero de 1972, como licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional

* barabar2@prodigy.net.mx

de Buenos Aires (UNBA), título que había obtenido en 1971. Ninguno de los dos vinimos como exiliados sino por voluntad propia en búsqueda de la riqueza antropológica de México y hartos de la precaria situación de nuestra especialidad en la Universidad Nacional de Buenos Aires (UNBA). Además, el clima político nacional y universitario eran propicios para nuestros anhelos juveniles —yo tenía 22 años y Miguel 25—; éramos simpatizantes de izquierda, en una sociedad y una universidad progresivamente peronistas y del pluralismo cultural encarnado en las culturas indígenas, en un medio que las ignoraba o que no pensaba en sus derechos, sino en el exotismo de su “folclore”, como se le llamaba a sus culturas.

En 1971 se había llevado a cabo el primer Congreso del —conocido como— *Grupo de Barbados*, en el que Miguel participó por Argentina y allí conoció a un grupo de antropólogos latinoamericanos críticos de los Estados nacionales, de las Iglesias y de la antropología, entre los que estaban Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro, Stefano Varese y ahí nos reencontramos con Scott Robinson y Georg Grünberg, a quienes ambos habíamos conocido en Lima, Perú, en el Congreso de Americanistas de 1970, que también fue nuestro viaje de bodas, yo aún como estudiante. Al año siguiente Scott y Arturo Warman invitaron a Miguel para dar clases de Antropología de Sudamérica en la Universidad Iberoamericana y fue así como llegamos a la Ciudad de México.

Resulta importante contextualizar, aunque sea brevemente, nuestra presencia en México con lo que sucedía en la antropología indigenista (esto es, ocupada con la cuestión indígena) de América Latina en 1970, cuando estaba en construcción una orientación de corte pluralista, consistente con las ideas vertidas en el libro y la Declaración del *Grupo de Barbados* (1972). A ella contribuyeron los antropólogos comprometidos con la liberación de los pueblos indígenas colonizados y explotados, con propuestas que fueron y son muy conocidas entre los indigenistas de los países de América del Sur y Centroamérica, aunque menos en México. En alguna medida era razonable ese mayor impacto sureño ya que las monografías que componían el libro del primer congreso de Barbados trataban la situación de grupos indígenas de las tierras bajas de América del Sur; de los que México, con su profunda tradición agrícola mesoamericana, se sentía muy aparte.

Los últimos años de 1960 a 1970 trajeron consigo el afianzamiento de las políticas internacionales y nacionales sobre derechos humanos de las minorías,¹

¹ El concepto multiculturalismo fue acuñado a finales de 1960 y poco más tarde las políticas multiculturales comenzaron a aplicarse principal o exclusivamente a los inmigrantes, considerados como minorías étnicas, que son grupos demográficamente minoritarios que han arribado a diferentes contextos nacionales en épocas más lejanas

así como la apertura de la Iglesia católica hacia los pueblos indígenas a través de la corriente de la Teología de la Liberación y más tarde también de la Teología India, surgidas en América Latina después del Concilio Vaticano II. Otros hechos de gran significación, durante esas décadas, fueron la consolidación en América del Norte y el surgimiento en América Latina de una nueva forma de movimientos indígenas, que llamamos etnopolíticos [Bartolomé 1995b], que buscaban reivindicar los derechos indígenas a la diferencia cultural, a la autogestión integral de sus proyectos existenciales y a la autonomía. En México, los movimientos de este tipo salieron a la luz pública en los tardíos años 70, se consolidaron como independientes en los 80 y en los 90 cuando hizo eclosión, en 1994, la insurrección zapatista [Barabas 2005]. Aquellos fueron momentos y factores claves para el desarrollo del pluralismo porque se abrieron en distintos foros las discusiones sobre el valor de la diferencia cultural y los derechos indígenas, en las que participaron organizaciones no gubernamentales, agencias internacionales, la Iglesia de Teología de la Liberación, la Antropología y otras ciencias sociales.

Desde 1970 en adelante se han llevado a cabo numerosos congresos, seminarios y proyectos de apoyo a las organizaciones indígenas y de formación de liderazgos indígenas, entre muchas otras temáticas. Podría decirse que la antropología latinoamericana pluralista entraba en la arena política comprometida con el derecho de los indígenas a la diferencia y a la autogestión, sustentándose en la etnografía de esas diferencias culturales. Pienso que en aquellos años quedó establecida una vez más la relación entre la ciencia y el compromiso político con los *sujetos de estudio*, que puede no compartirse, pero no puede ignorarse [Barabas 2007]. Para la orientación pluralista, la diferencia cultural y las dinámicas identitarias han sido, desde entonces, fuertes tópicos para la reflexión y la acción participativa, a partir de la concepción de que la antropología se construye principalmente como discurso sobre la alteridad.

o más recientes. El problema surge cuando, bajo el concepto minoría, se engloban también otros grupos sociales como los pueblos originarios, también llamados indígenas. Desde mi perspectiva, debe distinguirse claramente a los inmigrantes (de diferentes orígenes étnicos) de las poblaciones aborígenes o autóctonas. Estas últimas fundan sus derechos en la ascendencia histórica y los vínculos territoriales milenarios. Los inmigrantes, al igual que otros grupos culturalmente diversos, pero surgidos dentro de las dinámicas de conformación nacionales, no tienen historicidad ni territorialidad previas a la conformación de los Estados nacionales, aunque ciertamente tienen derecho a la reproducción de su diversidad dentro de Estados multiculturales. De allí que los pueblos autóctonos no puedan ser catalogados como minorías dentro de una situación de multiculturalismo [Barabas 2015b].

En América Latina la antropología pluralista se fue concretando en diversas propuestas teóricas y numerosas etnografías que ponían en evidencia las situaciones de colonialismo interno que vivían los indígenas y la construcción de las identidades étnicas en contextos de pluralismo desigual, además elaboraban nuevos conceptos y categorías de análisis que mostraban, en forma inédita, las relaciones entre *indios* y *blancos*. La producción etnográfica hizo manifiesta la pluralidad cultural en el ámbito nacional y la diferencia cultural interna de los pueblos indígenas. Se planteaba entonces la necesidad de reconocimiento de esa pluralidad por parte de los Estados nacionales latinoamericanos, lo que recién se hizo realidad —al menos en las leyes— en la década de los 90 y más tarde, cuando las constituciones de algunos Estados nacionales incluyeron la composición plural entre sus artículos.

Recuerdo claramente que en aquellos primeros días de enero de 1972 en la Ciudad de México, intensos y sorprendentes, entre tacos picosos e intentos fallidos de pronunciar Popocatepétl e Iztaccíhuatl, vimos en primera plana de un periódico nacional el rostro sonriente de Guillermo Bonfil, quien había sido nombrado Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Nosotros, que veníamos de un mundo crecientemente militarizado en el que la crítica antropológica y el marxismo estaban prohibidos, veíamos con asombro y alegría que uno de los miembros del *Grupo de Barbados* y coautor del polémico libro *De eso que llaman antropología mexicana* [Warman *et al.* 1970] ocupaba un puesto institucional de poder. En los meses siguientes conocimos a varios antropólogos mexicanos que serían amigos y colegas de más de media vida, como Rodolfo Stavenhagen, Margarita Nolasco, Salomón Nahmad, Mercedes Olivera, Arturo Warman, Enrique Valencia, Pepe y Brixie Lameiras, Eduardo Matos, Alfredo López Austin y muchos más, algunos integrantes del famoso grupo de *Los Siete Magníficos*, cuyas obras hacían temblar los cimientos de la antropología indigenista mexicana anterior a 1968.

En enero de ese mismo año fui aceptada como profesora de asignatura en la ENAH para impartir un curso sobre Movimientos Milenaristas y Mesiánicos Indígenas, tarea que desempeñé durante todo el año. Con el apoyo de Margarita Nolasco, fuimos contratados como asesores de la Secretaría de Recursos Hidráulicos en la Comisión del Papaloapan con el fin de realizar estudios para el “reacomodo” de los indígenas chinantecos y mazatecos, que serían afectados por la construcción del megaproyecto de desarrollo hidráulico conocido como presa Cerro de Oro. Este contrato orientó nuestro rumbo en México ya que de inmediato fuimos a vivir en el campamento de la Comisión, en Veracruz, primero, y en un de par de meses

en el poblado chinanteco de Ojitlán, Oaxaca, uno de los principales afectados por la presa.

La Chinantla Baja era una región calurosa, de gran belleza natural, profusa vegetación, ríos, arroyos y abundante fauna, que fuimos conociendo de la mano de nuestra familia adoptiva, los Contreras: don Sabino, doña Juana, su hijo Benito, su esposa Margarita Valentín y los niños, uno de ellos nuestro ahijado Fabián, quienes no sólo nos brindaron hospitalidad y cariño, también compartieron con nosotros su cultura. Comenzamos entonces a conocer a México desde dentro, no sólo por la convivencia diaria con los indígenas y con la población regional entre jarocho y oaxaqueña, sino por el aprendizaje sobre las leyes y las instituciones nacionales desde “el campo”. Pasamos el año, 1972, inmersos en la vida y en la problemática del pueblo chinanteco de Oaxaca perjudicado en sus derechos por el megaproyecto y sus múltiples consecuencias y desamparado por el indigenismo oficial que en aquellos años era de corte netamente integracionista. En 1973 elaboramos un informe para la institución contratante en el que presentábamos la cultura y las instituciones del universo indígena afectado y dábamos recomendaciones relativas a la relocalización que —nosotros sosteníamos— debía hacerse en tierras alejadas a las afectadas por el embalse. Esta recomendación estuvo lejos de ser tomada en cuenta toda vez que las miles de hectáreas necesarias para reacomodar a más de 20 000 indígenas desplazados, eran de “propiedad privada”, aunque la Secretaría de la Reforma Agraria dijera que los latifundios no existían en México.

Desde nuestra perspectiva, el Estado estaba creando condiciones muy adversas para la reproducción futura de la cultura y la sociedad chinantecas al expulsarlos de su territorio ancestral y realizar varias relocalizaciones inadecuadas, todas ellas en el estado de Veracruz, con la complicidad del indigenismo oficial y, calificábamos a este proceso como etnocidio [Jaulin 1973], al que entendíamos como inducción al suicidio cultural. No encontramos suficiente eco entre nuestros colegas en México y decidimos entonces publicar un artículo de denuncia de esta situación en la revista danesa *IWGIA*, titulado “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México” [Barabas y Bartolomé 1973].

Años más tarde, tuvo lugar la indignada réplica del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, padre del indigenismo de esa época, que el lector podrá encontrar en su libro *Aguirre Beltrán: Obra Polémica* [1976]. Si algo debemos agradecerle al doctor Aguirre es haber contestado dentro del marco de la antropología y no desde la Secretaría de Gobernación, con la que fuimos amenazados años después. Si de algo podemos lamentarnos es que hemos comprobado, debido a investigaciones de seguimiento que realizamos 20 y

40 años más tarde [Bartolomé y Barabas 1990, 1997; Bartolomé 2016], que vastos sectores de los reacomodados han sido, en efecto, víctimas del etnocidio.

En aquellos años, 1973, y al menos una década más, la antropología mexicana se debatía principalmente entre dos opciones teóricas y políticas; por una parte el indigenismo oficial integracionista y, por otra, la antropología contestataria seguidora, muchas veces dogmáticamente, del marxismo. Si bien el indigenismo reconocía la existencia de los indígenas y sus culturas, su propósito era la desaparición de esas diferencias y la integración de la población a la sociedad nacional, hablante de español y concebida como homogénea. Los simpatizantes del marxismo no veían indígenas —decían que sus idiomas de desarrollo milenario eran accidentes históricos— sino sólo clases sociales, campesinado y proletariado inmersos en modos de producción, que no tardarían en obtener plena conciencia de clase a costa de la renuncia de la etnicidad. Con todas las distancias que pueden marcarse, ambas posiciones coincidían en anticipar el fin de las identidades étnicas y de las culturas de los pueblos originarios. A más de 40 años, esos pueblos y la historia se han encargado de desmentir aquellos augurios.

Los antropólogos de orientación pluralista éramos pocos en México y tildados de “demócratas cristianos”, “eticistas”, “etnopolulistas” o *happy savage anthropologists*. Muchos de los colegas que así llamaban a los miembros y simpatizantes del *Grupo de Barbados*, comenzaron a percibir la existencia de los indígenas de México a partir de la insurrección zapatista de 1994 y algunos de ellos se convirtieron, entonces, en fervientes indigenistas. Debe decirse que en otros países de América Latina ocurría algo semejante, por ejemplo, en Perú, Bolivia, Ecuador, en la década de los años 70, los indígenas habían sido invisibilizados y considerados sólo como campesinos y obreros [Ossio 2015; Albó 2015; Moreno 2015].

Como parte de una política nacional, interesada en la protección de zonas arqueológicas y monumentos coloniales, también en la investigación antropológica y el patrimonio inmaterial, el INAH creó, en aquellos años, centros regionales en diversos estados del país, como en la Península de Yucatán, con sede en Mérida, donde nos invitó Bonfil a incorporarnos como investigadores en 1973. Además de un inmenso cariño por los mayas y por los yucatecos, esa estancia de tres años, en Yucatán y Quintana Roo, nos dejó el libro que escribimos, *La Resistencia Maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán* [Bartolomé y Barabas 1977], el primer estudio sobre relaciones interétnicas llevado a cabo en México, entre la sociedad regional peninsular y nacional mexicana y los macehuales de la selva central de Quintana Roo, descendientes de los mayas rebeldes de la llamada Guerra de Castas. La temática se inspiró en el modelo de los sistemas interétnicos

desarrollado por el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira en Brasil [1968, 1974] y lo llevamos al terreno en los pueblos macehuales, con quienes había trabajado con notables antropólogos como Robert Redfield [1944] y Alfonso Villa Rojas [1945]. Nosotros estudiamos a la Guerra de Castas como movimiento sociorreligioso, a los pueblos mayas macehuales como la organización sociopolítica y religiosa construida desde la Guerra y a la Iglesia Maya como la concreción del movimiento milenarista y mesiánico de la Cruz Parlante; que eran temas en los que me fui especializando desde la tesis de licenciatura sobre movimientos milenaristas y mesiánicos entre los indígenas Toba del Chaco argentino. Por otra parte, pude investigar las categorías étnicas aún presentes en esa época en la sociedad, en buena medida estamental que era la yucateca, y escribir uno de los primeros ensayos sobre racismo [Barabas 1979]. Desde entonces tengo el cargo de Profesora de Investigación Científica y he pasado por sucesivos niveles escalafonarios hasta el de Profesora Emérita alcanzado en 2014. En estos 44 años dentro del INAH he dirigido y codirigido numerosos proyectos de investigación en tres Centros Regionales: Yucatán, Morelos y Oaxaca.

En 1976 fuimos a residir por un año a la Ciudad de México y en ese tiempo realicé la maestría en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), grado que obtuve en 1978. En aquellos años, la UNAM había suspendido los estudios doctorales en Antropología y su plan de estudios, al igual que el de la licenciatura en la UNBA, abarcaba todas las especialidades por igual; no existía entonces en México una universidad pública que otorgara posgrados en Antropología social y por ello nos inclinamos a estudiar maestría y luego doctorado en Sociología, decisión que nunca me arrepentí porque me abrió al conocimiento de corrientes teóricas de las ciencias sociales, como el interaccionismo simbólico, que sólo más tarde fueron interpeladas por la antropología mexicana.

En 1977 pedimos nuestra adscripción al Centro Regional Oaxaca y comenzamos a residir en la pluriétnica ciudad de Oaxaca de Juárez. Pronto emprendimos un estudio etnográfico del pueblo chatino ubicado entre la Sierra Sur y la Costa, hasta los años 70, bastante desconocido para la antropología. Ésta fue nuestra primera etnografía en Oaxaca sin mediar un objetivo específico de investigación, como había sido el caso de la etnografía que realizamos con los chinantecos que nos permitió un conocimiento holístico más o menos profundo de la cultura de este pueblo de origen lingüístico otomangue y una comprensión bastante completa de su situación social en el contexto plural del Estado. Nuestro apoyo, por medio de un artículo periodístico, a los chatinos trabajadores de la madera que estaban siendo

amenazados por la Papelera Tuxtepec debido a su negativa a que esta empresa paraestatal continuara explotando sus bosques, nos valió una amenaza del entonces director del Centro Regional Oaxaca, Manuel Esparza, de denunciarnos a la Secretaría de Gobernación por inmiscuirnos en asuntos de política nacional. No obstante, completamos nuestra investigación y publicamos el libro *Tierra de la Palabra. Historia y Etnografía de los chatinos de Oaxaca* [Bartolomé y Barabas 1982, 1996].

Durante esos años también escribimos un libro en dos volúmenes que llamamos *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco* [Bartolomé y Barabas 1990], que recogía nuestra etnografía de la sociedad y cultura chinantecas y la minuciosa investigación que habíamos realizado del proceso de relocalización de más de 20 000 indígenas, incluidos los movimientos sociales que organizaron en contra de la presa. Puedo decir que éste fue uno de los primeros estudios ilustrados mediante perspectivas teórico-metodológicas sobre estos procesos en otras partes del mundo, lo que permitía caracterizar los escenarios y las consecuencias del caso chinanteco dentro de un contexto global de estudios de relocalizaciones vinculadas a megaproyectos hidroeléctricos.

Una disputa entre el conjunto de los investigadores y el ya citado director del Centro Regional Oaxaca obligó a la diáspora a la mayor parte de ellos. Nosotros nos adscribimos al Centro Morelos del INAH en 1980, donde estudiamos los rituales y publicamos la historia del pueblo nahua de Tetelcingo [Vecinos de Tetelcingo 1981]. Durante esos años cursé el doctorado en Sociología en la FCPys de la UNAM, grado que obtuve en 1985. De mi segunda *alma mater* he recibido menciones honoríficas y la medalla Gabino Barreda al Mérito Universitario (1980). En 1986 ingresé en el Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT (SNI) como Nivel I y en 2015 me han entregado el tercer nombramiento como Nivel III, que me fue otorgado por primera vez en 2007, por 15 años más.

Como investigadora de tiempo completo en Centros Regionales del INAH, he tenido magníficas oportunidades para la investigación de campo, pero escasas para impartir cursos cotidianamente, como lo hacen los profesores de universidades e institutos con docencia, y entonces la he ejercido como profesora invitada por universidades del país y de otros países. Así he impartido cursos, breves e intensivos y cursos semestrales, de posgrado y de grado, desde 1972 hasta la actualidad en diferentes Universidades de México, ENAH, ENAH-Chihuahua, Instituto de Investigaciones Sociológicas de Oaxaca (IIS-UABJO), CIESAS-Chiapas y Universidad Pedagógica Nacional-campus Oaxaca. En Brasil, desde 1986 hasta 2014, por última ocasión, he dado clases en las Universidades de Santa Catarina, de Brasilia, FLACSO-Brasilia, de Río

de Janeiro (Museu Nacional), de San Pablo, de Bahía, de Paraná, de Goiás y de Ceará. En Argentina, en la Universidades de Buenos Aires, Misiones y La Plata. En Paraguay, en la Universidad Católica de Asunción. En Chile, en la Universidad Academia del Humanismo Cristiano. En España, en la Universidad Rovira y Virgili de Tarragona, en la de Valencia y en la Complutense de Madrid y en Holanda, en la Universidad de Leiden. En todos los casos fui invitada a impartir los cursos por autoridades universitarias de esos países y los organicé por medio de mis —y nuestras— propias investigaciones publicadas sobre diversas temáticas siempre vinculadas con los pueblos indígenas, en especial, movimientos sociorreligiosos, religiones y territorialidad simbólica. Este derrotero universitario por algunos países de América Latina y Europa durante periodos breves y años sabáticos, a lo largo de mucho tiempo, me ha dejado imborrables recuerdos, amistades, alumnos y ricas experiencias para mi práctica como antropóloga.

En 1983, con el regreso de la democracia a Argentina, se nos planteó la opción del retorno a la tierra de los orígenes o la permanencia en la tierra de adopción. Al igual que esas visitas, que son las primeras en llegar a la fiesta y las últimas en irse, nosotros optamos por la segunda y nos propusimos volver a radicar en el pluriétnico Oaxaca, precisamente para indagar sobre la pluralidad etnocultural, que en aquellos años todavía no era una inquietud de la antropología mexicana. Hemos trabajado con la mayor parte de los 15 grupos etnolingüísticos que pueblan el estado y hemos desarrollado, en conjunto y por separado, distintos proyectos de investigación desde 1983 hasta la actualidad, que dieron como resultado varios libros, además de los ya citados. Coordinamos *Etnicidad y Pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca* [Barabas y Bartolomé 1986], resultante de un congreso internacional que organizamos, que reunía trabajos de investigación de diversos autores, además de los nuestros, sobre la dinámica étnica plural en la Época Prehispánica, la Colonial y la actual, incluyendo las problemáticas lingüísticas, económicas, interétnicas y la migración.

Más tarde publicamos el libro *La pluralidad en peligro* [Bartolomé y Barabas 1996] y las series Historias étnicas y Narrativas étnicas, en 1990, integradas después en el libro *Historias y palabras de los antepasados* [Barabas y Bartolomé 2003]. En este proyecto nos propusimos investigar la situación del idioma materno, de la cultura y de la identidad étnica entre cuatro grupos etnolingüísticos en los que, según datos censales, se estaba “perdiendo la lengua”: ixcatecos, chocholtecos, chontales de Oaxaca y zoques Chima. Los diagnósticos etnográficos y el análisis de los factores causales y las consecuencias de este proceso fueron los ensayos que integraron *La pluralidad en peligro* [Bartolomé y Barabas 1996]. Un objetivo que nos habíamos propuesto desde el inicio del

proyecto era la devolución del conocimiento a los indígenas para colaborar con la recuperación cultural y lingüística en sus pueblos. Para ello, elaboramos dos programas, las Historias y las Narrativas, con una metodología participativa en los cuatro grupos mencionados, también entre los chatinos y los chinantecos, que consistió en la elaboración de folletos escritos e ilustrados sobre la historia de cada grupo y sobre una narrativa bilingüe socialmente significativa, para la cual los maestros bilingües y etnolingüistas daban los primeros pasos en la escritura de sus lenguas, hasta entonces orales. Estos materiales, para la lectoescritura, fueron distribuidos gratuitamente en las escuelas y bibliotecas y en el acervo municipal de diversas comunidades de cada uno de los grupos y hasta el día de hoy circulan entre residentes y migrantes, algunos ya subidos a Internet.

En nuestro caso, hemos tratado de que los conocimientos sistematizados por la antropología, en cada investigación, fueran revertidos socialmente para que las poblaciones concernidas pudieran utilizar esa información en función de sus propios intereses. En el fondo de la intervención antropológica en las comunidades, para la recuperación de lenguas y culturas en riesgo, subyace nuestra convicción que, en muchos casos, el renunciamiento cultural e identitario no es realmente una elección propia sino el resultado de centenarios procesos de internalización del estigma de la condición étnica, que han sufrido los indígenas como víctimas de discriminación y racismo por parte de la sociedad regional y nacional. Poner en sus manos materiales didácticos y resultados antropológicos, que los ayuden a recuperar la estima por la propia cultura, es un deber que asumimos como compromiso con estos pueblos.

En 1996 la Coordinación Nacional de Antropología del INAH nos solicitó la elaboración de un proyecto colectivo de investigación etnográfica. Esta propuesta no era del todo ajena a las grandes repercusiones que la insurrección zapatista de 1994 estaba teniendo en distintos sectores de la sociedad, entre los pueblos indígenas y en la antropología. Muy interesados en investigar las perspectivas que la etnografía pudiera proporcionar para pensar las formas de organización autonómicas más sensibles en la compleja y plural Oaxaca, coordinamos la participación de más de 20 investigadores en un proyecto que abarcó a todos los grupos etnolingüísticos del estado de Oaxaca y dio como resultado el libro *Autonomías étnicas y estados nacionales* [1998a] y los tres volúmenes del libro *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* [1999]. El primero, fue el resultado de un congreso internacional que organizamos en Oaxaca e integró trabajos inéditos teóricos y monográficos sobre la construcción de autonomías étnicas en algunos países del mundo y las reflexiones de antropólogos nacionales y de

indígenas como protagonistas de las autonomías. Un dato relevante por mencionar, es que en el espacio de ese proyecto realizamos una investigación de campo en la isla de Ustupu, en la Comarca Kuna de Panamá, que fue la primera autonomía indígena proclamada en América Latina en 1953 [Bartolomé y Barabas 1998a]. Los demás volúmenes fueron las extensas monografías etnográficas organizadas en temas relacionados con las potencialidades culturales para la autonomía, acompañadas de estadísticas y cartografía de cada grupo y su territorio en el estado de Oaxaca.

Vale hacer aquí un paréntesis en la cronología de esta historia y contextualizar nuestras obras en el marco de la práctica antropológica de la época. En nuestro caso partimos, como ya he dicho, de concepciones teóricas y políticas pluralistas y, desde la investigación con los chinantecos de 1972 en adelante, hemos realizado estudios etnográficos en universos de mayor dimensión que la comunidad, abarcando diferentes regiones o la totalidad de un grupo etnolingüístico, lo que nos permitió conocer los contextos sociales y presentar la situación demográfica, socioeconómica, territorial y política de todo el grupo, sin perder por ello el método etnográfico cualitativo, participativo y de residencia prolongada en una comunidad, que nos brindó la posibilidad de acercarnos a la cultura de cada grupo con cierta profundidad. Tal vez no hemos escarbado cada dato cultural hasta llegar a la médula, pero a lo largo de cuatro décadas hemos escrito etnografías actualizadas sobre grupos indígenas para los cuales se contaba con las excelentes pero antiguas monografías de los etnógrafos clásicos, producidas en los años 40, 50 y 60 del siglo xx; entre ellas, para Oaxaca, las agrupadas en el *Handbook of Middle American Indians*. La pequeña producción etnográfica de las últimas décadas del siglo xx era el resultado concreto del paradigma marxista ingerido, pero no digerido, por la antropología de los 60 y 70, marcado por la supresión de las categorías étnicas y culturales y la adopción única de las económicas. La etnografía nacional de campo de esas décadas no solía ver a chinantecos, chatinos o mayas sino modos de producción y clases sociales campesinas.

Insertos en la ideología pluralista que pugnaba por mostrar las ventajas de los estudios globales y situacionales, realizamos etnografías cuyas unidades de análisis eran los grupos etnolingüísticos y no las comunidades locales, porque intentábamos mostrar la *situación* de los grupos y presentar a los sujetos étnicos colectivos, destacar las diferencias culturales y situacionales dentro de ellos y entre ellos y el panorama del pluralismo cultural de hecho, en el Estado. Además de la política integracionista del indigenismo de Estado, uno de los paradigmas que criticábamos era el de los *estudios de comunidad* que brindaban imágenes fragmentadas y cerradas de los grupos indígenas al diluirlos en múltiples universos locales sin relación, que pocas

veces llegaban a comprenderse en su conjunto para establecer comparaciones. Gran parte de esas etnografías utilizaban el *caso generalizado*, proyectando la descripción y el análisis del ejemplo local al conjunto de la etnia, dando por presupuesta la homogeneidad interna del grupo. Nuestros estudios probaban, por el contrario, la diversidad cultural y situacional intercomunitaria e intracomunitaria y el gran error etnográfico al que conducía la metodología del caso generalizado a partir de la etnografía de una comunidad. Pronto advertimos que la pérdida lingüística no implicaba necesariamente pérdida cultural o de autoidentificación étnica y que el indicador lingüístico no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo hacían la historia, el territorio y la cultura compartidos; conclusiones que ahora se dan por aceptadas, pero que entonces no eran conocidas [Barabas 2014].

A lo largo de mi carrera académica como antropóloga, iniciada en Argentina en 1970, he construido dos líneas principales de investigación a las que he dado continuidad hasta el presente. Una de ellas se ha orientado hacia el estudio de las *religiones*, principalmente las de los pueblos indígenas de México y de otros países de América Latina, en su propia conformación y en relación con otras religiones, así como los movimientos sociorreligiosos que las poblaciones indígenas del continente han organizado en contextos coloniales y modernos. Productos de esta línea de trabajo son los libros: *El Rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca* [1984], *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México* [1987], *El mesianismo contemporáneo en América Latina* [1991] y *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio* [1994]. Continuando con mi profundo interés por el estudio de las religiones he publicado en 2006 el libro *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, que incluye estudios sobre las religiones sincréticas de origen mesoamericano, de origen católico y las nuevas alternativas religiosas cristianas y no cristianas. Por estas obras me he dado a conocer, en alguna medida, en el ámbito nacional e internacional. *Utopías indias* publicado en tres ediciones (Grijalbo 1987; Abya-Yala 2000; Plaza y Valdés 2002), que tuvo como base mi tesis doctoral en la UNAM; es un libro algo conocido en América Latina, entre los americanistas de países europeos y en algunos círculos de americanistas norteamericanos. Se trata de un estudio sobre los movimientos sociorreligiosos protagonizados por los pueblos indígenas de México, desde la época Colonial hasta bien entrado el siglo xx, que ahora llamaríamos poscolonial ya que intenta desmontar categorías coloniales discriminatorias y denotar el protagonismo político y cultural de los insurrectos.

En 1999 la Coordinación Nacional de Antropología nos invitó a formar parte, como titulares del Consejo Académico, de un proyecto colectivo que

integraría a la mayor parte de los investigadores en antropología social y etnología de nuestra institución. En efecto, este magno proyecto, llamado *Etnografía de los pueblos indígenas de México en el nuevo milenio*, ha incluido a más de 100 investigadores trabajando en el campo en la mayor parte de los grupos etnolingüísticos del país. Al pensar en los tipos de etnografía se decidió no recurrir a la clásica o convencional descripción de todas las instituciones sociales en cada grupo, sino que se plantearon diversos temas principales que constituyeron líneas de investigación para ser desarrolladas cada una en el lapso aproximado de dos años —entre 1999 y 2011 se concluyeron ocho líneas de investigación—, que a la larga proporcionaron la visión holística de cada cultura y sociedad con mayor profundidad. Una consecuencia importante es que la publicación de sus numerosos resultados permite la comparación detallada de los mismos procesos y fenómenos sociales en casi la mayor parte de los grupos indígenas del país.

Decidí colaborar activamente en este proyecto durante más de una década, dedicándole la mayor parte de mi actividad profesional, convencida, por una parte, que la discriminación nace del desconocimiento y el prejuicio, y de la importancia que tiene para la sociedad mexicana y para la antropología; se debe conocer con la mayor profundidad a nuestros connacionales indígenas para hacer posible la convivencia y el diálogo interculturales. Y convencida, por otra parte, de la relevancia de dedicar esfuerzos para la formación de las nuevas generaciones de etnógrafos comprometidos con esos pueblos; fue así que emprendí, junto con otros colegas, la vasta tarea de coordinar y supervisar en el ámbito nacional las investigaciones y publicaciones de los 17 equipos de investigación que lo integraron, además de desempeñarme durante esos años como coordinadora del equipo Oaxaca. Dentro del Proyecto Nacional Etnografía he publicado varios ensayos extensos correspondientes a las diferentes líneas de investigación desarrolladas; entre ellos, uno sobre sistemas indígenas de reciprocidad elevados a la categoría de “ética del don” [Barabas 2003b]; otro, sobre sistemas normativos indígenas en relación con las nuevas alternativas religiosas [Barabas 2010]; sobre modalidades indígenas de migración [Barabas y Bartolomé 2011]; sobre un importantísimo ritual agrario de pedido de lluvia en la Mixteca Alta [Barabas *et al.* 2015] y sobre cosmovisiones y mitologías indígenas en Oaxaca [Barabas 2015a].

Entre 2001 y 2003 fui coordinadora nacional de la línea de investigación sobre *Territorialidad Simbólica* y a finales de 2003 se publicaron los cuatro volúmenes que llamé *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Esta obra se vincula con mi segunda línea de investigación que venía desarrollando aproximadamente desde 1999, muy relacionada con las religiones, dedicada al estudio de la

“Territorialidad” entre poblaciones indígenas de México. Inicialmente me orienté hacia la territorialidad simbólica buscando las lógicas culturales de construcción histórica y contemporánea de las nociones propias de territorialidad y su concreción en narrativas y ritualidades, y en este sentido publiqué en el volumen 1 de los mencionados libros una amplia introducción, “Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas” y un ensayo extenso titulado “Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca” [Barabas 2003a]. En el primero propongo algunos conceptos, metodología e instrumentos de análisis de la territorialidad simbólica y en el segundo presento un modelo para aproximarse al estudio simbólico del etnoterritorio en Oaxaca y argumento sobre la cosmovisión, las entidades extrahumanas territoriales, los mitos fundacionales y las concepciones actuales sobre los cerros entre los pueblos indígenas. Más tarde he investigado sobre otros aspectos de la territorialidad, como la profundidad arqueológica de la construcción de los etnoterritorios, las relaciones naturaleza-cultura, las situaciones medioambientales conflictivas, las problemáticas en torno a la tenencia de la tierra y los derechos territoriales indígenas dentro de los Estados nacionales, que han dado lugar a varias publicaciones, conferencias magistrales, actividades docentes y ponencias en congresos.

Vale aclarar que la coordinación y publicación de varios volúmenes en cada una de las líneas de investigación de este proyecto no resulta, como suele ser habitual, de sólo “pedir los trabajos a los autores, organizarlos y escribir una breve introducción”, sino que es el resultado de un proceso de al menos dos años de investigación y redacción que comienza con el diseño de investigación, por parte del coordinador (a), continúa con varias reuniones regionales y nacionales, de revisión de los proyectos y los avances de campo de los 17 equipos regionales y culmina con un amplio lapso de revisiones preliminares de los extensos ensayos hasta la presentación de la versión final, su posterior organización en libros y la entrega de éstos para dictámenes interno y externo. Con esta metodología procedimos también en la obra coordinada en conjunto con Miguel Bartolomé y publicada en 2013 y 2014 por el INAH en cinco volúmenes, titulados *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, en cuya amplia introducción reflexionamos sobre estas instituciones socioculturales desde sus orígenes mesoamericanos hasta sus concepciones y prácticas contemporáneas, no sólo entre los pueblos de origen mesoamericano sino también en los del norte de México.

Desde el año 2012 hasta el presente año, codirijo el proyecto “Procesos de producción y articulación simbólica en Oaxaca”, cuyo objetivo general es profundizar en el conocimiento de la dinámica articulación interétnica en el contexto pluricultural de Oaxaca, poniendo énfasis, por una parte, en el

análisis de las lógicas y sistemas simbólicos que generan las poblaciones indígenas, sus percepciones acerca de la sociedad regional y nacional no indígena y el análisis de las relaciones que mantienen con dicha sociedad mayor; por otra, en las ideologías y políticas desarrolladas por el Estado a través de sus instituciones y por otros sectores de la sociedad nacional. Entre las últimas publicaciones de este proyecto están el libro que coordiné, *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina* [Barabas 2015b], en el que varios antropólogos latinoamericanos reflexionamos sobre el pluralismo cultural, el multiculturalismo y la interculturalidad. También está el libro en coautoría con Miguel Bartolomé, *Viviendo la Interculturalidad. Relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca* [2016], en el que cada uno escribió igual número de capítulos sobre esos temas. En el presente trabajo, el análisis recae en los procesos de articulación de las cosmologías nativas con la nueva forma de evangelización católica conocida como Teología India e Iglesia Autóctona, que tiene cierto desarrollo en Oaxaca, ya sin aquella ingenuidad de los años 70 sino con una postura crítica frente a esta nueva forma de etnocidio que representa la inculturación del Evangelio en las comunidades indígenas. Me encuentro ahora en proceso de redacción de un libro sobre las polifacéticas interrelaciones entre las religiones de los pueblos mazatecos, mixes y nahuas de Oaxaca y las prácticas de esta corriente de la Iglesia católica.

Actualmente, también participo como coordinadora del equipo de investigación del INAH en el proyecto financiado por la Comunidad Económica Europea, *Multilevel Governance of Cultural Diversity in a Comparative Perspective: EU-Latin America* (GOVDIV), dentro del FP7-PEOPLE-2013-IRSES-Marie Curie (2014-2017), que reúne profesores investigadores de Europa (Portugal, Francia, España, Italia) y América Latina (México, Argentina, Brasil) en un intercambio y transferencia de conocimientos sobre las problemáticas de la migración y la gobernanza de la diversidad cultural.

Quisiera concluir este itinerario con un pensamiento que ya he escrito antes [Barabas 2014], que se refiere a lo que considero es la especificidad de la antropología en el mundo actual, en el que no son los temas, ni los estudios locales o globales, rurales o urbanos, ni el uso del método etnográfico lo que hace singular a nuestra disciplina en el concierto de las otras ciencias sociales y humanísticas, sino el recurrir a las creaciones teóricas de su propia historia y recuperar los conceptos y conocimientos etnográficos de los clásicos, si se quiere para criticarlos o reelaborarlos, sobre todo para reproducir nuestra diferencia en el cada vez más vasto mundo de la ciencia social, esa “mirada etnográfica” [Cardoso de Oliveira 1998] sobre los hechos que ha caracterizado a la antropología.

REFERENCIAS

- Agostinho da Silva, Pedro, Nelly Arvelo de Jiménez, Miguel A. Bartolomé et al.**
1972 *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos.* Editorial Tierra Nueva. Uruguay.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo**
1976 *Aguirre Beltrán: obra polémica.* Secretaría de Educación Pública SEP-INAH. México.
- Albó, Xavier**
2015 Bolivia plurinacional e intercultural, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina.* A. Barabas (coord.). INAH. México.
- Barabas, Alicia**
1979 Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 97. UNAM. México.
1987 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México.* Ed Grijalbo. México.
1991 El mesianismo contemporáneo en América Latina, *Revista Religiones Latinoamericanas*, 2. México.
1994 *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio.* Editorial Abya-Yala. Ecuador.
2003a *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols. Col. Ensayos. INAH. México.
2003b Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca, en *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, A. Barabas (coord.). Col. Ensayos. INAH. México.
2003c La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad, en *La comunidad sin límites*, S. Millán y J. Valle (coords.). vol. I, Col. Ensayos. INAH. México.
2005 Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo XX, en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX.* INAH. México.
2006 *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca.* Editorial Porrúa e INAH. México.
2007 Unicidad y Diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada. *Diario de Campo*, 93. CNA-INAH. México.
2010 Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca, en *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. III, E. Quintal y A. Castilleja (coords.). Col. Ensayos. INAH. México.
2014 Los quehaceres de la etnografía latinoamericana. *Rutas de campo* 4-5. CNA-INAH. México.

2015a Introducción. Los estudios etnográficos sobre mitología y cosmovisión en Oaxaca, en *Creando Mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, C. Good y M. Alonso (coords.). vol. I, Col. Ensayos. INAH. México.

2015b Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad, en *Multiculturalismo e Interculturalidad en América Latina*, A. Barabas (coord.). INAH. México.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1973 Hydraulic development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México. *International Work Group for Indigenous Affairs*. IWGIA, 15. Dinamarca.

1984 El Rey Cong Hoy. *Tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Centro Regional Oaxaca-INAH. Oaxaca, México.

1986 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, A. Barabas y M. Bartolomé (coords.). INAH. México.

1992 Mitos e historias: hacia la recuperación de la identidad cultural. *Ariansana*, 14. Caracas.

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols. A. Barabas y M. Bartolomé (coords.). INAH. México.

2003 *Historias y palabras de los antepasados. Investigación y devolución social de la información antropológica*. Secretaría de Asuntos Indígenas, México, Gobierno del Estado de Oaxaca. México.

2011 Los que se van al norte. La migración indígena en Oaxaca: chatinos, chinantecos, chochos y cuicatecos, en *Movilidad migratoria de la población indígena de México*, M. Nolasco y Ma. Rubio (coords.). vol. I, Col. Ensayos. INAH. México.

Barabas, Alicia, Miguel Bartolomé, Ma. del Carmen Castillo et al.

2015 La danza del Viento y de la Lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca, en *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, L. Báez (coord.). vol. I, Col. Ensayos. INAH. México.

Bartolomé, Miguel

1995 Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. *América Indígena*. México.

2016 Víctimas de las aguas del estado. Los chinantecos desplazados por la represa Cerro de Oro 40 años después, en *Viviendo la interculturalidad. Relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca*. INAH-Secretaría de Cultura. México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

- 1977 *La resistencia maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán.* INAH. México.
- 1982 *Tierra de la palabra, historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca.* Serie Científica 108. INAH. México.
- 1990 *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México,* vols. 19 y 20. CNCA-INI. México.
- 1996 *La pluralidad en peligro.* INAH/INI. México.
- 1997 Relocalización y etnocidio. La presa Cerro de Oro 20 años después. *Cuadernos del Sur*, 11. Oaxaca, México.
- 1998a *Autonomías étnicas y Estados nacionales.* M. Bartolomé y A. Barabas (coords.). CONACULTA-INAH. México.
- 1998b Recursos culturales y autonomía étnica. La democracia participativa de los Kuna de Panamá. *Alteridades*, 16. UAM-Iztapalapa. México.
- 2013-2014 *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual,* M. Bartolomé y A. Barabas (coords.). 5 vols., Col. Ensayos. INAH. México.
- 2016 *Viviendo la interculturalidad. Relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca.* INAH-Secretaría de Cultura. México.

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 1968 Problemas e hipótesis relativos a fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. *América indígena*, tomo xxxi número (2), III. México.
- 1972 A Sociologia do Brasil Indígena. Edices Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.
- 1974 Um conceito antropológico de identidade FUB. *Série Antropológica*, 6. Brasília.
- 1998 *O trabalho do antropólogo.* Paralelo 15 y Editora Universida de Estadual Paulista. Brasil.
- 2014 *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna.* Editorial Portugués.

Jaulin, Robert

- 1973 *La paz blanca: introducción al etnocidio.* Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Moreno, Segundo

- 2015 Antropología abierta, antropología ambigua. Tendencias actuales de la antropología ecuatoriana, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, A. Barabas (coord.). INAH. México.

Ossio, Juan

- 2015 Multiculturalidad en indianismo en el Perú, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, A. Barabas (coord.). INAH. México.

Redfield, Robert

1944 *Yucatán: una cultura en transición*. FCE. México.

Vecinos de Tetelcingo

1981 *Historia de Tetelcingo, antes Xochilcatzingo y Zumpago*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (eds.). Centro Regional Morelos-INAH, Morelos. México.

Villa Rojas, Alfonso

1945 *The maya of east central Quintana Roo*. Carnegie Institution. Washington.

Warman, Arturo et al.

1970 De eso que llaman antropología mexicana. *Anuario Indigenista*, vol. xxx. México.

Un antropólogo de campo

Elio Masferrer Kan*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El documento reseña las experiencias personales, políticas y académicas de un antropólogo latinoamericano nacido y formado inicialmente en Argentina, quien migró a Perú, donde desarrolló nuevas propuestas conceptuales en el Mundo Andino. Luego continuó su experiencia académica y de investigación en México, con una escala breve pero intensa entre Panamá y Costa Rica. El autor explica su experiencia académica en cuestiones urbanas, para luego pasar al mundo indígena y las cuestiones religiosas y simbólicas. Redactado desde la perspectiva de un antropólogo de campo, el autor trata de correlacionar su experiencia académica y científica con una articulación de su experiencia social y política en los contextos cambiantes de América Latina. Ya en México explica su relación con el indigenismo, la etnología de los totonacos y sus aportes a la antropología de las religiones y la dinámica de la religión y la política. El autor considera que este artículo reseña un conjunto de perspectivas, propuestas y experiencias que no terminan, sino que va por más.*

PALABRAS CLAVE: *Indigenismo, totonacos, Antropología de la religión.*

A field anthropologist

ABSTRACT: *This paper reviews the personal, political, and academic experiences of a Latin American anthropologist who was born and trained in Argentina, and who then migrated to Peru, where he developed new conceptual proposals with regard to the Andean World. He later continued his academic experience and research work in Mexico, along with a brief but intense trip between Panama and Costa Rica. The author explains his academic experience regarding urban issues, and then moves on to cover the indigenous world and its related religious and symbolic issues. Written from the perspective of a field anthropologist, the author correlates his academic and scientific experience with an explanation of his social and political experience in the changing contexts of Latin America. Once in Mexico, he explains his relationship with indigenism, the ethnology of the*

* elionmasferrer@gmail.com

Totonacs, and their contribution to religious anthropology, along with the dynamics of religion and politics. The author considers that this article reviews a set of perspectives, proposals, and experiences that do not end, but continue.

KEYWORDS: *Indigenism, totonacs, religious anthropology.*

INTRODUCCIÓN

Quiero agradecer al doctor Francisco de la Peña la invitación para colaborar en un número monográfico sobre el aporte de los antropólogos de origen argentino en la antropología mexicana. Para quienes pertenecemos a una minoría nacional en México, los *argenmex*, es un honor que se dedique un número en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* a esta temática. La antropología mexicana se formó con el aporte de investigadores de distinto origen nacional y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) tuvo en su fundación la colaboración de un grupo importante de exiliados españoles que huían del franquismo, del nazismo y del fascismo, quienes juntaron esfuerzos con un grupo de antropólogos y arqueólogos mexicanos, que interactuaban con la antropología norteamericana. Nosotros tuvimos que salir de Argentina, por la imposición de las políticas de seguridad nacional, donde los militares y algunos civiles veían a los demás ciudadanos como sus enemigos. Siempre estaremos muy agradecidos de la hospitalidad recibida de México y de los mexicanos que nos brindaron la oportunidad de desarrollar nuestros proyectos profesionales, académicos y de vida.

Nuestro anfitrión está convencido de que hicimos aportes consistentes y ello me obligó a analizar o tratar de convencerme sobre cuáles fueron mis aportes. Es interesante reflexionar en esta altura de la vida, 70 años, 7 de diciembre de 1946, y 40 años de casado, 11 de marzo de 1977, que pasaron en mis años de antropólogo en México, cuando llegué a finales de 1978. El 4 de enero de 1979 inicié mi trabajo profesional en este país y el 1 de abril de 1980 ingresé a la ENAH y por consiguiente al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), donde ahora soy profesor de investigación científica emérito; además de miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Tampoco puedo olvidar que en septiembre de 1966 comencé mi trabajo en un archivo histórico; en febrero de 1967 fui al campo por primera vez y que en abril de 1967 apliqué encuestas en *villas miserias* de Rosario para una investigación de la Facultad de Medicina.

Mis padres, ambos con carreras profesionales liberales, odontólogo y química bioquímica farmacéutica, siempre vieron con desconfianza mi elección de antropólogo e historiador. Creo que finalmente me salí con la

mía y no “fallecí por hambre” como vaticinaban con sanas preocupaciones sobre mi futuro. Nací en un pequeño pueblo de la pampa húmeda santafesina, Santa Teresa, donde mi padre se fue a trabajar de odontólogo, y cuando tenía seis años migramos a la ciudad de Rosario, donde desarrollaría mi formación académica, hasta la licenciatura.

Mi historia académica es diferente a la de muchos colegas argentinos en México, que llegaron con sus estudios terminados, formados en muchos casos en países europeos o en los Estados Unidos y que se involucraron en instituciones y proyectos muy definidos desde su llegada. Soy un antropólogo latinoamericano formado a “tres bandas”, Argentina, Perú y México. De alguna manera, como verán en esta apretada autobiografía académica, parezco más un *bricoleur* antropológico.

De alguna manera, también, las circunstancias personales, académicas, profesionales y políticas me obligaron a combinar en forma creativa la oferta de trabajo, las mudanzas de país en país, las oportunidades laborales, mis experiencias personales, académicas y políticas, sin dejar de lado esa obsesión de “polilla de biblioteca”, comprando libros en forma “obsesiva”, que me llevaba a involucrarme en estudios universitarios diversos, investigaciones donde no me pagaban, pero sí aprendía; donde me *pagaban poco pero aprendía mucho*. Convencido de la justeza de mis propuestas y la existencia de dificultades, nunca acepté la derrota, ni derrotado. Mi decisión fue siempre aprender y transformar las experiencias diversas en aprendizajes.

Otra cuestión que me enseñó mi madre fue a tratar de reconciliarme con quienes me criticaban, con quienes me confrontaban y tratar de entender por qué lo hacían, “Odiar enferma” era su lema, “*Hacer alianzas y no aislarse siendo éticamente consistente*”, decía mi padre.

Mi identidad antropológica siempre estuvo muy clara y nunca diferenció a la misma de la historia y las ciencias sociales, que eran concurrentes. La mejor explicación de lo que hace un antropólogo la escuché de Tom Zuidema, quien revolucionaría los estudios del mundo andino: “Cuando llegué a los Andes todo parece caótico y sin sentido, el desafío fue encontrar las nociones organizativas y estructurales que le dan sentido a ese caos aparente” [Zuidema 1989]. Ese fue y es mi programa. En México, inicialmente desarrollé mis investigaciones en el mundo totonaco, un grupo étnico que había sido poco trabajado por los investigadores nacionales y extranjeros. Creo que en *Los Dueños del tiempo...* encontré esas líneas generales que orientan el sentido de la sociedad totonaca, donde apliqué con cierta creatividad los modelos desarrollados en el mundo andino por J. Murra [1975], J. Ossio [1973], F. Pease [1978] y T. Zuidema [1989].

Cuando inicié mis investigaciones sobre la cuestión religiosa, trataba de encontrar las “llaves que abrieran el cofre”, necesitaba una pregunta. Me la dio una frase de la doctora Alicia Puente de Guzmán, académica y militante católica, quien dijo: “México es un país esquizofrénico, es de los más católicos y creyentes del mundo y es donde peor se trata a la Iglesia Católica”. Responder a esa pregunta-afirmación fue lo que me llamó a buscar la noción de campo religioso mexicano, descubrir sus claves estructurales y eso (considero que) lo hice en *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* [2004]; *Religión, poder y cultura* [2009a]; *Pluralidad religiosa en México* [2011] y *Religión, política y metodologías* [2014]. Donde expuse un modelo explicativo y predictivo de la situación religiosa mexicana, trabajando en el estilo de las monografías clásicas de la antropología. Recuerdo que una conciudadana, historiadora, dijo que era la mejor aplicación que había leído en México de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* de Braudel [1953]. Existe un dicho que circula en los medios antropológicos que afirma “un científico copia de muchos y un plagiario de uno solo”.

Este modelo explicativo del campo religioso mexicano diría que fue mi segundo aporte a la antropología mexicana y particularmente a la antropología de las religiones. Pero esa tarea no la hice en solitario, soy deudor académico de Manuel Marzal [2002], más los aportes de la teoría de campo de Lewin [1951], los modelos desarrollados por V. Turner [1980, 1988], C. Geertz [1989], R. N. Adams [1975] y la aplicación de los modelos energéticos de L. White, R. Varela [2005] y sus críticas a P. Bourdieu. Las estructuras segmentarias descritas por Evans-Pritchard [1977] fueron estratégicas para comprender la estructura interna de las iglesias y diversas propuestas religiosas como el islam, el judaísmo y el pentecostalismo. Este autor más Leach [1976, 1993] y su *Sistemas Políticos de la Alta Birmania* fue estratégico para entender las estructuras del mundo católico “una estructura segmentaria caracterizada por un equilibrio dinámico inestable” [Masferrer 2004], combinada con los trabajos de G. Lienhardt [1954] sobre la monarquía divina de los Shilluk, más la conceptualización de eficacia simbólica de Lévi-Strauss [1976].

Aprendí que ningún investigador está “solo en el mundo” y que soy (y somos) simplemente un eslabón en una larga cadena a construir donde, sin renunciar a los colegas anteriores, se trata de hacer un pequeño aporte, que será retomado (y probablemente destruido, criticado, rebatido o reformulado) por los siguientes investigadores. Estoy convencido también que los investigadores estamos articulados a contextos científicos, económicos, sociales y políticos, donde operamos en función de proyectos nacionales y sociales. La objetividad no implica “asepsia social” ni “neutralidad”, sino un

compromiso social y político. Pero es precisamente esa búsqueda de objetividad lo que nos permite interactuar con especialistas que piensan distinto a nosotros, que nos criticarán y marcarán en muchos casos nuestros errores. La investigación social es una tarea compartida, contradictoria y plural.

ALGUNOS ASPECTOS BIOGRÁFICOS

En marzo de 1966 ingresé a la carrera de Historia con orientación en antropología en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias del Hombre de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Nos referíamos a dos institutos, Antropología e Historia y los de esta orientación teníamos un pie en cada uno; compartíamos, con toda la facultad, la materia de Introducción a la Filosofía e Introducción a la Literatura, con los de Historia, Introducción a la Historia e Introducción a las Ciencias del Hombre y un curso práctico de Gramática castellana (donde intentaban mejorar nuestra redacción), los de Antropología teníamos además el curso de Prehistoria que nos daba un toque de distinción e identidad. La carrera estaba programada para cinco años, 30 materias anuales, dos idiomas, un seminario final de carrera y la tesis de licenciatura. Se podía optar también por cursar un ciclo pedagógico de cinco materias anuales con lo que se obtenía el título de profesor. Hice las dos opciones, la tesis y el ciclo pedagógico.

Rápidamente me incorporé a la rutina de las clases y los trabajos prácticos. El sistema universitario argentino era copia del europeo e implicaba tres horas de clases magistrales con el profesor titular y dos horas con el jefe de trabajos prácticos. Las materias eran anuales y si aprobabas ciertos exámenes parciales, eras alumno regular y podías optar a un examen oral que podías aplicarlo en los siguientes dos años y medio, si en ese período no la aprobabas debíamos volver a cursar (regularizar) la materia. El alumno preparaba un tema y el tribunal de tres profesores, al menos uno externo a la cátedra, te preguntaba sobre todo el programa. Para aprobar cada curso era habitual y necesario llegar con alrededor de 15 libros y 20 artículos completamente leídos y “tarjeteados”.

Mi iniciación a la vida académica fuera del aula fue asistiendo al xxxvii Congreso Internacional de Americanistas (ICA) que se inauguró en la ciudad de Buenos Aires y trabajó en la ciudad de Mar del Plata. Allí pude escuchar los trabajos de un grupo selecto de distinguidos investigadores de todo el mundo y marcaría mi preocupación por ir a congresos, enterarme y luego a participar de los mismos como ponente y organizador de dichos simposios y congresos. Cuarenta años después tuve el honor de impartir la conferencia inaugural del 52º ICA en Sevilla, España (2006) y tres años después la

satisfacción de presidir el 53° Congreso Internacional de Americanistas en la Ciudad de México (2009).

La rutina académica duró poco tiempo, el 28 de junio de 1966 fue destituido el presidente democráticamente electo Arturo Illía por los militares, quienes instalaron un gobierno autoritario y dictatorial. El 29 de julio de 1966, el General Onganía decretó la intervención a las universidades, que gozaban de cierta autonomía y cogobierno de profesores, estudiantes y graduados, inspirada en la Reforma Universitaria de 1918. Los postulados de la Reforma Universitaria serían claves en la definición de mis criterios académicos a lo largo de mi vida académica y científica.¹

LA NOCHE DE LOS BASTONES LARGOS

Varias facultades que habían sido tomadas por los estudiantes, académicos y personal no docente fueron violentamente desalojadas por la Policía Federal que hizo abuso de fuerza. Es ilustrativa la reseña de este evento publicada por el profesor Warren Ambrose del Instituto Tecnológico de Massachussets quien estuvo presente en la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad Nacional de Buenos Aires:

Entonces entró la policía. Me han dicho que tuvieron que forzar las puertas, pero lo primero que escuché fueron bombas que resultaron ser gases lacrimógenos. Luego llegaron soldados que nos ordenaron, a gritos, pasar a una de las aulas grandes, donde se nos hizo permanecer de pie, contra la pared, rodeados por soldados con pistolas, todos gritando brutalmente (evidentemente estimulados por lo que estaban haciendo —se diría que estaban emocionalmente preparados para ejercer violencia sobre nosotros—). Luego, a los alaridos, nos agarraron a uno por uno y nos empujaron hacia la salida del edificio. Pero nos hicieron pasar entre una doble fila de soldados, colocados a una distancia de 10 pies entre sí, que nos pegaban con palos o culatas de rifles, y que nos pateaban rudamente, en cualquier parte del cuerpo que pudieran alcanzar. Nos mantuvieron incluso a suficiente distancia uno del otro de modo que cada soldado pudiera golpear a cada uno de nosotros. Debo agregar que los soldados pegaron tan duramente como les era posible y yo (como todos los demás) fui golpeado en la cabeza, en el cuerpo, y en donde pudieran alcanzarme. Esta humillación fue sufrida por todos nosotros —mujeres, profesores distinguidos, el decano y el vicedecano de la Facultad, auxiliares docentes y estudiantes—. Hoy tengo el

¹ <<http://www.unlp.edu.ar/uploads/docs/manifiesto.pdf>>.

cuerpo dolorido por los golpes recibidos, pero otros, menos afortunados que yo, han sido seriamente lastimados [Ambrose 1966].

Como respuesta a esta agresión muchos profesores e investigadores renunciaron en solidaridad con los detenidos y apaleados. Los interventores militares tenían instrucciones de “depurar” las universidades vistas como “nidos de izquierdistas y comunistas”. El Teniente General Onganía poseía poderes supraconstitucionales y la suma del poder público, pues la Junta Militar se arrogaba el Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Los jueces debían jurar lealtad al Estatuto de la Revolución Argentina, emitido por los militares. Con estas medidas propias de la Guerra Fría y las doctrinas de seguridad nacional que impulsaban los Estados Unidos, preocupados por la emergencia de movimientos contestatarios en América Latina, trataban de controlar el alza de movimientos sociales y populares, los cuáles en varios casos, como Brasil (1964) ganaron las elecciones en sus países.

En términos jurídicos, de acuerdo con la Constitución de la Nación Argentina, sancionada en 1853 y vigente en esos momentos, el comportamiento de los militares, de arrogarse todos los poderes era considerado “infame traición a la Patria” (art. 29) y los ciudadanos tenían el mandato constitucional de defenderla (art. 21).

En nuestra Facultad, los estudiantes nos organizamos para resistir la intervención militar y tratamos de evitar que nuestros profesores renunciaran. Nuestro peor error fue decretar una huelga por tiempo indeterminada que terminó siendo derrotada, fracasó nuestra propuesta “infantil” del “todo o nada”, tendríamos que aprender que la política y lo político exigían otros análisis y conclusiones más apegadas a la realidad, sin por ello ser conformistas. Hubo profesores destituidos y 27 estudiantes fuimos suspendidos por tiempo indeterminado, con prohibición expresa de ingresar al edificio de la Facultad.

Para no perder el ritmo académico retomé mis estudios en la Facultad de Derecho y aprobé varias materias, además de cursar otras más. La suspensión fue levantada en septiembre de 1967. En los exámenes de diciembre (1967), marzo y julio (1968) aprobé todos los cursos de primer y segundo año, quedando a mediados del 1968 al mismo nivel que mis demás compañeros, que me dio mucho prestigio académicamente hablando. Esto fue sin descuidar mis responsabilidades en la vida política universitaria; en agosto de 1967 fui designado Secretario General del Centro de Estudiantes; este Centro de Estudiantes trataba de representar los intereses estudiantiles y organizar actividades académicas, políticas, gremiales y sociales.

DEMOGRAFÍA HISTÓRICA E HISTORIA DE PRECIOS

En septiembre de 1966 me comentaron que el profesor Dante A. Ruggeroni estaba buscando quién colaborara con él para trabajar el Fondo Documental de la Catedral de la ciudad de Rosario. La investigación consistía en analizar los libros de bautizos, casamientos y defunciones para elaborar la historia demográfica de esta región. Nos anotamos Ana María Lijtmaer y yo para hacer el trabajo; llegábamos por las tardes a las oficinas del mayordomo de la Catedral para recabar la información documental; allí aprendí paleografía. En el trabajo de archivo encontré el Libro de Fábrica (la contabilidad), que me permitía conocer los precios de diversos productos, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX; le pedí permiso a Dante para seguir esta parte de la investigación por mi cuenta, quien me asesoró, y revisé también los Libros de Caja del Convento de San Carlos, para el mismo periodo, en la ciudad de San Lorenzo. Con este material presenté mi primera ponencia científica, en las II Jornadas de Historia Social y Económica en la Universidad de Córdoba, en 1967. Dante nos dio un curso informal sobre demografía e historia y pudimos leer la bibliografía del tema. Esa experiencia me sería muy útil a lo largo de mi vida profesional; no era un demógrafo, pero al menos entendía los principios básicos de esta disciplina. Luego aprendí que esto era clave para realizar investigaciones inter y multidisciplinarias [Masferrer 2011].

Durante el tiempo que estuvimos en el Archivo de la Catedral pudimos enterarnos “de cerca” de la dinámica de la Iglesia católica, como quien dice, “desde la cocina”; en varias ocasiones nos tocó atender a las personas que venían para solicitar servicios eclesiales y les dábamos referencias mientras venía el mayordomo. El único detalle consistía en que Ana María era judía practicante y yo no era creyente. Un día el mayordomo vino entre sonriente y asombrado, nos dijo que ya sabía “quiénes éramos”, se rio y agregó: “sigan trabajando”. Los papás de una compañera de la carrera de historia nos habían reconocido y fueron con “el chisme” al mayordomo. Aquí comenzaron mis investigaciones sobre la Iglesia católica.

Del trabajo en Archivos Eclesiales surgió también mi primera publicación, Beatriz Rassini me invitó a colaborar en una magna obra dirigida por Rolando Mellafe *Demografía histórica en América Latina: fuentes y métodos*, impreso en el Departamento de Investigaciones Históricas del INAH en 1975. Me encargué de varios fondos eclesiales y de Notarías de las provincias de Santa Fe y Corrientes. Con estas investigaciones desarrollé una experiencia interesante sobre fondos eclesiales y parroquiales, muy útil e importante a lo largo de toda mi carrera profesional. Además de un

conocimiento de la Iglesia católica desde diversos ángulos estructurales y temporales. Mi relación con la Iglesia católica tendría otra faceta; en 1966 Mary Pedernera, una compañera de la Facultad, militante de la Juventud Universitaria Católica, quien sería también suspendida conmigo, me invitó a participar en un grupo de estudios de los *Documentos del Concilio Vaticano II*, que acababa de celebrarse y del teórico del mismo, Pierre Teilhard de Chardin [1965], un teólogo jesuita y antropólogo. Le expliqué que no era católico, me dijo que el Concilio los invitaba a dialogar con los “hermanos separados”, le repliqué que no estaba “separado”, que no era creyente, volvió a la carga, “también vamos a dialogar con los no creyentes”. Finalmente me convenció, trabajamos en una Residencia de Monjas Paulinas. La responsable de la misma, Ana María Álvarez nos explicó un día que ellas eran una congregación distinta a la de Ediciones Paulinas. No usaban hábito, vestían en forma austera, pero con cierta elegancia. Su carisma era llevar la palabra “en este mundo” y creo que lo logró. Estudiaba psicología y era la delegada de tercer año, fue parte también de los 27 suspendidos.

El grupo de estudios estaba formado por militantes católicos de cierto nivel, el canciller del arzobispado, un ex secretario general de la Acción Católica, otros sacerdotes y religiosas con posiciones importantes, un espía del arzobispo, laicos con responsabilidades eclesásticas y quien suscribe, que me configuraba en un “otro mítico”. El grupo era muy importante en el contexto católico de la ciudad, pude conocer de primera mano las polémicas internas, las confrontaciones con el arzobispo Monseñor Bolatti, a quien le renunció alrededor de 40% del presbiterio, porque no quería aplicar las reformas del Concilio Vaticano II. Tomé conciencia de que la Iglesia católica, incluso su jerarquía, era plural y de ninguna manera homogénea. En una ocasión el arzobispo llamó al líder de la Acción Católica local, quería que el grupo se disolviera; uno de los argumentos fue que “no podía haber gente que estuviera fuera de la Iglesia”, el único caso era yo.

Lo que más me llamaba la atención era que estaban en una nueva lectura de la Biblia, para ser más preciso, el Concilio II había levantado las restricciones que tenían los laicos católicos para leer la Biblia, un eco de la Reforma Luterana y la Contrarreforma. En mi casa habíamos leído algunas partes de la Biblia, decía mi padre, la Torá decía mi madre. Según la opinión de mis padres, teniendo en cuenta que 90% de los argentinos era católico, 4% protestante o evangélico, 2% judío y menos de 3% no creyente. Al margen de nuestras creencias debíamos conocer en qué creían los otros. La idea no era mala, aunque en mi contacto con otros jóvenes lo que veía era que ninguno había leído la Biblia, sí la Torá. Otra consigna familiar era que “el saber no ocupa lugar (no sobra, no está de más)”, así que había que estar

informado, aunque no supiéramos para que podía servirnos, después veríamos en qué lo ocupábamos. En esta perspectiva leímos y discutimos cuanto documento importante se ponía a la mano, sin descuidar los clásicos de la literatura y la historia.

Volviendo a la lectura de los *Documentos de Concilio Vaticano II* fui testigo del surgimiento del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo, que tenía un amplio apoyo de la Iglesia católica alemana y belga. Éste sería la base para el surgimiento de la Teología de la Liberación Latinoamericana [Gutiérrez 1971]. Parte de las actividades del grupo de estudios era contactar y asistir a villas miserias y contextos similares donde los “curas tercermundistas” hacían su trabajo pastoral, acorralados y marginados por los sectores conservadores. También se impulsaba el “diálogo entre cristianos y marxistas”. Recuerdo que aparecieron sacerdotes italianos, que habían sido “poco amablemente” expulsados de Italia, por relacionarse, ser miembros, incluso candidatos por el Partido Comunista Italiano, enviados “cerca del fin del mundo” a provincias pobres de Argentina, terminada la Segunda Guerra Mundial (1945). Veteranos de la resistencia antifascista se relacionaban con el movimiento de apertura que había entre los católicos y un sector incipiente de la izquierda, que tenía en muchos casos un sello anticlerical, que confundía a los sectores conservadores y muchos obispos con los católicos en general, que eran parte del pueblo y que en muchos casos estos estarían acompañados por algunos obispos y sacerdotes comprometidos. Algunos de ellos cooperaron en la organización de las ligas agrarias entre los indígenas de Formosa y el Chaco, quienes serían cruelmente reprimidos por los militares.

Cabe recordar que la Iglesia católica, apostólica y romana en Argentina tiene un estatus de “religión protegida por el Estado”, en ese entonces el presidente debía ser católico, al igual que los gobernadores. El presidente proponía los obispos a la Santa Sede y tenía facultades sobre las bulas y otras medidas papales (art. 76, 86 inc. 8-9); hay firmado un concordato, los obispos cobran un sueldo equivalente al de un juez federal, el (obispo) Vicario de las Fuerzas Armadas tiene sueldo de subsecretario y rango de general de división; también y existía un seminario de capellanes, con salario de cadetes militares-seminaristas. Prácticamente la mitad del clero argentino cobra salarios del Estado por detentar capellanías civiles, militares y policiales, o estar instalados en zonas de frontera (art. 67, inc. 19 y 20), se debía promover la conversión de los “indios al catolicismo (art. 67, inc. 15). Los obispos y cardenales tienen derecho a un pasaporte diplomático, entre otras distinciones. El Estado paga los salarios de los maestros y

profesores de las escuelas confesionales y religiosas. La situación es similar a la de la Iglesia española.

LA PREPARACIÓN DE LA TESIS DE LICENCIATURA Y OTRAS ACTIVIDADES ACADÉMICAS

Mientras estaba suspendido en la Facultad, participé activamente en actividades académicas fuera del aula; en febrero de 1967 inicié mi trabajo de campo en la Isla Tres Cerros del Alto Delta del Río Paraná, donde haría mi tesis de licenciatura: *Relaciones hombre-naturaleza en el Alto Delta del Río Paraná*. Colaboré en la organización del Primer Congreso Argentino de Arqueología y en cuanto actividad me proponían, hice encuestas para una investigación en villasmiseria de Rosario y en el 1971 fui seleccionado en un miniconcurso para ser asistente en el Instituto de Sociología de Rosario (USR); allí trabajé codificando encuestas tomadas en zonas marginales, una buena experiencia de sistematización de datos, construcción de herramientas cuantitativas y cuestiones relacionadas. Fue mi primer contrato pagado que era por dos meses y que me alcanzó para comprar un saco de dormir de buena marca.

A mediados de ese año nos enteramos, por una estudiante de antropología cuya mamá era presidenta de la Comisión Arquidiocesana de la Liga de Madres de Familia, que necesitaban que les procesaran una encuesta socio-económica que les habían enviado y entre los requisitos estaba que la sistematizaran en el lugar. Hicieron un pequeño concurso y lo ganamos, no porque fuéramos muy sabios, sino por el precio casi simbólico que pedimos. Nos interesaba tener antecedentes *laborales* en la materia, fue una experiencia muy interesante pues pudimos apreciar las tensiones que producía la *Enciclica Humanae Vitae* (*Qietus machus* la llamaban mis amigos católicos, por el rechazo a los métodos anticonceptivos), las madres entrevistadas en muchos casos estaban de acuerdo con el divorcio, los anticonceptivos, el aborto o las relaciones sexuales prematrimoniales “si lo autoriza el confesor”, así “abrían” esta pregunta, que era cerrada. De 1972 a 1973 colaboré como asistente docente *ad honorem* en la cátedra de Sociología. Años después ya en México, en una entrevista televisiva comentando esta encuesta, el periodista concluyó pragmáticamente, “entonces si se confiesan pueden abortar”, quien tuvo airadas respuestas de “católicos indignados” quienes le recriminaron que no sabía nada acerca de la “naturaleza del sacramento de la confesión”.

LA POLÍTICA COMO CUESTIÓN PRÁCTICA

Una experiencia muy peculiar que tuve durante mi época de estudiante fue mi amistad con Agustín Rodríguez Araya (1908), líder político de la Unión Cívica Radical (liberal y socialdemócrata en sus orígenes). Tuve largas pláticas con Agustín, quien me adoptó como amigo y durante varios años almorzábamos tres veces a la semana con Pilar Velasco, historiadora, quién había sido mi profesora en Introducción a las Ciencias del Hombre. Era un personaje muy especial, un demócrata convencido y con una larga experiencia política, diputado varias veces, candidato a gobernador, exiliado político, quien no tenía ningún titubeo en enfrentar al *establishment*, denunciaba en forma sistemática prácticas corruptas y siempre con documentos en la mano. Nunca podré olvidar las innumerables lecciones de política práctica: “no Elio, así no es (o no fue)” y de allí la clase exclusiva.

Agustín se reunía todas las mañanas con los periodistas de los medios acreditados en Rosario y los reporteros de los medios vespertinos, en la tarde mantenía otra tertulia con los periodistas de los medios matutinos. En éstas intercambiaban “novedades”, además proporcionaba información exclusiva a los periodistas, que se transformaban en notas de impacto al día siguiente en el ámbito nacional y local, allí estaba de “mudo observador participante”. Agustín me explicó en los hechos cómo era el juego interno, sutil y aparentemente misterioso de la política y la dinámica de los medios de comunicación; en particular, lo que luego se llamaría “periodismo de investigación”, la conversión de los hechos o acontecimientos en noticia.

Un día a la semana, Agustín publicaba una “solicitada” (inserción pagada) en un periódico vespertino denunciando algún “negociado” (acto corrupto) de algún funcionario. Ese día se incrementaba el tiraje del mismo en forma impresionante. En una ocasión le pregunté “cómo le hacía” para tener tanta información y además él decía que había estado investigando y siempre lo veía entre su oficina y los restaurantes mencionados, se rio a carcajadas y me explicó que todos los corruptos eran muy soberbios y siempre agredían a sus subalternos y algunos de éstos, los más valientes, se desquitaban pasándole la información. Tuve ocasión de observar una “denuncia ciudadana” de estas características.

Defensor consecuente de los derechos humanos, falleció por las secuelas de una hemiplejía; cinco años después, su hijo, Felipe Rodríguez Araya (1934), también abogado, fue cruelmente asesinado por las bandas paramilitares de la Triple A el 30 de septiembre de 1975, su cadáver apareció despedazado por impactos de escopetas a repetición. Luis Eduardo Lescano Jovet fue secuestrado y asesinado junto a un abogado sindicalista,

también defensor de presos políticos. Ambos, me honraron con su amistad, 30 años después se haría justicia y los asesinos, todos funcionarios de “aparatos de Estado”, serían encarcelados y condenados.

LAS EXPERIENCIAS PERSONALES Y LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Otro aspecto importante en mi formación profesional fue la observación (y participación) en los complejos movimientos sociales que se desarrollaron durante la Dictadura del General Onganía y sus continuadores (Levingston y Lanusse), la autodenominada Revolución Argentina, que implicó fuertes programas de ajuste social, económico y político, empobreciendo a amplios sectores de la población y reprimiendo brutalmente a los trabajadores. La inconformidad social no se hizo esperar el 14 (50^a aniversario de la Reforma Universitaria de Córdoba) y 28 de junio de 1968, se iniciaron importantes movilizaciones estudiantiles que supieron captar la inconformidad social, relacionándose con un movimiento sindical muy consecuente en la defensa de los intereses de los trabajadores. Se iniciaron “estallidos sociales” que implicaban verdaderos amotinamientos de la población. Hubo explosiones sociales en varias localidades, los más emblemáticos fueron el Cordobazo, 29 de mayo de 1969, y los Rosariazos (17 al 21 de mayo 1969 y 16 al 17 de septiembre de 2016), de estos últimos fui testigo. El gobierno militar tuvo que iniciar la retirada, pero no fue nada sencillo.

LA VIDA ACADÉMICA COMO EJE CONDUCTOR

A finales de diciembre de 1970, rendí mi última materia de la licenciatura de Historia con orientación antropológica y avancé en la redacción de la tesis. Había obtenido también el título de Profesor en Educación Media y Superior en Historia con orientación en antropología, completado el ciclo pedagógico y podía entrar a trabajar en la docencia universitaria. Había estudiado y aprobado las materias de la nueva carrera de Antropología. En 1971 inicié mis estudios de psicología, aprobé cuatro años y finalmente no pude terminar esta carrera pues fui contratado en la Universidad Nacional de San Juan en 1974. Fue una experiencia muy importante en mi formación académica y profesional, varios cursos aprobados de mi primera carrera me servirían para la nueva carrera como filosofía o psicología social, por ejemplo.

UN MOMENTO DE REFLEXIÓN Y RECONSIDERACIÓN SOBRE MI PRÁCTICA POLÍTICA

Al haber nacido en 1946 en una familia con profundas preocupaciones sociales y políticas, compartí esa visión del mundo con mis padres y mi hermana. Cursé mis estudios de primaria en una escuela pública. En 1960 ingresé a la Escuela Industrial Superior de la Nación, luego llamado Instituto Politécnico que dependía de la Facultad de Ingeniería de la UNL. Esta institución tenía una excelente formación humanística y técnica, fue muy importante en mi formación, aunque al llegar al cuarto año comprendí que no me interesaba ser técnico industrial, ni seguir ingeniería. Ingresé a un bachillerato para postular a la universidad en carreras humanísticas.

En tercer año de la Escuela Industrial inicié mi participación en los movimientos estudiantiles y en 1963 fui designado Secretario de Extensión Estudiantil en la Confederación Argentina de Estudiantes Secundarios (CAES) y en 1964 sería designado presidente de la CAES; siendo reelegido al año siguiente y no pudiendo terminar pues ingresé a la universidad. Fue una experiencia muy interesante y nada sencilla, pues en ese periodo el movimiento estudiantil pasaba por una profunda crisis, resultado de la derrota de 1958, cuando se aprobó la legislación que autorizaba universidades confesionales. Durante mi carrera universitaria también había participado activamente de los movimientos estudiantiles y a finales de 1971 decidí hacer una reconsideración de mi práctica social y tomarme un periodo de reflexión, a la vez que tratar de consolidar una carrera profesional.

La situación social y política de Argentina se fue complicando cada vez más y la polarización que representaron los movimientos político-militares llevó la situación a un abismo, del cual apenas ahora se ve la "boca del túnel". En lo personal, estaba y estoy convencido que esa propuesta no era la adecuada ni la pertinente para ese momento histórico. La dinámica perversa de los acontecimientos me obligó más adelante, como a muchos otros, a elegir el exilio.

MI PRIMERA EXPERIENCIA COMO ANTROPÓLOGO APLICADO

En marzo de 1972 entré a trabajar en el Albergue de Menores, dependiente del Ministerio de Bienestar Social de la provincia de Santa Fe. Fue una experiencia personal y académica muy estimulante. La institución tenía alrededor de 50 niños internos, algunos, por "peligro moral", porque el Estado suponía que sería criado allí mejor que con su madre. Otros estaban

por homicidio, robo, violación y delitos similares. La mezcla de niños y los espacios de interacción eran complicadísimos. Las biografías o historias de vida que realicé me llevaron a la conclusión de que los niños internados por esta causa se transformaban rápidamente en “primo delincuentes”. Para estar interno debían tener menos de 18 años; por ley, los delitos cometidos no eran imputables. El Albergue tenía dos partes, una a cargo del Ministerio de Bienestar Social y otra del Ministerio de Justicia, los policías que custodiaban el recinto.

Me enteré de que el nuevo director, un psicólogo, estaba interesado en aplicar en la institución un enfoque novedoso e innovador. Allí fui y lo único que tenía disponible era una plaza de “celador diurno”, mi tarea consistiría formalmente en compartir 12 horas diarias en días alternados con los niños y jóvenes, simultáneamente tenía que analizar los sistemas de valores y liderazgo de los internos y participar en la Comunidad Terapéutica y el Equipo Técnico Profesional. Cabe destacar que el personal más antiguo no quería saber nada de nosotros, excepto la trabajadora social. Los internos no entendían mucho de lo que pasaba; cuando les dije que era antropólogo se tranquilizaron, uno de los jóvenes me planteó que para que tanto psicólogo si ellos “no estaban locos”. Retomé los planteos del antropólogo William Caudill, *El hospital psiquiátrico como comunidad terapéutica* [1966], quien para hacer su trabajo de campo se había internado como “paciente” en un psiquiátrico, para entenderlo “desde adentro”.

Estuve prácticamente un año y fue una experiencia muy enriquecedora, además de llegar a un conocimiento profundo de esta “institución total”. Las estrategias rehabilitadoras del director-psicólogo se confrontaban con las prácticas corruptas del personal, los custodios, el aparato judicial y un largo etcétera. Éramos muy voluntaristas y excesivamente ingenuos. La experiencia no duró más de 18 meses y fue desmantelada por un conjunto de intereses creados, “afectados” por Raúl, el director, quien era muy entusiasta, pero sin posibilidades de enfrentarse exitosamente con gente tan poderosa. De la misma clase y estilo que denunciara valientemente don Agustín.

SÍNTESIS DE LA EXPERIENCIA ROSARINA

Un balance de la situación fue que lo que había estado haciendo era aplicar los marcos conceptuales de la antropología a cuestiones urbanas, no era nada novedoso, aunque muy poco trabajado en ese entonces en Argentina.

Había reencontrado una veta conceptual que fuera iniciada por el matrimonio de antropólogos Lynn quienes habían estudiado la situación

de los desocupados y afectados por la Gran Crisis de 1929 en los Estados Unidos, también y muy influidos por la escuela de Cultura y Personalidad; los “culturalistas”, en la jerga antropológica y psicoanalítica. Leía con avidez los trabajos de Margaret Mead, George Mead, Abraham Kardiner [1945], Melville Herskovits [1992] y el relativismo cultural, Ralph Linton [1965] y sus conceptos de personalidad básica, de estatus y de clase. Sin dejar de mencionar el impacto de la teoría de campo de Kurt Lewin, los trabajos de Sigmund Freud y Clara Thompson, entre otros. Me fueron muy útiles los planteamientos de Robert Merton [1949] y el estructural funcionalismo y las “teorías de alcance medio”. En el ámbito local, la compilación de Leopoldo Bartolomé [1974] me mostraría que no estaba lejos de lo que Bantom [1980] y Wolf llamaban antropología en sociedades complejas y los trabajos de José Bleger [2003], sintetizados en Psicología de la conducta. Había construido también una epistemología muy influida por Frattoni, mi profesor de esa materia, Adolfo P. Carpio [2015] y la antropología filosófica desarrollada en las clases de Rubén Vasconi [1993]. No puedo dejar de mencionar los aportes a la antropología desde el materialismo histórico de Maurice Godelier que leíamos con avidez y tuve ocasión de conocer personalmente en Perú, y quien redactara el prólogo del libro de John Murra [1975].

Llegué a la conclusión de que era un antropólogo muy ecléctico y con una perspectiva interdisciplinaria que mezclaba la historia [Braudel 1953, 1980], la demografía histórica, métodos cuantitativos y cualitativos, la psicología social y la lingüística o más precisamente la semiología de Roland Barthes [1999]. Hubo más autores que influyeron notablemente, Vance Packard, un sociólogo que trabajaba como antropólogo, *Los buscadores de prestigio, las formas ocultas de la propaganda; La élite del poder* de Wright Mills [1978] y Ariel Dorfman y Armand Mattelart, *Para Leer al Pato Donald*. A diferencia de mis colegas más veteranos, nunca había pasado por los grupos indígenas de Argentina.

MI EXPERIENCIA EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Una de mis experiencias académicas iniciales fue participar del xxxvii Congreso Internacional de Americanistas en Mar de la Plata, Argentina, el mismo se hizo entre el Golpe de Estado de Onganía y La noche de los bastones largos. Inaugurado por Houssay, premio nobel argentino, y lo que era pensado como una gran fiesta de las ciencias sobre América fue, de alguna manera, el marco de las preocupaciones sobre la injerencia del poder político-militar en las universidades y el trabajo científico. Allí había conocido a dos

sanjuaninos, el profesor Mariano Gambier, director del Museo Arqueológico y a su asistente de investigación, Carlos Borcosque. La amistad se estrecharía, pues Carlos, en el marco del Primer Congreso de Arqueología en Rosario, vino como curador de la muestra del museo de San Juan y tenía que estar como dos meses en la ciudad, los viáticos que le habían dado eran insuficientes, como era habitual en las instituciones académicas, y me honró aceptando mi hospitalidad; ahora el dinero del que disponía sólo necesitaba aplicarlo a su alimentación. Hicimos una larga amistad que se prolonga a nuestros días y me invitó en varias ocasiones a participar en San Juan de eventos académicos.

Un día, a inicios de marzo de 1974 me llamó muy entusiasmado, porque el profesor de Antropología cultural en la carrera de Sociología de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) se había ido a Salta pues le habían ofrecido un tiempo completo, en San Juan tenía una semidedicación; me ofrecerían un contrato por un año, susceptible de ser renovado hasta que se sustanciara el concurso. El director de la carrera, Rafael Olivera, estaba preocupado pues necesitaba un antropólogo que tuviera el perfil de trabajo interdisciplinario con sociólogos en contextos urbanos y no le interesaban tanto los graduados de La Plata y Buenos Aires, quienes tenían un perfil étnico, además de estar dispuesto a mudarse a San Juan, en un plazo de menos de un mes que comenzaban las clases. Carlos le explicó que tenía el hombre para ese puesto. Al día siguiente estaba montado en un autobús que haría la travesía de 15 horas que separaba Rosario de San Juan.

La carrera de Sociología estaba dentro de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y la UNSJ no tenía carrera de Antropología, aunque contaba con un museo arqueológico dirigido por Gambier, quien tenía “pánico académico” a las fuertes camarillas antropológicas de La Plata y del Museo Etnográfico de Buenos Aires.

Ser de Rosario, un grupo de antropólogos y arqueólogos menos fuerte, se convertía en una ventaja relativa para que no pusiera obstáculos en mi contratación. Gambier había sido secretario general de la Universidad y tenía un fuerte poder institucional. En este proceso también me tocó experimentar los sentimientos de envidia de colegas y antiguos compañeros de la Universidad de Rosario, “indignados” de “por qué a mí y no a ellos”. Son situaciones en que uno detecta a los amigos y a los oportunistas.

Mi entrevista con el sociólogo Olivera fue muy interesante, sabía perfectamente lo que quería, tenía un proyecto académico y muy claro el panorama. Me explicó que ese semestre impartiría una sociología especial y en el semestre siguiente antropología sociocultural para las carreras de Sociología y Trabajo Social. Quería que impartiera un curso de estructuralismo

y lingüística, le dije que me parecía una excelente idea y que prepararía el curso. Regresé a Rosario y fui a entrevistar a un lingüista, amigo, Alberto Lagunas, me dijo que era sencillísimo y yo estaba “sanamente” preocupado. Muy didáctico me pidió que trajera dinero y fuéramos a la mejor librería de la ciudad; arrojó 35 libros al carrito y nos fuimos a mi casa, allí ordenó, me explicó y me dijo que nos reuníamos al día siguiente para revisar el programa que debía redactar. Regresé a San Juan y afortunadamente hubo una huelga que me dio cuatro semanas para leer todo el material de arranque de dicho curso. El curso fue un éxito.

El contrato era de profesor-investigador, así que desarrollé una investigación sobre mitos y relatos populares; apliqué una estrategia para los trabajos prácticos donde trataba de que los estudiantes hicieran conciencia de su proceso de endoculturación, para que asumieran en forma crítica sus valores e ideologías. Evidentemente influido por la escuela de cultura y personalidad, además de Dorfman y Matellart y los semiólogos franceses (Barthes), los pusimos a elaborar historias de vida y debían preparar un análisis de alguna literatura popular en boga, les planteamos que leyeran a Corín Tellado y lo discutíamos en los trabajos prácticos. Hablo en plural, pues incorporé a un excelente asistente de investigación, el sociólogo Beto Asencio, quien años más tarde apareció brutalmente “suicidado”, como decía Agustín; hay ciertos tipos de casos que nunca se quieren resolver. Hoy le llamaría un “crimen de odio”.

La cuestión nacional se había complicado notablemente, el general Lanusse había tenido que retirarse del gobierno, legalizar al peronismo y devolverle al general Juan Domingo Perón todos sus grados militares, incluido el “secuestrado” cuerpo de su segunda esposa, Evita. Perón puso de candidato a la presidencia a quien fuera su Delegado personal, el odontólogo Héctor Cámpora, quien arrasó en las elecciones. Era un misterio qué pensaba Cámpora, pero apenas asumió (1973), se supo; respaldó a los sectores vinculados con los Montoneros y la “izquierda” peronista. La derecha y ultraderecha, vinculada a sectores similares de la Iglesia católica, recibieron pocos espacios en el poder. La “primavera” duró pocos meses, Perón retornó al país el 20 de junio de 1973 y no pudo aterrizar en el Aeropuerto civil de Ezeiza, en el camino de llegada, donde se habían juntado alrededor de dos millones de personas; grupos paramilitares de la ultraderecha masacraron a quienes trataban de copar la “cabeza” de la marcha vinculados con los montoneros y sectores de la “izquierda peronista”. Se habló de alrededor de 100 muertos, algunos a balazos y otros a golpes. Pude entrevistar a testigos de este acontecimiento funesto para la democracia en Argentina.

Cámpora fue obligado a renunciar y se llamó a elecciones, se afianzó la ultraderecha peronista con la fórmula Perón-Perón, su tercera esposa Isabel Martínez de Perón quedaba de Vice-presidenta. Perón trató de dismantlar a los sectores contestatarios, pero no le fue nada sencillo, falleció el lunes 1 de julio de 1974, "Isabelita" asumió la presidencia y se convirtió en un títere de la ultraderecha. En Educación entró Oscar Ivanissevich, un exponente de la derecha peronista, quien dio órdenes de depurar a las universidades tanto de la izquierda en general, como de los sectores progresistas del peronismo.

San Juan no fue la excepción y en marzo del 1975 fui convocado por un sociólogo exponente de la derecha quién había sustituido a Olivera, allí me informó que no sería renovado mi contrato y me pedía que le entregara una carta, renunciando a la renovación del mismo; a cambio, no sería incluido en una "lista negra". Le contesté con firmeza que no le daría esa carta y que él asumiera también la responsabilidad política de discriminar a un profesor por razones ideológicas, violando el artículo 16 de la Constitución donde se dice en forma expresa que "todos los ciudadanos somos iguales ante la ley y que sólo se debe tener en cuenta la idoneidad (para su empleo)". Me miró como si viera un marciano y se lamentó de "que no estuviera dispuesto a colaborar", le respondí que para actuar de represor al "menos se manchara las manos".

Viendo las cosas años después, mi conclusión es que la situación estaba muy descompuesta, más, en sentido estricto y que mis propios análisis eran ingenuos. Por ejemplo, el 12 de julio de 1976 fue secuestrado Rafael Olivera y al día siguiente su esposa, Nora Rodríguez Jurado, desaparecieron al igual que varios de mis alumnos en diversos momentos. El padre de Rafael, un general de división retirado luchó por sus hijos desaparecidos sin ningún éxito. "Cuando demos el Golpe, no habrá pariente que valga" advirtió el general Albano Harguindeguy a una de sus sobrinas. Tomé conciencia de la situación cuando Laura me contó ese diálogo con su tío (1975), además recordé lo que me había dicho Ovide Menin (1927-2015), un pedagogo eminente que se había regresado de Chile pocos meses antes del Golpe de Pinochet (1973), "si un investigador social no está en condiciones de evaluar la realidad y garantizar su propia seguridad, es un inepto". Por si quedaba alguna duda sobre el programa del Proceso de Reconstrucción Nacional, nombre dado a la dictadura militar instalada en 1976, está sintetizado en la frase del general Ibérica Saint Jean, gobernador militar de la provincia de Buenos Aires: "Primero mataremos a todos los subversivos, luego mataremos a sus colaboradores, después a sus simpatizantes, enseguida a aquellos que permanecen

indiferentes y, finalmente, mataremos a los tímidos” [*Internacional Herald Tribune* París, del 26 de mayo de 1977, París].

Debo reconocer que se le sumó el asesinato de Felipe Rodríguez Araya y Luis Lescano, lo cual ponía en riesgo a todos los que habíamos estado en el “entorno” de Agustín. A mediados de octubre de 1975, decidí que debía irme de Argentina, consulté con mi padre, quien me dijo que era lo mejor, le pregunté si no quería irse también y me respondió “yo a los sesenta años, ya estoy amortizado, por eso me quedo, vos sos joven y tenés muchas cosas que hacer”. Profesor universitario y presidente del Colegio de Odontólogos, fundador de la Asociación Gremial de Odontólogos de Rosario y militante pro derechos humanos, un hombre de izquierda, firmó cuanto documento de protesta pudo; dos bombas en la farmacia de mi madre y un saqueo de su consultorio, “seguro que participó un odontólogo militar, pues se llevaron todas las fresas con punta de diamante y me dejaron sólo el material ya obsoleto”, afirmaba. Un vecino heroico siguió cautelosamente a los saqueadores y los vio entrar a un edificio de la Policía, fue un grupo paramilitar.

Nacido en Corrientes (1916) mi padre nunca le tuvo miedo a la muerte y nos había dado instrucciones de que si lo asesinaban, su cortejo fúnebre atravesara toda la ciudad para dar un ejemplo a la sociedad. Falleció de muerte natural en 1992, el mismo año que mi madre, quien temblaba cada vez que el viento golpeaba una puerta. Las instrucciones de mi madre eran más sencillas “que la enterraran en el cementerio judío para que todos los que pasaran frente a su tumba vieran que se podía casar con un *goie* (no judío) y seguir siendo judía en el intento”; así fue.

LA ETAPA ANDINA

Decidí irme al Perú a profundizar mis conocimientos antropológicos, mi opinión era que si bien no había participado activamente del conflicto, lo que estaba sucediendo y sucedería más tarde era una profunda derrota para las fuerzas democráticas, sin compartir los errores, pero el asunto era algo más de conjunto. Hice algunos contactos y el 22 de febrero de 1976 llegaba al Aeropuerto Jorge Chávez de Lima. Había un mundillo de exiliados, refugiados, migrantes económicos y personas que habían tenido que salir de Argentina, Uruguay y Paraguay y que se habían ido a Perú ante el deterioro de la situación en el Cono Sur.

Un amigo peruano que estudiaba en San Juan me había contactado con el ingeniero Cesar Solís, en esos momentos director del proyecto Complejo Pesquero del Centro, en el Ministerio de Pesca, muy solidario; él también

había pasado momentos amargos por su exilio siendo militante aprista, me recomendó para entrar en una consultora, Corporación de Racionalización y Consultoría (CRC) y que colaborara en el estudio de factibilidad del proyecto que dirigía; me contrataron y trabajé allí poco más de un año. Conocí los sistemas formales e informales de comercialización del pescado y productos marinos en la ciudad de Lima, la principal fuente de proteínas de origen animal del Perú, la investigación incluía también el estudio de comercialización en los puertos y caletas del Departamento de Lima, una experiencia interesantísima. Un trabajo interdisciplinario con economistas, sociólogos e ingenieros pesqueros.

Luego me incorporé a otro proyecto “Desarrollo de Centrales de Servicios Educativos para los Núcleos Educativos Comunales (NECS)”, también en la misma consultora. Allí me tocó desarrollar el subprograma de la ciudad de Trujillo [Masferrer 1977]. Debía analizar la ciudad, su situación económica, social, cultural y su historia, para hacer la propuesta. Esta experiencia me permitió reforzar mi formación como antropólogo urbano y aplicado. El trabajo sobre los NECS me puso en contacto con educadores y planificadores de la educación, tuve oportunidad de colaborar con los responsables de la Reforma Educativa que impulsara Salazar Bondy. El NECS de Trujillo prácticamente fue el único que se aplicó y consiguió un financiamiento internacional para su concreción.

Mi trabajo en San Juan con los sociólogos me daría elementos sólidos para enfrentar el desafío. Durante mi estancia en Trujillo conocí a Bertha León, con quien me casaría y seguimos casados. Gracias a mi trabajo en CRC pude conocer aspectos del Perú profundo en sus contextos urbanos, tuve oportunidad de “guiar” a mi esposa, nacida en Lima, por barrios donde nunca había ido como Tacora y La Parada.

DE ANTROPÓLOGO APLICADO A ACADÉMICO

Comencé mi relación con el mundo académico de Lima; una educadora de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) me escuchó y me indicó que contactara a Luis (Lucho) Millones, y él me sugirió que siguiera con mi experiencia en Archivos Eclesiásticos, me presentó en el Archivo Histórico del Arzobispado de Lima y propuso que trabajara el Fondo de Idolatrías, los juicios desarrollados contra indígenas por mantener sus prácticas religiosas anteriores al cristianismo colonial. Fue una experiencia muy enriquecedora pues además mejoré mis conocimientos paleográficos.

Luis Millones era un excelente anfitrión y muy generosamente me abrió su casa, sede de reuniones informales, por donde pasaban muchos

historiadores y antropólogos extranjeros, habitualmente norteamericanos. Se hablaba de un montón de cosas y llegué a la conclusión, que me faltaba mucho y que tenía que profundizar en un posgrado. Lucho me explicó que en unos meses salía la convocatoria para un programa de reentrenamiento de graduados, que tenía la forma de un *Diplôme d' Études Approfondies* (DEA) europeo y que duraba un año y podía aspirar a una beca, el programa lo dirigía junto con Manuel Marzal, quien era además de antropólogo sacerdote jesuita y una de las mayores autoridades en antropología de las religiones, asesor del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de los programas en regiones indígenas de los jesuitas; de esto último todos lo "sabíamos" pero él nunca lo mencionaba.

El DEA tenía un formato flexible, con una cantidad de créditos (cinco cursos por semestre) y se estructuraba con base en el perfil del postulante. En definitiva, implicó un reciclamiento conceptual pues me sumergí en lo que se llama el Mundo Andino, una antropología que no diferencia entre historia, etnohistoria y antropología social y que está centrada en el sujeto-objeto de estudio, marcando un cierto eclecticismo académico pues los profesores aportaban desde su propio marco teórico y académico de formación y fue así como tuve oportunidad de aprender parentesco andino con un discípulo de Evans-Pritchard (Fuenzalida), organización social con un doctorante de Mary Douglas (Juan Ossio), estructuralismo y sistemas simbólicos con un discípulo de Lévi-Strauss (Ortiz Rescaniere), antropología urbana con Millones, etnohistoria y antropología de las religiones con Manuel Marzal, etnohistoria andina con Franklin Paese, con lo cual pude sumergirme en los planteos de la Escuela de Cornell, cuyo mayor exponente era John Murra y otros expertos que sería largo enumerar. También me tocó interactuar con gente interesantísima como César Fonseca, Ramiro Matos, María Rostorowski y F. Silva Santiesteban, por citar algunos. En términos de mi formación, me considero un antropólogo andino con fines conceptuales y metodológicos.

Además del programa de antropología e historia de la PUCP, Millones me propuso que diera clases en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, allí pude convivir con un excelente grupo de antropólogos, menos eclécticos que los de la Católica e influidos por el marxismo, aunque terminaban en una mezcla metodológica, una práctica muy tradicional malinowskiana, un discurso marxista y una estrategia analítica muy a la de la antropología británica (estructural-funcionalismo). Me pidieron que diera Teoría antropológica y Teoría del Estado. Los estudiantes estaban hartos del marxismo y querían que alguien les diera clases de antropología (más tradicional).

Estructuré una introducción a las escuelas antropológicas europeas (inglesa y francesa) y las corrientes norteamericanas. Para Teoría del Estado trabajé fundamentalmente con los aportes de Lawrence Krader [1972], un antropólogo marxista de la Escuela de Manchester, quien hace una aplicación del materialismo histórico al surgimiento de los diferentes Estados históricamente hablando, agregando los planteamientos de Godelier sobre el Estado y los modos de producción, inclinado más a los *Manuscritos* de Marx, que a *El Estado y la Revolución* de Lenin. Le agregaba la discusión de los arqueólogos sobre el surgimiento del Estado, como Flannery [1975] para citar uno de ellos. Para los estudiantes fue muy atractivo el enfoque y nos permitió dejar claro que el Estado existía antes de la configuración del sistema capitalista.

Les gustó el enfoque a los alumnos y en lo personal fue muy interesante la polémica, muy enmarcada en los aires académicos de la época, que hacían énfasis en el marxismo de cátedra. Conseguí sobrevivir al escrutinio de la ultraizquierda académica, que venía a monitorear mis clases con ciertos aires entre inquisitoriales y estalinistas. Con el riesgo, siempre latente, de que me declararan “enemigo del pueblo” y no pudiera terminar el curso.

En la Universidad Católica decidí profundizar mi investigación sobre Recuay, una localidad enclavada en el Callejón de Huaylas, tenía bastante información recolectada en el Archivo Arzobispal y en el Archivo General de la Nación. Mi proyecto era realizar, en mi tesis de maestría, un estudio de cambios y continuidades usando los criterios de larga y larguísima duración de Braudel y articulándolo con los desarrollos conceptuales de la antropología andina, aplicando los conceptos de John Murra de “verticalidad andina” [1975] y de Tom Zuidema sobre organización social [1989]. Logré publicar varios avances de investigación, los más sugerentes fueron “Cofradía y sociedad. Recuay y Huaraz en el siglo xvii” [1978] y “Criterios de organización andina. Recuay Siglo xvii” [1984].

EL CONTEXTO PERUANO

A principios de los años 60 del siglo pasado, se desarrollaron guerrillas de inspiración cubana que habían sido derrotadas por el ejército peruano, que supo responder a los errores “foquistas”, pero los militares crearon un *think tank* propio en el Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) donde discutieron lo sucedido y llegaron a conclusiones sorprendentes, que las causas de los movimientos armados eran legítimas y resultado de la situación *feudaloide* que imperaban en la sociedad peruana particularmente en las zonas rurales y urbanas marginales. El 3 de octubre de 1968, los militares derrocaron al presidente Belaunde Terry y asumió el poder el general Juan Velasco

Alvarado, presidente del Estado Mayor Conjunto y rápidamente se diferenciaron de los golpes de Estado tradicionales en América Latina. Velasco sería uno de los primeros casos de “mesianismo militar” o *bonapartismo*, dirían otros politólogos.

Nacionalismo del petróleo y las grandes empresas estratégicas (minería y acero), muchas de ellas en manos de multinacionales de origen estadounidense, esto fue una reforma agraria profunda, que implicó la liquidación de las haciendas donde trabajaban los campesinos en condiciones de servidumbre, obligando a la oligarquía a transformarse en una burguesía industrial. Se incrementó de los derechos laborales y el desarrollo de empresas mixtas entre trabajadores e industriales, la reforma educativa, destinada a modernizar la educación de acuerdo con nuevos requerimientos de la época, que fueron premiados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). También se impulsó el desarrollo de la industria nacional mediante una estrategia de sustitución de importaciones. Desarrollando estrategias de muy novedosas como la Comunidad Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES).

La Iglesia católica estaba aplicando las Conclusiones del Concilio Vaticano II y un sector importante de la misma se plegó a la propuesta revolucionaria. Aceptó la expropiación de las haciendas que tenía y el cardenal Landázuri Ricketts apoyó con un discreto entusiasmo a los militares. Más contundente fue el obispo auxiliar, el jesuita Luis Bambarén Gastelumendi, quien se consagró como el “obispo de los pueblos jóvenes” (Barriadas populares). De alguna manera la Pontificia Universidad Católica del Perú que estaba dirigida por los jesuitas se involucró en el apoyo a las causas populares, sin perder cierto carácter elitista. Los jesuitas crearon la Universidad del Pacífico, más orientada a formar ejecutivos empresariales y luego se alejarían (sin irse nunca) del control de la “Católica de Lima” y crearían la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Bambarén, designado obispo de Chimbote, terminaría siendo cardenal.

El gobierno de Velasco impulsó posiciones muy relacionadas con el Movimiento de los No Alineados y estableció relaciones con Cuba y el Bloque Socialista, además de posicionarse en términos geopolíticos e iniciar una presión significativa sobre Chile, con quien había una rivalidad centenaria por la catastrófica Guerra del Pacífico, donde Bolivia perdió la salida al mar y Perú sufrió la destrucción de la economía costera y la pérdida de amplios territorios.

Para terminar de espantar al bloque de países occidentales, compró armamento a la Unión Soviética, ante la negativa de los Estados Unidos de darle pertrechos que lo equipararían militarmente a Chile, quien después

del Golpe del 11 de septiembre en que se derrocó a Allende estaba firmemente dentro de la órbita americana.

La situación política en Perú se iba complicando, este país dependiente siempre ha estado y está, aún ahora, muy subordinado a la situación de los mercados internacionales, particularmente de carácter primario. En esos tiempos estaba muy relacionada con la pesca de anchoveta, un pequeño pez que se pescaba en forma masiva para convertirlo en harina de pescado y era un insumo en los alimentos "balanceados" que se daban de comer en los establos al ganado, criado en esas condiciones, y a los pollos y aves de corral; era la fuente de proteína necesaria para el sistema de alimentación animal. Un cambio en las condiciones ecológicas movió sus inmensos cardúmenes a escalas donde la pesca era imposible. Las necesidades de explotación del recurso llevaron a expoliar el sistema marino y esto produjo una crisis en la alimentación de los peruanos y en la economía del país. Esto tendría repercusiones políticas insospechadas.

La situación era preocupante para los grupos tradicionales de poder y el 5 de febrero de 1975, organizaron una extraña huelga policial que terminó en saqueos y el general Morales Bermúdez dio un golpe de Estado el 29 de agosto de 1975. Se inició el desmantelamiento de la Revolución Peruana, la vuelta al redil de la dependencia y con ello la articulación discreta, pero concreta del Perú a los proyectos de las dictaduras del Cono Sur, la fatídica Operación Cóndor. Si bien Perú no estuvo en la Reunión de 1975, después del derrocamiento de Velasco se incorporó discretamente al proceso de desaparición de los exiliados en su territorio. El 17 de enero de 2017 el general Morales Bermúdez fue condenado a cadena perpetua (en ausencia) en Italia por la desaparición y asesinato de 27 ciudadanos italianos que vivían en América Latina, "un informe de la CIA, en el que se basó la acusación en el caso del fiscal italiano Giancarlo Capaldo, precisa que Perú y Ecuador se convirtieron en miembros de este plan a finales de los años setenta, años en los que Francisco Morales Bermúdez fue presidente de facto".²

En septiembre de 1977, iniciando mi segundo semestre de la maestría en Antropología de la RUCP tuve que salir de Perú hacia Panamá.

² <<http://rpp.pe/mundolatino/america/que-fue-la-operacion-condor-noticia-733384>>.

LA VERSIÓN LATINOAMERICANA DEL ANTROPÓLOGO INOCENTE

Llegué a ciudad de Panamá y busqué a un viejo amigo panameño que había estudiado psicología en Rosario. Había una pequeña colonia de panameños que se reunían para homenajear a su bandera todos los años, había asistido un par de veces al homenaje en la Sala de las Banderas del Monumento a la Bandera. Busqué al Dr. Jorge Cisneros y descubrí que mi amigo era el director de asuntos estudiantiles de la Universidad de Panamá, muy solidario me presentó en el Instituto Centroamericano de Administración y Supervisión de la Enseñanza (ICASE) para que vieran si necesitaban algún experto con mi perfil.

El responsable de la OEA en el programa, el doctor Luis Roggi, me dijo que probablemente requerían a alguien y el trabajo consistía en revisar un informe de un proyecto de la península de Nicoya en Costa Rica, que había sido rechazado por las autoridades educativas de ese país. Me puse de lleno a revisar censos y otra información de Costa Rica, entrevisté a dos estudiantes “ticos” que estaban haciendo allí una maestría y que me dieron información muy valiosa. Finalmente reescribí el informe, encontré el problema que eran unos errores de principiante, que implicaban fundamentalmente errores en la lectura de datos censales. Los expertos del Ministerio de Educación de Costa Rica aprobaron el nuevo informe y a mí me “corrieron” del ICASE. Quienes habían cometido los “errores de principiante” eran los responsables del área de ciencias sociales de la institución y no querían saber nada con un “aguafiestas” de ese tamaño y para demás datos, argentino, al igual que Roggi a quien detestaban. Conocí en carne propia aquel lema de la burocracia de la “ineficacia operativa”.

Consideré agotada la etapa panameña y me pareció más sensato irme a México, donde mi amiga y colega Laura Collin me había escrito sugiriéndome que fuera allí y que había posibilidades de trabajo.

LA LLEGADA A MÉXICO EN OCTUBRE DE 1978

En México nos instalamos con Bertha en la casa de Laura y fui a buscar a Enrique Mayer, quien había sido profesor en la carrera de antropología de la PUCP, pero con quién no había tenido oportunidad de tomar clases, pues precisamente se había ido a México, como Jefe de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano (III), un organismo especializado de la OEA. Laura, por su parte, me presentó a Félix Báez-Jorge, el subdirector de antropología social y a José Velasco Toro, jefe del área de antropología, todos trabajaban en el Instituto Nacional Indigenista (INI). A

Félix le pareció muy interesante mi formación como antropólogo con un perfil etnológico y con experiencia en cuestiones educativas, resultado de mi formación peruana, pues según él, los antropólogos mexicanos estaban demasiado ideologizados. A Enrique Mayer le interesaba mi entrenamiento en cuestiones cuantitativas, pues debía procesar una encuesta sobre población indígena americana. El asunto es que con diferencias de horas, el 4 de enero de 1979 conseguí dos trabajos, en el INI, para investigar el impacto de la castellanización sobre los niños totonacos, y en el Instituto Indigenista Interamericano un contrato por obra para sistematizar la encuesta de carácter continental que habían aplicado. Afortunadamente en el III simplemente tenía que entregar el documento final [Mayer y Masferrer 1979].

EN EL MUNDO TOTONACO Y LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

El 7 de enero de 1979 estaba presentando mi oficio de comisión en el Centro Coordinador Indigenista Nahuá-Totonaco de Zacapoaxtla para ir a la comunidad de Nanacatlán. Por fin podía comenzar un trabajo de campo sistemático en el mundo indígena, pues mis investigaciones en Perú habían sido sobre fuentes etnohistóricas en Recuay o con poblaciones urbanas, aunque migrantes indígenas en varios casos. Estuve prácticamente seis meses ininterrumpidos en el campo. Iba acompañado de mi esposa, quien si bien no es antropóloga fue de gran ayuda para entrevistar a las mujeres, además de brindar una imagen de seriedad personal y familiar. Sólo volvía pocos días para recoger viáticos y entregar informes.

La temática que interesaba al INI fue el impacto de la castellanización, lo cual me permitía, a la vez que obligaba, a investigar aspectos profundos de la cultura, sistemas simbólicos, organización social y poder, sin dejar de lado cuestiones económicas y sociales. Fue una experiencia muy enriquecedora; también aprendí que las instituciones indigenistas estaban íntimamente relacionadas con lo político, en el mejor y el peor sentido del término.

Terminado el proyecto, el personal que había participado del mismo fue invitado a incorporarse a la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública (SEP). No acepté esa oferta y preferí dedicarme a la docencia universitaria e iniciar una maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana (UIA). La misma donde había estudiado Manuel Marzal. Allí estaba el legendario Ángel Palerm Vich. Los dos semestres de clases que tuve con él fueron muy importantes en mi formación, al igual que los cursos de Antropología Política con Roberto Varela, de Campesinado con Abraham Izaievich y de Antropología Urbana con Robert V. Kemper.

En las investigaciones de la Sierra Norte de Puebla fue decisiva mi asociación con Miguel Ángel Martínez Alfaro, un etnobotánico con formación de antropólogo, investigador del Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), quien llegaría a ser director del Jardín Botánico. Con Miguel Ángel desarrollamos un excelente Proyecto Multidisciplinario Naturaleza, Cultura y Sociedad en la Sierra Norte de Puebla, para el cual recibimos un importante financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). El proyecto se extendió entre 1985 y 1990.

La tesis de la UIA sería *Cambio y continuidad entre los Totonacos de la Sierra*, publicada por el gobierno del estado de Veracruz y luego se reeditaría con algunas modificaciones, *Los Dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla* [2009b]. Mis investigaciones en la Sierra tendrían un cierre con la edición de *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico* [2010] y la *Etnografía del estado de Puebla* [2003], aunque esto no implicó que no siguiera estudiando a los totonacos de la Sierra, seguí colaborando en la organización de los congresos internacionales de investigaciones sobre el mundo totonaco. Estoy desarrollando una investigación etnohistórica y tuve el honor de ser invitado por varias organizaciones totonacas para ser perito de parte ante proyectos hidroeléctricos que destruirían su cultura y representan una agresión a este pueblo.

LA DOCENCIA UNIVERSITARIA EN MÉXICO

Estuve dos semestres (1979-1980) en la carrera de antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) donde pude hacer trabajo de campo con mis estudiantes; además de impartir materias conceptuales, fue un excelente complemento de mi trabajo con los totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

En abril de 1980 gané un concurso de oposición en la ENAH del INAH, en teoría antropológica y mi proyecto de investigación fue sobre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Para mí fue muy emocionante, pues gran parte de mi formación en Argentina y parcialmente en Perú había sido con libros de autores graduados de la ENAH.

Simultáneamente, en el Instituto Indigenista Interamericano habían quedado muy impresionados con mi investigación sobre población indígena americana y me encargaron la redacción de un Índice Analítico [1981] de todas sus publicaciones periódicas (*América Indígena*, *Boletín Indigenista*, *Anuarios Indigenistas* y *Noticias Indígenas*) entre 1940 y 1980. Estuve dos años leyendo más de 1 500 artículos y 2 000 notas periodísticas sobre antropología,

historia e indigenismo americano. Tenía que leer cada artículo y extraer del mismo las palabras claves, lo cual implicó elaborar un vocabulario controlado. Ese trabajo me dio un panorama general de la cuestión indígena en el ámbito continental impresionante, a la vez que el desarrollo de un vasto conocimiento conceptual y de las investigaciones que se hacían. También y en vista de que Enrique Mayer se fue contratado a la Universidad de Illinois, me propusieron que ayudara a la edición de la revista *América Indígena*. A su vez y teniendo en cuenta mi experiencia en materia educativa, tuve oportunidad de participar, colaborar y organizar varias reuniones internacionales con especialistas mexicanos y de otros países. Allí aprendí a organizar eventos internacionales. En 1985, el director Oscar Arce Quintanilla me pidió que lo apoyara en la redacción de su informe de 12 años de trabajo, con lo cual él y yo nos despedimos del Instituto Indigenista Interamericano. Para mí era más importante trabajar en el proyecto multidisciplinario, aunque disminuyeran mis ingresos, pues el CONACYT había cambiado su política de gastos y tomaba nuestro sueldo como contraparte institucional, sólo teníamos recursos para ir al campo. Hay momentos en que se deben tomar decisiones.

La ENAH estaba en esos momentos en una situación de transición institucional, hartos del marxismo de cátedra y cansados de esperar una revolución que no llegaba, por lo que decidieron dedicarse a estudiar “antropología a tiempo completo”, en ese contexto mi estrategia de estudiar los clásicos de la disciplina y desarrollar una antropología desde una perspectiva mexicana y latinoamericana tuvo un gran respaldo y muchos estudiantes se relacionaron con mi proyecto de investigación. Teniendo resultados importantes que se traducían en tesis, actualmente tengo 115 tesis dirigidas y aprobadas. En todas mis investigaciones se hacía gran énfasis en el trabajo de campo, tratando de evitar “los discursos sobre los discursos” que me resultaban francamente agobiantes. Convencido de que era imprescindible la exposición y confrontación constructiva de los resultados de investigación, iniciamos reuniones académicas sobre religión y etnicidad, desde 1982.

Simultáneamente, en 1984 el Consejo Mexicano de Ciencias Sociales (COMECSO), dirigido por Ricardo Pozas Horcasitas, había desarrollado una serie de redes de investigadores sobre distintos temas, uno de ellos fue la de Estado, iglesias y grupos laicos. Ricardo me invitó a colaborar en la Red, que luego se transformaría en Religión, Sociedad y Política, y con las que llevamos 32 congresos nacionales. Los simposios sobre religión y etnicidad, servirían como base para la fundación de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones en 1990 y lleva organizados 18 congresos. Nos relacionamos con la Asociación Internacional de Historia de las

Religiones y organizamos, en 1995, el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones.

SE CONSOLIDA UNA PROPUESTA METODOLÓGICA EN ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Mi propuesta metodológica en antropología de las religiones y los planteamientos en materia de la relación entre religión, política y sociedad son, en cierta forma, una síntesis de mi formación profesional, mi experiencia personal y política, mi formación académica y las investigaciones realizadas en mi trabajo profesional y académico que describí muy sintéticamente a lo largo de este ensayo, tanto personal como en equipo, que incluye cuestiones cualitativas y cuantitativas.

El 31 de mayo del 2000 aprobé mi tesis de doctorado que se publicaría con modificaciones como libro en la UNAM, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* [2004]. Agradezco a muchos colegas los comentarios y aportes recibidos, por razones de espacio, sólo mencionaré a mi primera directora de tesis Marie-Odille Marion Singer de la ENAH y Marion Aubrée de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, quien ante el fallecimiento de Marie-Odille me apoyó con toda generosidad.

La tesis cuestiona una serie de estereotipos que se han instalado en las ciencias sociales de las religiones europeas y que son seguidas con gran devoción por algunos especialistas latinoamericanos. El concepto de campo lo tomo de Kurt Lewin [(1951) 1988] quien lo formulara en 1938 y fue retomado por la escuela británica de antropología (Turner), realmente no le encuentro diferencia con lo que Pierre Bordieu llama campo [Fernández y Puente 2009], aunque por razones mínimas de rigurosidad y temporalidad tendría que citar a Lewin. De la misma manera el concepto de *habitus* [Varela 2005] tiene una impresionante similitud con lo descrito por Tomás de Aquino y los conceptos de la escuela de cultura y personalidad: carácter nacional, personalidad básica, de *estatus* y de clase, que fueran enunciados entre los años 30 y 40 del siglo pasado [Linton 1965; Masferrer 2013-2014]. Con mis mejores respetos a los colegas, si un intelectual latinoamericano tuviera esas omisiones, no lo bajarían de deshonesto y plagiarario; si es un francés, podría ser sublime para ellos.

Mi propuesta metodológica en antropología de las religiones es en cierta forma una síntesis de mi formación profesional, mi experiencia personal y política y mi formación académica en el mundo andino y mis experiencias interdisciplinarias. Elementos claves de la misma son el “punto de vista del creyente”, sistema religioso, campo religioso, *quantum* energético y eficacia

simbólica; propongo una antropología de las religiones desarrollada desde el Sur, con base en los intereses y preocupaciones de México y América Latina, que no descarta los aportes de investigadores de otras latitudes, pero al igual, que ellos, preocupados por resolver “sus grandes problemas”, nosotros debemos definir “nuestros grandes problemas” y tratar de resolverlos.

CONCLUSIÓN NO CONCLUYENTE

Recuerdo un comentario que hizo en un homenaje Gonzalo Aguirre Beltrán. “Muchas veces cuando se hace un homenaje es para que el investigador se retire, yo ya llevo tres y aquí sigo”, terminó de decir entre las carcajadas de los asistentes en un homenaje que le hacían en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), hace como 30 años. Muy satisfecho por una reseña que escribiera sobre su libro *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza* [1983] decía que yo era “el único argentino que entendía lo que escribía, que al menos entendía algo sobre México”. Un claro mensaje a otros colegas con los que estoy compartiendo estas páginas de *Cuicuilco*, no sé si entusiasmarme o preocuparme por el comentario. Así es el gremio antropológico en México y “Aquí nos tocó vivir”, diría Cristina Pacheco.

Ahora estoy terminando la redacción de un libro donde continúo mis aportes en antropología de las religiones y tengo en marcha una investigación sobre la reestructuración y reorganización del Totonacapan durante el siglo XVII. También sigo con mis investigaciones sobre aspectos cuantitativos del campo religioso y cuestiones similares. Estoy orientando tesis en distintos niveles académicos muy interesantes. Mantenemos nuestra estrategia de alta divulgación, impulsamos un diplomado en Antropología e Historia de las Religiones, organizamos un seminario permanente y tratamos de responder a entrevistas de carácter periodístico sobre los temas de nuestra especialidad. Hacemos honor a la misión del INAH: protección, investigación, docencia y divulgación del patrimonio cultural.

Un grupo de académicos de la ENAH nos embarcamos en rescatar el carácter interdisciplinario de la ENAH y fundamos el Posgrado en Ciencias Antropológicas. Estamos trabajando con la primera generación.

Sólo me queda agradecer esta oportunidad y “hasta la próxima”.

REFERENCIAS

Adams, Richard N.

1975 *Energy and structure. A theory of social power.* Texas University Press. Austin.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1983 *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza.* Ediciones de la Casa Chata. CIESAS. México.

Ambrose Warren

1966 La noche de los bastones largos. *The New York Times*. 30 de julio.

Banton, Michael (comp.)

1980 *Antropología social de las sociedades complejas.* Alianza. Madrid.

Barthes, Roland et al.

1999 *Análisis estructural del relato.* 4ª ed. Coyoacán. México.

Bartolomé, Leopoldo J. et al. (comps.)

1974 *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social.* Periferia. Buenos Aires.

Bleger, José

2003 *Psicología de la conducta.* Paidós. México.

Braudel, Fernand

1953 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II.* FCE. México.

1980 *La historia y las ciencias sociales.* Alianza. Madrid.

Carpio, Adolfo P.

2015 *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática.* Paidós. Buenos Aires.

Caudill, William

1966 *El Hospital psiquiátrico como comunidad terapéutica.* Editorial Escuela. Buenos Aires.

Concilio Vaticano II

1966 *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones y legislación posconciliar.* BAC. Madrid.

Duclós, Carlos

2008 Rodríguez Araya y la Patria perdida. Diario *La Capital*, 17 de agosto. Rosario. <<http://www.historiaydoctrinadelaucr.com/2015/06/carlos-duclos-rodri-guez-araya-y-la.html>>.

Evans-Pritchard, E. E.

1977 *Los nuer.* Anagrama. Barcelona.

Fernández Fernández, Jose Manuel y Aníbal Puente Ferreras

2009 La noción de campo en Kurt Lewin y Pierre Bourdieu: un análisis comparativo (The notion of field in Kurt Lewin and Pierre Bourdieu: a comparative

analysis). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 127. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid: 33-53.

Flannery, Kent V.

1975 *La evolución cultural de las civilizaciones*, Antonio Desmonts (trad.). Anagrama. Barcelona.

Geertz, Clifford

1989 *La interpretación de las culturas*. GEDISA. Barcelona.

Giuriati, Paolo y Elio Masferrer Kan (coords.)

1989 *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. Plaza y Valdés Editores. México.

Gutiérrez, Gustavo

1971 *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Centro de Estudios y Publicaciones. Lima.

Herskovits, Melville J.

1992 *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural. (The man and his Work. The Science of Cultural Anthropology)*. FCE. México.

Kardiner, Abram

1945 *El individuo y su sociedad: La psicodinámica de la organización social primitiva*, Adolfo Álvarez Buylla (trad.). FCE. México.

Krader, Lawrence

1972 *La formación del estado*, Jesús Fonperosa Aparicio (trad.). Labor editorial. Barcelona.

Linton, Ralph

1965 *Cultura y personalidad*. FCE. México.

Leach, Edmund

1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Anagrama. Barcelona.

1993 *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*. 5ª ed. Siglo XXI. Madrid.

Lévi-Strauss, Claude

1976 *Antropología estructural*. EUDEBA. Buenos Aires, México.

Lewin, Kurt

1988 (1951) *Teoría de campo en las ciencias sociales*. Paidós. Barcelona.

Lienhardt, Godfrey

1954 Los Chilluk del Alto Nilo, en Daryll, Forde, *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. FCE. México: 213-248.

Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria de 1918

1918 *Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria*. <<http://www.unlp.edu.ar/uploads/docs/manifiesto.pdf>>.

Marzal, Manuel

2002 *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Trotta-PUCP. Madrid-Lima.

Masferrer Kan, Elio

1977 *Estudio de Factibilidad para la organización de Centrales de Servicio Educativos en los Núcleos Educativos Comunales (CESENEC). Informe final*. Tomo II, NEC. San Juan de Trujillo. Corporación de Racionalización y Consultoría. Lima: 11-81.

1978 *Cofradías y sociedad. Recuay y Huaraz en el siglo XVII. Discusión antropológica* III (3). U.N.M. de San Marcos, D.C.H-S. Sección Antropológica. Lima: 45-62.

1980-1981 *América Indígena. Índice General*. Tres volúmenes. Instituto Indigenista Interamericano (III). México.

1984 *Criterios de organización andina. Recuay Siglo XVII. Bulletin de L'Institut Français D'Études Andines*, XIII-(1-2): 47-61.

1998 *Sectas o Iglesias, Nuevos o viejos movimientos religiosos*. Elio Masferrer Kan (comp.). Plaza y Valdés. México.

2004 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. CIIICH-UNAM-Plaza y Valdés. México.

2009a *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires-México.

2009b *Los Dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla*. Fundación Juan Rulfo. México.

2011 *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires-México.

2013-2014 *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria. México.

Masferrer Kan, Elio et al.

2003 *Etnografía del Estado de Puebla*. Tres volúmenes. Secretaría de Cultura del Estado de Puebla. Puebla.

Masferrer Kan, Elio, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.)

2010 *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*. Gobierno del Estado de Puebla-INAH. México.

Mayer, Enrique y Elio Masferrer

1979 *La población indígena de América en 1978. América Indígena xxxix-(2), III*. México: 217-337.

Mellafe, Rolando

1983 *Demografía histórica en América Latina: fuentes y métodos*. Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE). San José.

Merton, Robert K.

1949 *Teoría y estructura sociales*. 3ª ed. FCE. México.

Murra, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Maurice Godelier (pról.). Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Ninchis, Nispa

2000 *Conversaciones con John Murra*. IEP-IAR. Perú.

Ossio A., Juan (comp.)

1973 *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Editorial Ignacio Prado Pastor. Lima.

Pease, Franklin

1978 *Del Tahuantinsuyu a la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Teilhard De Chardin, Pierre

1965 *El fenómeno humano*. Taurus. Madrid.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI. Madrid.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid.

Varela, Roberto

2005 *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Anthropos UAM-I. México-Barcelona.

Vasconi, Rubén

1993 *Perspectivas. Una Introducción a La antropología filosófica*. UNR. Rosario.

Wright Mills, C.

1978 (1956) *La élite del poder*. 8ª ed. FCE. México.

Zuidema, R. Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Fomciencias. Lima.

La antropología y México: lugares para migrar

Néstor García Canclini*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

RESUMEN: *Este trabajo explora la migración de la Argentina a México junto con el pasaje de la filosofía a la antropología. También se ocupa de la reubicación de las culturas indígenas y las artesanías en el mercado capitalista y en la globalización, así como de la producción de las culturas tradicionales a su consumo. Otros tópicos incluyen La antropología de los lectores. Fronteras, migraciones y transnacionalización junto con las Tensiones interculturales. ¿Qué descubrimos al estudiar a los jóvenes sobre la precariedad en el capitalismo?*

PALABRAS CLAVE: *Antropología mexicana, antropología urbana, artesanías, consumo, fronteras, globalización, jóvenes.*

Anthropology and Mexico: Places to migrate.

ABSTRACT: *This paper explores migration from Argentina to Mexico, along with the passage from philosophy to anthropology. Also covered is the promotion of indigenous cultures and crafts in the capitalist market, and the resulting globalization, as is the production of traditional cultures and their consumption. Other topics include the anthropology of readers; borders, migrations and transnationalization, along with intercultural tensions. It also answers the question: What do we discover when studying young people and their thoughts on the precariousness in capitalism?*

KEYWORDS: *Mexican anthropology, urban anthropology, handcrafts, consumption, borders, globalization, young people.*

* dmgc197@hotmail.com

Profesor Distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores de México (CONACYT).

La llegada a la antropología está ligada para mí al exilio en México. Durante mi formación en filosofía, en Argentina y en París, sólo había conocido algunas teorías antropológicas como parte de los debates entre estructuralismo y marxismo y por la necesidad de anclar mis clases de antropología filosófica en trabajos de campo y reflexiones interculturales de unos pocos autores. Tuve relaciones frecuentes con Mario Margulis y la cátedra de Antropología social, que él dirigía en la Universidad de la Plata, entre cuyos ayudantes se hallaba María Eugenia Módena, mi esposa en aquel tiempo y con quien me exilié en México junto con nuestra hija Teresa.

Entré como profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México para dictar Metodología de las Ciencias Sociales a finales de 1976. Pocos meses inicié con alumnos de licenciatura mis primeros trabajos de campo en Michoacán sobre los cambios de las artesanías en su circulación social, o sea, cuando las culturas tradicionales y sus hacedores se confrontan con las ciudades, los turistas y la competencia de los mercados. Acompañé también a mis alumnos en investigaciones de campo a Chiapas, Oaxaca y Veracruz, conocí así vertientes de la cuestión indígena y del mestizaje diferente de las que había estudiado en Michoacán. La ENAH apoyó siempre esas investigaciones, así como mis primeros trabajos en áreas urbanas, especialmente en Tijuana; esa ciudad-bisagra de la tensión entre México y Estados Unidos.

Convertirme en antropólogo, aunque esto lo fui sabiendo poco a poco, fue una manera de hallar los instrumentos para pensar mi reubicación en una sociedad muy diferente a la argentina y encontrar caminos para salir de lo que me incomodaba en el trabajo abstracto de unos cuantos colegas filósofos: suelen olvidar que la práctica viva de la filosofía implica insertarse en saberes que no se llaman filosofía.

Esa migración de país y de disciplina se hizo fluida gracias al contexto versátil, plural de la ENAH, los estimulantes intercambios con investigadores de esa institución (destaco a Eckart Boege, Esteban Krotz, Juan Luis Sariego, Enzo Segre y Augusto Urteaga) y lo que fui aprendiendo, en 1980, de mis alumnos de la maestría de Antropología Social: Raúl Nieto, Eduardo Nivón, María Ana Portal, Ana Rosas Mantecón y Patricia Safa (menciono a los que siguieron trabajando conmigo después de finalizar sus posgrados).

He dicho varias veces que sin estas relaciones intensas con las comunidades indígenas y sus transformaciones, así como con los conflictos en la frontera mexicano-estadounidense, quizá no hubiera llegado a formular mis interpretaciones sobre la hibridación e interculturalidad

como procesos constitutivos de la vida social. Me fue necesario pasar de una sociedad con una historia corta y homogeneizada, como la argentina, a otra con una historia densa y diversa, donde la multiétnicidad ha sido un desafío insoslayable desde el nacimiento de la nación.

UNA INSTITUCIÓN DE EXCELENCIA EN LA PERIFERIA

Algunos de mis estudiantes de la ENAH, incorporados luego a la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), me animaron, en 1990, a participar en un concurso para el diseño del Posgrado en Antropología Social, que coordinaba Roberto Varela. Encontré en el campus de la UAM, situada en ese suburbio gigante que ya era Iztapalapa, nuevos modos de extrañamiento: había que atravesar fábricas, talleres y esos testimonios de la precariedad que son las ilimitadas casas de autoconstrucción, para dar clase a alumnos distintos de los que había conocido en la ENAH, también en los tres años, de 1976 a 1979, en que di clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. A comienzos de los años 90, unos pocos estudiantes de clase media se mezclaban con muchos de familias populares, que vivían en los alrededores de la UAM o en otras periferias. El crecimiento atropellado del entorno urbano se reproducía de otro modo, con fines distintos, a esta comunidad académica peculiar. Había bastante para reflexionar en el contraste entre una planta de profesores de alto nivel y un alumnado de licenciatura con pocos antecedentes de educación superior en la familia, en sectores populares que con esfuerzos arribaban a la universidad.

Las expectativas que tenía cuando ingresé a la UAM eran las de trabajar en equipo y desarrollar en mejores condiciones una carrera académica. Desde la Argentina había intentado formar grupos de investigación, aunque las inhóspitas condiciones políticas y económicas, sobre todo la estrechez financiera de las instituciones universitarias, habían desanimado, una y otra vez, ese objetivo. En la ENAH, los viajes a campo, de los profesores y los grupos de alumnos, a distintas regiones del país, contaban con recursos suficientes: viáticos, una camioneta, algunos fondos para publicar lo que producíamos. Las condiciones parecían aún mejores en la UAM, con un crecimiento sostenido, investigadores jóvenes dispuestos a explorar territorios poco transitados hasta entonces por la antropología mexicana: las inciertas transiciones del desarrollo industrial y la condición obrera, el convulso movimiento de la megalópolis o las industrias culturales.

No sé si la juventud y la perspicacia innovadora de los investigadores son suficientes para explicar la vocación por temas contemporáneos. Alguien dijo, con ironía, que la crisis económica de los años 80, al reducir los

presupuestos universitarios y volver menos viables trabajos de campo en selvas y comunidades indígenas lejanas, impulsaron la investigación urbana, sobre todo en la propia ciudad.

En la UAM-Iztapalapa, además, nos llevaba en esta dirección, la mutación del paisaje urbano que rodea a la Universidad. La ocupación de terrenos por migrantes y organizaciones populares llegó al mismo campus, ya que una parte fue ocupada durante varios años por paracaidistas: sus casas de madera y cartón, con pisos de tierra y diablitos para robar electricidad no permitían que nos aisláramos en las aulas y los jardines de la UAM. Aunque esta ocupación finalizó en 2003, la Central de Abasto, instalada a un kilómetro de la UAM, sigue haciendo que proliferen bodegas, centros comerciales, restaurantes y algunos hoteles. La multiplicación de edificios sólidos, bien construidos, no atenuó la sensación permanente de estar rodeados por la informalidad urbana.

La certeza de que esta ciudad vive entre carencias y saturaciones no es contradicha por la exuberancia de ese otro “campus”, esa “ciudad” que es la Central de Abasto, suficientemente organizada —pese a sus vaivenes entre lo formal y lo informal— como para que puedan caber en sus 328 hectáreas las 350 000 personas que trabajan allí o usan sus servicios diariamente. La informalidad triunfa en el entorno: disputas de vendedores ambulantes y puestos semipermanentes por las banquetas, la arrogancia de los camiones de tres vagones que cortan el tránsito porque les resultan insuficientes para maniobrar las avenidas donde se aglomera la constelación de depósitos, bodegas y gigantescos *trailers* situados entre la Central de Abasto y la UAM.

Nunca es seguro si uno va a poder llegar puntualmente a una clase o a un colegio de profesores. Si se viene por el periférico, al irse acercando a la altura de la UAM, los coches se vuelven insignificantes y tímidos ante los gigantescos camiones de carga procedentes del sur, del norte, de Puebla, de toda la República, que compiten con microbuses para cruzar los semáforos antes de que cambien a rojo. Si se llega por el otro lado, por la ancha avenida Gavilán, que conduce a la puerta de entrada principal de la Universidad, desde hace unos años todo mutó hasta volverse un escenario para película de Spielberg: monstruos mecánicos de tres cuerpos, montados sobre 50 o 70 ruedas, experimentan hasta dónde pueden ser flexibles sus *containers* cargados con mercancías ocultas para lograr entrar en un portón de apenas 6 m de ancho y 8 de altura.

No se necesita ir más lejos para registrar la informalidad. El entorno de la UAM ofrece una versión espectacular de una megalópolis que se reproduce gracias a los aportes que hacen a sus estructuras y servicios insuficientes los taxis sin licencia, puestos de discos y videos piratas, comercios

domésticos no autorizados, niños y adolescentes que ofrecen servicios y mercancías en las esquinas, músicos en el metro, cartoneros y recicladores de desechos, revendedores de entradas para espectáculos y redes de cuidadores espontáneos de autos, restaurantes semiocultos que los usuarios de la UAM clasificamos distinguiendo entre clandestinos y clandestinos *plus*.

Ya en Argentina, a finales de los años 70, había intentado desmarcarme de la especulación filosófica estudiando la antropología poética en la narrativa de Cortázar y en los años 70 con una investigación sociológica sobre los vínculos entre las vanguardias artísticas y el desarrollismo económico. Me planteé preguntas filosóficas en los dos libros que surgieron de esas indagaciones y veía fecundo confrontar los sistemas conceptuales con esos otros modos de conocer y pensar desarrollados por escritores y artistas.

En México trasladé esta exploración de las culturas de élite a los saberes y la sensibilidad de los artesanos indígenas y la simbólica popular urbana. ¿Eran apropiados los marcos conceptuales predominantes en ese tiempo (el marxismo, las polémicas entre indigenistas y etnicistas) para analizar los desplazamientos de la historia cultural y social mexicana? Fui viendo que la industrialización y urbanización de México, en parte por su peculiar densidad y heterogeneidad cultural, cambiaban a la sociedad con sentidos distintos que los movidos en Argentina por el desarrollismo económico e interrumpidos por golpes militares. ¿Era gobernable este proceso mientras se intentaba salir del monolítico Estado priísta? Comenzaba a pasarse de las nociones de pueblo o clase a la de sociedad civil y comencé a estudiar las políticas culturales. Pero para muchos los saberes simbólicos debían subordinarse a los modos de producción.

Pude compartir con antropólogos mexicanos, arriba mencionados, y con Lourdes Arizpe, Guillermo Bonfil, Gilberto Giménez y Rodolfo Stavenhagen, con antropólogos argentinos residentes en México, como Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, entre otros, mi interés por los procesos culturales y artísticos y la convicción de que debíamos renovar su estudio para entender las mutaciones de la sociedad y la cultura política. No siempre coincidíamos en cuáles eran los movimientos simbólicos protagónicos en esta sociedad pluricultural, donde las aún fuertes herencias indígenas interactuaban con la modernización, pero encontré, tanto en la vida universitaria como en la Dirección de Culturas Populares y en algunos funcionarios del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), receptividad al aporte que las investigaciones podían proporcionar. Se creó, por ejemplo, el Programa Cultural de las Fronteras para actuar en relación con las migraciones que agigantaban las ciudades del norte y “afirmar la identidad mexicana” en medio de los crecientes intercambios con los

Estados Unidos, sobre todo cuando en los años 90 comenzó a gestionarse el Tratado de Libre Comercio (TLC) con ese país y Canadá.

En estos contextos de globalización, me parecía evidente que la visión tradicional sobre las culturas indígenas como comunidades autocontenidas debía reformularse en un horizonte transnacional. Así lo comprendían varios movimientos indígenas, notoriamente el zapatismo que, desde su irrupción en 1994, reivindicó los derechos de los pueblos originarios junto con una agenda nacional e internacional para México.

Tratar de entender los comportamientos de los artesanos me había llevado, como a otros investigadores, a etnografiar lo que hacían fuera de sus comunidades, ante la crisis de la economía agrícola, cuando entrelazaban sus reglas étnicas con el turismo, el comercio urbano y los gustos de consumidores extranjeros. Ampliamos el estudio antropológico de esos procesos, con un equipo de investigadores de la UAM, al estudiar las industrias comunicacionales y los hábitos de consumo en varias ciudades. Combinamos el uso de estadísticas y las encuestas de público con una etnografía multisituada, que combinó escalas micro y macrosociales. El trabajo de campo nos llevó así a la economía, la sociología urbana y la semiótica.

La obra de Pierre Bourdieu, de algunos antropólogos mexicanos como Roger Bartra; italianos como Alberto Cirese y Amalia Signorelli; brasileños como Antonio Augusto Arantes, José Jorge de Carvalho, Roberto da Matta, Gustavo Lins Ribeiro y Renato Ortiz; estadounidenses como Renato Rosaldo y George Yúdice, el comunicólogo y filósofo Jesús Martín Barbero; los sociólogos chilenos José Joaquín Brunner y Norbert Lechner, ayudaban a rehacer el proyecto antropológico. Se trataba de avanzar de un saber ensimismado a un saber polifónico, en contrapunto; descubrir, como escribió Nathalie Heinich de Bourdieu, que los logros e innovaciones en una ciencia social dependían de haberse “fabricado antenas en la mayor parte de las disciplinas” [Heinich 2007: 137].

A varios antropólogos residentes en México nos fue valioso, intelectual y afectivamente, compartir estas búsquedas con colegas argentinos. Para mí, que después de la dictadura, desde 1983, regreso cada año a seminarios o congresos allí, intercambiar conocimientos y dudas con Alejandro Grimson, Rosana Guber y especialistas en otras ciencias sociales o estudios culturales, como Marcelo Cohen, Aníbal Ford, Andrea Giunta, Daniel Mato, Alberto Quevedo, Beatriz Sarlo y Graciela Speranza ha sido, por supuesto, no dejarme en el pasado. También experimentar cómo rehacer las preguntas con quienes tuvimos formaciones semejantes y las desarrollamos en historias distintas.

HACIA UN SABER TRANSDISCIPLINARIO

La antropología que aprendí en México me enseñó la necesidad de escuchar las voces de los actores y prestar atención a sus maneras propias, locales, de hacer comunidad. Pero los modos versátiles de situar sus formas tradicionales de producción y representación dentro de una modernización cultural, no sólo económica y urbana, exigían ver las artesanías con relación a las ferias en que las comercializaban, las fiestas locales y de otros pueblos donde las danzas —del mismo modo que la iconografía de sus máscaras, cerámicas y tejidos— se entrelazaban con las imágenes de la industria audiovisual y los circuitos transnacionales de producción y consumo. Cuando volví a Michoacán, en 2002, para escribir una nueva introducción a mi libro *Culturas populares en el capitalismo* encontré que a esos actores “externos” debía añadir las páginas de Internet donde las artesanías se publicitan y venden.

En esas “tiendas virtuales” se anuncian los productos tradicionales, aunque se destacan los diseños innovadores y no se realzan tanto las “comunidades étnicas” como las “pequeñas empresas”. La idealización antropológica y política de “la autenticidad” persiste más en los museos que en la vida cotidiana, cede lugar a la competitividad de estos neominiempresarios para situarse en mercados globales. De las artesanías que, como símbolos de la creatividad indígena y mestiza, sostenían con orgullo la identidad nacional, nos muestran las promesas de la belleza textil exportable, las virtudes internacionales de la alfarería sin plomo, cómo “optimizar las ventas” en páginas web para “recuperar los créditos que actualmente se encuentran en cartera vencida”.¹

Esas páginas electrónicas, presentadas en español e inglés, mostraban los discursos oscilando entre el voluntarismo de ser modernos de última actualidad y las referencias a formas de vida antiguas y pobres. Analizarlos requería investigar las culturas tradicionales tanto con instrumentos antropológicos como de los estudios comunicacionales.

Cuando el TLC impuso una concepción de México como país que debía seleccionar los productos que mejor lo integraran al mundo y la economía subordinó a otras ciencias sociales, el saber antropológico tuvo que optar entre atrincherarse en la defensa de las culturas tradicionales o emplear sus métodos cualitativos, su capacidad de percibir lo diverso y lo intercultural, para comprender las peripecias ambivalentes de los hombres y mujeres en esa integración. Una integración subordinada que incorporó a

¹ Esto lo puede ver en la siguiente página <www.fonart.gob.mx>. Consultado en 2002.

algunos, excluyó y empobreció a muchos, aumentó el número de migrantes y la desigualdad.

¿Qué pensaban los actores populares, los indígenas, mestizos y pobladores urbanos o los intermediarios de estos procesos en los que el Estado, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), la Dirección de Culturas Populares fueron reduciendo su papel? Hubo artesanías mexicanas que declinaron, como el arte plumario. La cerámica fue manteniendo el primer lugar en ventas, los textiles en segundo y ciertas lacas, especialmente las de Olinalá, así como la platería de Taxco, muestran continuidad y a veces renovación de diseños que acrecientan su interés. La intervención de diseñadores, empresarios y unos pocos organismos de fomento artesanal ha elevado la calidad de algunos talleres y algunas veces convirtió el anonimato de los artesanos en carreras artísticas. Muchos comerciantes expandieron los *mexican curious*. Con frecuencia, los mismos artesanos reemplazan el algodón y la lana por fibras sintéticas o los pigmentos por anilinas. Aun artesanías, que siguen presentándose como alternativa a la estandarización industrial, adoptan los nuevos materiales, recursos tecnológicos e imágenes de los medios masivos tratando de mimetizarse con los éxitos de la industrialización de la cultura. A diferencia del rechazo prevaleciente a estas apropiaciones y acomodaciones en la bibliografía de hace 30 años, varios autores reconocen en esos procesos la capacidad de los sectores subalternos de convertirse en agentes activos [Lauer 1984; Novelo 1999, Turok].

La mayor parte de la producción artesanal reitera sus diseños y materiales antiguos. Se destina a sectores de bajos ingresos y les provee de muebles hogareños, cestas y alfarería a precios más accesibles que los supermercados. Otros bienes de alto costo, que brindan mejores ganancias cuando logran insertarse en los consumos de élite (aretes, máscaras y tejidos sofisticados) aún siguen encontrando su lugar en danzas y celebraciones, ocasiones excepcionales en que los sectores populares gastan sus ahorros de muchos meses porque la boda o la procesión con su santo garantiza ritualmente la cosecha, o evocar a sus muertos requiere de lo más bello y valioso de los que son capaces de hacer.

También ha habido un reciclaje de diseños artesanales en la producción industrial, que circula en tiendas de alto costo: Pineda Covalin, tenis Converse y casas de diseño en Oaxaca, Chiapas y otros centros turísticos.

En contraposición a la lógica empresarial y globalizada exhibida en Internet, la mayor parte de las artesanías continúa circulando dentro del propio país, en mercados de plaza y casas populares. Las piezas que reciben la consagración de concursos y museos o la atención de turistas y

consumidores de niveles medios y altos, ocupan franjas minoritarias en la economía material y simbólica; compiten poco y mal con los bienes industriales. El atractivo que conquistaron en el siglo pasado en los imaginarios del nacionalismo político y entre usuarios descontentos con la seriedad industrial sigue presente en pequeños nichos de consumo; su peso comparativo disminuyó bruscamente en el desarrollo nacional y global.

El estudio realizado hace 20 años por María Teresa Ejea, sobre consumidores de artesanías en la Ciudad de México, mostraba ya que los compradores urbanos seleccionan textiles de más calidad y cerámica de alta temperatura, sofisticados, con calidad técnica en el acabado y durabilidad. “Se aprecia la tradicionalidad de las formas pero se demanda funcionalidad” [Ejea 1998: 378]. Por eso, entonces notamos que las artesanías se encontraban más en bazares, tiendas y mercados donde habitaban sectores medios y altos (San Ángel, Coyoacán, Colonia del Valle) que en los mercados populares de San Juan, Salto del Agua y Abelardo Rodríguez, donde los compradores preferían objetos de plástico, peltre y aluminio.

Incluso, al dar ingresos menores que en otros trabajos, desvalorizadas por su connotación étnica y su realización precaria, porque se las asocia con lo pobre y discriminado, las artesanías ayudan a sobrevivir a millones de familias en América Latina. La continuidad de esta función socioeconómica, junto con el interés que conservan y renuevan en otras franjas sociales, las mantienen como necesidades “contradictorias” del capitalismo actual. El trabajo artesanal reduce, a veces, el desempleo y la migración, por eso las artesanías son reactivadas —o reinventadas— en zonas agredidas por la desindustrialización y el empobrecimiento rural y urbano que propician las políticas neoliberales.

REHACER LA MIRADA DESDE LOS CONSUMOS URBANOS

La importancia de los procesos de consumo, recepción y apropiación de las artesanías como parte de la ubicación de estos bienes en la sociedad me incitaron a explorar esa área de la reproducción y la comunicación. Comencé una investigación urbana sobre el consumo en 1989, en la ENAH, formando un equipo para conocer la bibliografía internacional y los pocos estudios sobre consumo cultural, casi todos cuantitativos, que existían entonces en México. Luego de aplicar una encuesta en 1 500 hogares en la Ciudad de México y realizar investigaciones etnográficas, formamos un Programa de Estudios sobre Cultura Urbana, que coordiné durante 15 años y que a partir de 1990, cuando comencé a trabajar en la UAM, se instaló en esta institución.

En 1993, un amplio subsidio de la Fundación Rockefeller nos permitió convocar a un concurso internacional de investigadores visitantes con el fin de indagar aspectos poco estudiados del desarrollo cultural y comunicacional de la Ciudad de México y su zona metropolitana. Recibimos a antropólogos, arquitectos y comunicólogos de España, Italia, Argentina, Perú y Venezuela, y de otras instituciones mexicanas, que se sumaron a nuestro programa para realizar una investigación colectiva. Esta etapa duró cuatro años y culminó en un libro de dos volúmenes, *Cultura y comunicación en la ciudad de México* [1998], que contiene 16 investigaciones sobre las transformaciones del Centro Histórico, el Distrito Federal y sus periferias, la historia del habitar y las relaciones entre vecinos e instituciones, la multiculturalidad urbana y sus procesos de modernización (centros comerciales, las representaciones de lo urbano en la prensa, la radio y la televisión, los rituales e invenciones de las manifestaciones de protesta). El trabajo conjunto con los investigadores de la UAM —Miguel Ángel Aguilar, Raúl Nieto, Eduardo Nivón, Ana Rosas Mantecón, Patricia Safa Barraza— y con los visitantes —Anahí Ballent, Francisco Cruces, María Teresa Ejea, Ángela Giglia, Patricia Ramírez Kuri, Amparo Sevilla, César Abilio Vergara, Esteban Vernik y Rosalía Winocur— fue tan productivo y estimulante que nos mantiene conectados hasta hoy a los que seguimos viviendo en México.

Realicé también otro estudio, junto con Ana Rosas Mantecón y Alejandro Castellanos, dedicado a analizar la historia de la fotografía en la segunda mitad del siglo xx, con el fin de registrar las representaciones sobre viajes en la Ciudad de México. Con una selección de ese material reunimos grupos focales de gente que viaja intensamente por la ciudad: repartidores de alimentos y choferes de taxis, estudiantes y madres que llevan niños a la escuela, policías de tránsito y automovilistas de clase media. Al presentarles fotos y películas de distintas épocas, que mostraban diversos modos de viajar por la ciudad, su memoria evocaba relatos y opiniones de cómo habían cambiado las travesías por la urbe. Logramos así, mediante la reconstrucción de los imaginarios urbanos y de las experiencias generadas, producir el libro *La ciudad de los viajeros* [2013].

En los años siguientes, fueron sumándose, al Programa de Estudios sobre Cultura Urbana, investigadores visitantes de Brasil, Argentina y Estados Unidos y estudiantes del Posgrado en Antropología, cuyas tesis fueron revelando otras dimensiones de la vida en la ciudad o sobre las relaciones entre cultura y comunicación. Ensayamos análisis comparativos sobre objetos de estudio que permitieran captar cómo son atravesados por procesos transnacionales.

Un complemento estratégico fue para mí el trabajo con imágenes, como

otra vía de acceso a las condensaciones y los enigmas del sentido, por lo cual no es accesorio que varios de mis libros incluyan obras artísticas y documentos fotográficos, como en los que estudié las artesanías y fiestas, así como la cultura de frontera en Tijuana, donde las fotos fueron la parte de la investigación desarrollada por Lourdes Grobet. Tampoco fue casual que entre los investigadores visitantes incorporados al Programa de Cultura Urbana eligiéramos al fotógrafo Paolo Gasparini. En varios estudios planeamos, desde el diseño del proyecto y el presupuesto, generar videos producidos, por ejemplo, por Sarah Minter, Itzel Martínez y Antonio Ziriión. Destaco dos desarrollos en los estudios sobre consumo, recepción y apropiación cultural que nos llevaron a elaborar aportes de la antropología a problemas y conceptos que otras disciplinas habían trabajado con un sentido diferente.

Uno, es la formación de la ciudadanía y su relación con el consumo en la actualidad. La ciudadanía ha sido considerada en el pensamiento moderno como arraigada en un territorio (la ciudad, la nación y en la antropología el espacio étnico) y representada por partidos políticos, sindicatos y movimientos sociales (urbanos, étnicos, de género, etc.), sus ámbitos de ejercicio tradicionales han sido los derechos de la tierra, los laborales y las formas de convivencia local o nacional, ordenadas por organismos públicos. En la segunda mitad del siglo xx la industrialización de la cultura, luego su transnacionalización y la expansión del repertorio de bienes a los que se podía acceder y de las formas de hacerlo, volvieron al consumo una escena clave, no sólo para el desarrollo de los mercados sino para organizar los comportamientos, la pertenencia a comunidades y la diferenciación entre sectores sociales. Ser ciudadano no tiene que ver sólo con los derechos reconocidos por los aparatos estatales a quienes nacieron en un territorio, sino con las prácticas sociales y culturales de apropiación de bienes y mensajes procedentes de muchas naciones y organizados con una lógica socioeconómica y simbólica regulada por los mercados. Las lealtades locales o nacionales no desaparecen, pero bajan su importancia —y de las entidades públicas que las representan— cuando todos participamos en comunidades transnacionales de consumidores (los jóvenes en ciertas músicas, los televidentes que siguen programas producidos por cadenas globalizadas, los usuarios de Internet informados y entretenidos por servidores transterritoriales). Las formas argumentativas y críticas de participación modernas ceden su lugar al goce de espectáculos, el intercambio de mensajes en *Facebook* o *Twitter*. La narración de anécdotas prevalece sobre el razonamiento de los problemas y la exhibición fugaz de acontecimientos sobre el tratamiento de estructuras multiculturales y transnacionales, cuya complejidad y opacidad escapan a los individuos.

Este proceso ha sido estigmatizado por quienes siguen viendo el

consumo como un lugar de compulsiones irracionales y gastos inútiles. Juzgan las interacciones que implica como sociedad del espectáculo. El seguimiento a la vez socioeconómico y etnográfico de diversos procesos socioculturales lleva a reconocer que el consumo, como un momento del ciclo de producción y reproducción social, tiene una racionalidad: es el lugar en el que se completa el movimiento iniciado al generar productos, donde se realiza la expansión del capital y se reproduce la fuerza del trabajo. Consumir es también participar en escenarios de disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo. En medio de esta interacción simbólica y política conflictiva, el consumo construye la racionalidad integrativa y comunicativa de cada sociedad y de los grupos, edades y géneros que se distinguen por la posesión y el uso de ciertas ropas, comidas o músicas, lugares y rituales donde se organizan y contienen “el curso de los significados” para “darle sentido al rudimentario flujo de acontecimientos” [Douglas e Isherwood 1990: 80]. Así, hacen explícitas las definiciones públicas de lo que el consenso general valora. En suma, el consumo sirve para pensar.

La segunda línea en que exploramos los procesos de consumo y apropiación se concentró, más que en la lectura, en los lectores. ¿Será cierto que se lee tan poco como dicen las encuestas nacionales: 2.9 libros cada persona al año en México (cifras semejantes en Argentina, Brasil y otros países)? ¿Son las encuestas que sólo preguntan “cuánto” leemos en papel el mejor recurso para averiguar “cómo” se lee en este tiempo en que muchos leen diariamente, en papel, también en sus computadoras, tabletas y celulares: correos electrónicos, mensajes de texto, chateos? ¿Cómo diferenciar y valorar los diversos modos de lectura y escritura, los que siguen las reglas escolares y se realizan como hace 40 años y los que ocurren en nuevos soportes tecnológicos, durante viajes en los medios de transporte, en la calle, mientras se espera en consultorios y oficinas?

Formamos, en 2013, dos equipos de investigación, en la Ciudad de México y en Madrid, para estudiar cómo se lee ahora. Diferente al sentido que se atribuye, a veces, en antropología —estudiar las culturas o las formas de vida en riesgo de extinción— nos propusimos conocer a los lectores más que la fortuna de los libros, observar los vínculos entre las prácticas y los imaginarios que los acompañan, reconocer la diversidad y entender las relaciones interculturales entre quiénes leen. En este caso, diversidad e interculturalidad se refieren a cómo leen lectores de distintas sociedades, edades y formaciones y cómo interactúan entre ellos en la escuela, en el trabajo o en la comunicación cotidiana. ¿Qué sucede cuando visitan librerías y bibliotecas o ante las pantallas, ante los padres, maestros, los de la misma

generación y los *booktubers*? Quisimos entender cómo llegan a la lectura personas que raras veces visitan bibliotecas o no tuvieron larga educación escolar: habitantes de la calle, madres que integran grupos para leer y comentar novelas, visitantes de ferias del libro.

También aquí importó comprender procesos. No la relación puntual de cada lector con los libros (ni las pantallas), sino cómo se llega a ser lector, para qué se lee en cada época, cada clase o fracción de clase, cómo se combinan la aptitud para la lectoescritura, o sea la literacidad, las competencias lectoras, con distintos modos de integración y diferenciación social. Si se lee por proyectos y en procesos sociales, no podemos dedicarnos a estimular la lectura con programas de educación dirigidos a individuos. Necesitamos abarcar a los lectores y sus interacciones sociales, las intermediaciones, la variedad de soportes tradicionales y digitales, así como las maneras de apropiarse de lo que se lee.

Si bien estas investigaciones las realicé en el Departamento de Antropología con algunos colegas de la UAM, quiero destacar el acompañamiento y el intercambio con otras instituciones: el Colegio de la Frontera Norte, sobre todo con José Manuel Valenzuela; el Iteso, en especial con Rossana Reguillo y con Francisco Cruces y su equipo de investigación en la Universidad de Educación a Distancia, de Madrid.

Otra parte de nuestra tarea como investigadores en estos años ha sido ofrecer asesorías y seminarios con organismos de gestión: hemos realizado estudios sobre públicos, consumos y políticas culturales para el Gobierno de la Ciudad de México, para la Cineteca Nacional y el Instituto Mexicano de Cinematografía y para el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA); expusimos los resultados en reuniones académicas y también en seminarios con funcionarios de CONACULTA, de la Secretaría de Cultura del Gobierno de la capital y de Delegaciones de la ciudad. Participamos en el Fideicomiso de Estudios Estratégicos de la Ciudad de México que hace casi dos décadas, con auspicio del gobierno y participación de decenas de especialistas en cuestiones urbanas, elaboró el mayor diagnóstico sobre vivienda, transporte, alimentación, salud, desarrollo económico, participación social y, en nuestro caso, comunicación y cultura, diseñando, para todas estas áreas, escenarios prospectivos hacia 2006 y 2020. El vínculo de la investigación antropológica con las políticas públicas sigue existiendo, con un horizonte más amplio que el de los años 70.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LO TRANSNACIONAL

Una diferencia notable entre las investigaciones desarrolladas hace tres o cuatro décadas y las actuales, es el haber pasado de una antropología centrada en asuntos mexicanos, hecha por investigadores de México y unos cuantos de Estados Unidos, a un espacio académico más abierto a temas contemporáneos, donde resuenan más perspectivas de investigadores europeos y latinoamericanos, incluido el alto número de estudiantes de posgrado de otros países que se ocupan de analizar a México o traer hasta nosotros asuntos de otras regiones. Los exilios, las migraciones y los intercambios académicos han abierto el horizonte.

Con esta reconfiguración cambió también el modo de hacer antropología. México encontró en sus antropólogos, desde Manuel Gamio hasta Guillermo Bonfil, los constructores de narrativas teórico-ideológicas de la nación como no las tuvo ninguna otra de América latina. Esto tuvo virtudes o ventajas, como la de no hacer una antropología sólo académica sino vinculada con proyectos de transformación o consolidación del desarrollo social; pero tiene desventajas cuando se busca más —estoy pensando tanto en Gamio como en Bonfil— la confirmación prácticopolítica de lo que se enuncia como conocimiento, que la refutación, en el sentido popperiano, de aquello que se postula como saber; me parece que es una encrucijada propia de las antropologías arraigadas en proyectos nacionales, como la mexicana.

Como cito a Bonfil, es justo diferenciar entre el autor de *México profundo* [1990], centrado en la división tajante entre la nación profunda y el país imaginario, y el pensador de los últimos años ocupado en comprender las primeras reconfiguraciones de la globalización, que percibió las consecuencias del TLC aun antes de que se firmara. Supo imaginar qué iba a significar para grandes zonas de la agricultura tradicional, donde se buscaba la diversificación para alcanzar la autosuficiencia, cambiar la forma de tenencia de la tierra (el ejido y las tierras comunales) y la organización del trabajo. Decía que no hay por qué escandalizarse del cambio; la cuestión está en quiénes lo deciden y con cuáles razones: ¿qué peso tiene la opinión real de los campesinos acerca de lo que se demandará que modifiquen? ¿Quiénes y cómo van a decidir si la opción favorable es la especialización de la producción agrícola en cultivos comerciales o, por el contrario, la diversificación orientada hacia la autosuficiencia alimentaria? Esa preocupación por cómo se desenvolvería la reestructuración económica y la participación democrática no podría tratarla, afirmaba, una antropología de lo nacional sino desarrollando una antropología de lo transnacional, interesada en

detectar los valores de un acceso ampliado a los bienes materiales y simbólicos del mundo, estrechando los vínculos con los chicanos y mexicanos residentes en Estados Unidos.

Ese giro, que Bonfil registraba en los otomíes del Valle del Mezquital interpretando mensajes televisivos o al incluir las marcas transnacionales en una exposición sobre el maíz en el Museo de Culturas Populares cuando él lo dirigió, ha seguido abriéndose hasta volverse habitual que las tesis de nuestros alumnos de doctorado en México se ocupen de la India, de empresas coreanas, chinas, la organización transnacional de las comunicaciones y los usos de las redes digitales.

Mi impresión es que el descentramiento todavía es insuficiente. Pocos antropólogos mexicanos han estudiado Centroamérica y, respecto de Estados Unidos, el conocimiento generado en nuestro país es bajo, en contraste con la enorme investigación de ellos sobre nosotros, aun si tenemos en cuenta que 90% de nuestro comercio es con ese gigante vecino. Sabemos que al estudiar otras sociedades nos da una mirada diferente, desmarcada de los puntos de vista originales de la propia. Además, estimula la teorización crítica, replantea cómo nos formamos, dónde queremos ir y qué preguntas nuevas nos tenemos que formular.

Así como la apertura a antropólogos de otras sociedades enriquece y da un sentido distinto a los estudios sobre interculturalidad, esos vínculos internacionales contribuyeron a formar un saber transdisciplinario. En rigor, este es un requisito indispensable hoy en cualquier disciplina si se quiere evitar el aislamiento de una o dos dimensiones de la vida social.

La frase del título puede ser leída en dos sentidos. La antropología y México son lugares estimulantes para migrar si uno se formó en otras disciplinas o debe exiliarse. También son lugares para migrar en el sentido de salir hacia otros horizontes porque en este mundo globalizado y de convergencia multimedial la pertenencia a una sola comunidad, una sola nación o una sola disciplina no bastan para comprender lo que nos sucede.

Si vamos a una comunidad indígena y hay televisión, necesitamos saber algo de comunicación, si de allí salen migraciones es preciso informarse sobre política internacional, sociología y economía del trabajo. En realidad, la antropología fue históricamente transdisciplinaria. Recordamos textos clásicos como los de Herskovits, "El hombre y sus obras", estudiaba todo, la cultura era todo: la tecnología, la educación, la moral, la religión y eso obligaba a reunir los saberes que había en la época sobre esos temas y relacionar. Ahora distinguimos entre zonas de la vida social y se premia la especialización, pero ese saber específico necesita nutrirse de otras disciplinas. No existen soluciones metodológicas exclusivas de los

antropólogos porque la etnografía, el trabajo de campo o la observación directa, escuchar a los informantes o a los sujetos de estudio, es algo también practicado ahora por sociólogos, comunicólogos y otros. Por lo tanto, la antropología no es autónoma y quizá nunca lo fue porque toma prestado de otras disciplinas: de la historia, las crónicas, la sociología, la lingüística, etcétera.

A su vez, las otras disciplinas usan recursos antropológicos para entender aquello que con las encuestas, los censos o los informes institucionales no logran descifrar. La transdisciplinariedad es un recurso indispensable para todas las ciencias, debido a la multidimensional de los fenómenos y a su interrelación. ¿Cómo abarcar problemas actuales y tratarlos en su complejidad o vastedad global, sean las migraciones o las distintas formas de interculturalidad, sin usar recursos de otras disciplinas? Más aún: diremos que la autonomía absoluta no es deseable. La consistencia de los saberes exige cumplir reglas propias de una disciplina, pero siempre requiere trabajar con otros, en equipos conformados por investigadores con nociones y estrategias distintas. Si bien he hecho investigaciones sólo con antropólogos (por ejemplo, sobre las artesanías y fiestas populares en Michoacán), cuando empecé a trabajar sobre cultura urbana en la Ciudad de México o en Tijuana comprendí que era indispensable articularme con sociólogos, economistas, comunicólogos y geógrafos. También en estudios más recientes sobre jóvenes, a los que me referiré más adelante.

ARGENTINOS Y MEXICANOS: TENSIONES INTERCULTURALES

Cuando hablamos de antropólogos argentinos en México hay dos cuestiones desafiantes. Una es cómo nos ven los mexicanos, cómo se construye la interculturalidad, tanto por lo que los argentinos vemos de México como por las maneras en que nos ven a nosotros. La segunda es cómo habitamos unos y otros las transformaciones ocurridas en la sociedad, la política y la economía mexicanas desde que llegamos en los años 70 hasta la actual descomposición.

Respecto de ambos asuntos, transcribo un fragmento de una entrevista que me hizo un periodista mexicano, Eduardo Bautista, en 2016:

EB: ¿Qué tan compatibles son argentinos y mexicanos?

NGC: Sé que hay chistes sobre nosotros que no son precisamente elogiosos. Es un lugar que compartimos con los estadounidenses. Pero sí, evidentemente hay cortocircuitos entre ambos, sobre todo en el modo de comportarnos social y cul-

turalmente. Creo que hemos estereotipado a Argentina. Muchos tienen la idea de que provenimos de una tradición más europea que, si bien existió en el pasado, hoy ya no es tan visible debido a la incursión de la cultura norteamericana.

EB: ¿Pero se han sabido adaptar, no cree?

NGC: Tal vez. Ahí está la nueva oleada de jóvenes que llegó a México después de la crisis de 2001. La Argentina se había quedado sin rumbo ni expectativas y ellos sabían que aquí hallarían grandes oportunidades. Hoy muchos trabajan en el diseño, la moda, la gastronomía o las artes visuales. Este país se ha beneficiado mucho de las migraciones latinoamericanas. Buenos Aires y la Ciudad de México son las grandes capitales culturales de América Latina. Quizás en ninguna otra urbe del continente haya tanto acceso a la cultura internacional.

EB: *Argenmex* es el término que se emplea para definir a este exilio...

NGC: Es llamativo que, pese a la variedad de migrantes latinoamericanos residentes en México, seamos los argentinos quienes tengamos esta fórmula para fusionarnos (en el lenguaje) con la cultura mexicana. Las conexiones, después de todo, no son tan malas. Los *argenmex* de segunda generación prefieren vivir en México y eso que muchos también conocen cómo es la vida en Argentina.

EB: ¿Cómo asimilan ambos países la violencia social?

NGC: Varios de los cárteles que operan en México también lo hacen en Argentina. Esto nos deja ver que existe una nueva y paródica integración latinoamericana, que está siendo llevada a cabo por los narcotraficantes y no por los gobiernos ni los empresarios legales. También hay una serie de paralelismos interesantes: Argentina tuvo 30 000 desaparecidos durante la dictadura; México, con esta guerra inútil y fracasada contra el crimen organizado, ya se está acercando a esa cifra. En ambos casos, aunque distintos, tenemos elementos comunes: al ejército reprimiendo a personas que deben huir de sus comunidades y a periodistas obligados al exilio. En los dos países existe un desmantelamiento del Estado de bienestar y una opacidad en el manejo de la justicia. En México no se ha esclarecido el caso Ayotzinapa y en Argentina sucede lo mismo con el atentado a la Asociación Judía y la muerte del fiscal Nisman. Vivimos en medio de gestiones políticoempresariales corruptas, acuerdos de seguridad autoritarios e intentos de controlar la participación social. Son coincidencias de fondo y muy tenebrosas a las que debemos poner especial atención.

La segunda cuestión —cómo vivimos la descomposición actual— es particularmente difícil de tratar en un espacio corto. Ahora habitamos un México distinto del que expandía la educación, las instituciones y acogía exiliados y migrantes latinoamericanos, europeos y estadounidenses. No es sólo un país golpeado por las crisis de 1982, 1994 y la catástrofe económica mundial iniciada en 2008. No crece como otras naciones también afectadas por el desorden mundial. México, que recibió a docenas de miles que huíamos del terror de las dictaduras, sufre ahora miles de asesinatos al año y otras violencias, que se extienden con ritmo parecido a la población inscrita en actividades informales, más numerosa que la que cuenta con contratos, seguridad social y asistencia médica.

Hace pocos años me entrevistó la antropóloga Fiamma Montezemolo, para un libro que preparaba sobre Tijuana. Me preguntó si todavía pensaba, como escribí en *Culturas híbridas* [2001], que esa ciudad era un laboratorio de la posmodernidad. Le dije que ahora pienso a Tijuana más bien como un laboratorio de la desintegración social y política de México como consecuencia de una ingobernabilidad cultivada. Algunos vimos hace tres décadas a Tijuana como laboratorio posmoderno para las ciencias sociales y las artes por su fascinante reelaboración de vínculos entre metrópolis y periferias, creatividad interétnica, pasaje de las culturas nacionales a los flujos globalizados.

Ahora todo México se parece a Tijuana. Los dramas sociales y la creatividad de emergencia se exacerban en todo el país, en un marco de regresión económica y social. Se fue consintiendo en las últimas décadas el avance de la informalidad y la ilegalidad en las relaciones laborales, el creciente poder de las mafias y hasta se les dio protección política. La muerte de Colosio en 1994 ocurrió en Tijuana: era el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la presidencia del país y nunca se aclaró, mediante una investigación suficiente, qué fuerzas nacionales estaban implicadas en ese crimen. La descomposición generalizada expulsó más migrantes y aumentó la dependencia de las remesas a las familias que quedaron en México: así se mantuvo un precario equilibrio entre la población que se perdía y la sobrevivencia de los que se quedaban.

Un desafío fuerte para la investigación social y cultural es la dificultad de distinguir entre lo formal y lo informal, lo legal y lo ilegal, entre las promesas incumplidas y las inercias secretas de una sociedad que no está enfrentando sus contradicciones claves. ¿Cuál es el vínculo entre la precarización laboral, personal y social, “normalizada” por la pérdida de derechos ante el retiro regulatorio del Estado y la explosión de criminalidad?

PREGUNTAS PENDIENTES SOBRE LOS JÓVENES

Al trabajar con un equipo de especialistas en estudios sobre juventud en la Encuesta Nacional de Jóvenes de 2005 y luego en una investigación sobre emprendedores y jóvenes creativos en las ciudades de México y Madrid entre 2010 y 2012, nos aparecieron dos preguntas interrelacionadas: ¿Por qué la desigualdad se agrava para los jóvenes? ¿Por qué los jóvenes —que tienen mejor nivel educativo y mayor capacitación tecnológica que sus padres— ganan menos o les resulta más difícil que a ellos tener trabajos durables? La precariedad, en sus distintas formas, parece ser un rasgo común a muchos tipos de jóvenes, incluso los estudiantes y profesionales.

¿Por qué mueren masivamente los jóvenes? Sólo en 2012 murieron en México 20 658 jóvenes. Es una pregunta biológicamente absurda y como dice Rossana Reguillo, una paradoja ante “las promesas de la modernidad, del libre mercado, de la democracia y el desarrollo” [Reguillo 2015: 60].

Varios estudios recientes centran el análisis de la condición juvenil en la informalidad. Nacida como concepto hace décadas para dar cuenta de explotaciones sin reglas en los mercados de trabajo, hoy resulta necesaria para comprender otras áreas de la vida social. Por ejemplo, la política, donde crecen procedimientos informales o ilegales: corrupción, clientelismo, linchamientos, negociaciones ocultas, videos que develan estos actos en los medios antes de que la justicia y las instituciones formales intervengan.

Algo semejante ocurre con las estrategias de sobrevivencia. Cuando las soluciones formales ya no se esperan de las instituciones públicas ni de las empresas privadas, amplios sectores —sobre todo los jóvenes— recurren a procedimientos, personas o redes “irregulares”. La informalidad conduce a menudo a la paralegalidad. Hay que destacar, pese al aspecto “desordenado” de estas actividades informales, el papel organizador de la sobrevivencia cotidiana que cumplen al proveer recursos a familias excluidas de la economía formal, a migrantes y jóvenes que no encuentran dónde trabajar. A veces estos expulsados de los mercados formales llegan a conformar microempresas, con mecanismos de acumulación, redes de cooperación y poder paralegales, que negocian con los poderes públicos o con instituciones de la economía formal espacios, tolerancia policial y negocios combinados.

Si prestamos atención a esta reestructuración de las sociedades contemporáneas, quizá podamos comprender cómo se resitúa la desigualdad y cómo se oculta a la vez en el sistema social y en la experiencia de los sujetos.

Las consecuencias de esta posición inequitativa de los jóvenes se apre-

cia, por ejemplo, en el estudio publicado por el Banco Mundial en enero de 2016, titulado *Ninis en América Latina* [2016], los autores, Rafael de Hoyos, Halsey Rogers y Miguel Székely, señalan que existen más de veinte millones de jóvenes que ni estudian ni trabajan en nuestra región. Colombia, México y América Central están por encima del promedio regional. Dos tercios de los llamados *ninis* son mujeres, lo cual acentúa la disparidad de género. Pero son los hombres quienes más incrementaron el número de *ninis* en las últimas dos décadas. Predominan los que desertan de la escuela antes de terminar el bachillerato y no consiguen emplearse en el sector formal.

Sabíamos antes de esta investigación del Banco Mundial que en México existen unos siete millones de jóvenes que no estudian ni trabajan. Uno de los aportes de este nuevo diagnóstico es establecer correlaciones entre los *ninis* y la delincuencia en nuestro país. Los autores demuestran que entre 2008 y 2013, cuando se triplicaron los homicidios en México, se perciben vínculos significativos entre la proporción de *ninis* y la tasa de homicidios en varias zonas, notoriamente en los estados fronterizos. La existencia masiva de *ninis* no sólo reduce el producto total de la economía debido a una menor productividad. También agrava la desigualdad. Una incidencia de *ninis* más alta en los hogares pobres y vulnerables exacerba las inequidades históricas, obstruye la movilidad social y la reducción de la pobreza a largo plazo.

¿Qué explican estas correlaciones estadísticas? Advertir una correspondencia entre el aumento de *ninis* y el de homicidios sugiere que la carencia prolongada de trabajo contribuye potencialmente a la delincuencia, las adicciones y la desintegración social. Pero en rigor, no podemos hacer un vínculo mecánico entre desigualdad, precariedad y criminalidad. Amplios sectores de jóvenes canalizan sus desventajas hacia la movilización política para cambiar las condiciones o hacia la construcción de empleos y redes alternativas al sistema laboral. Debemos destacar que, así como hay adolescentes y jóvenes que ingresan a las redes ilegales, muchos son víctimas de las prácticas mafiosas y de la represión o estigmatización de los gobiernos y las élites políticas, militares y económicas. La desigualdad visible en el mayor número de muertos jóvenes se debe a distintos tipos de vulnerabilidad. Hay una mayoría de sicarios jóvenes, así como de soldados y policías jóvenes que están en la primera línea de la represión, pero también hay personas inocentes asesinadas por militares, un alto número de jóvenes víctimas de secuestros y violencia sexual.

Los casos de los falsos positivos en Colombia, de los 43 estudiantes desaparecidos en Ayotzinapa y de los migrantes jóvenes centroamericanos asesinados en México han llevado a hablar de políticas de juvenicidio, ne-

ropolíticas en las que a menudo los jóvenes son el sector más vulnerable y, a la vez, quienes son obligados a operar el horror como sicarios, policías, militares y paramilitares jóvenes. Apenas estamos comenzando a esclarecer la conexión del fracaso social del neoliberalismo con esta aniquilación masiva de jóvenes de ambos lados del drama. También es necesario precisar cómo se vinculan los actos que estrictamente pueden llamarse juvenicidios con el maltrato de los cuerpos bajo la disciplina de las maquiladoras, la vulnerabilidad de las migraciones y la precariedad de las empresas autogestivas, las economías solidarias y el trabajo comunitario [Reguillo 2015; Valenzuela 2015].

¿Qué tienen en común la experiencia de la precariedad y la de la muerte anticipada en los jóvenes que se arriesgan a dejar la vida o a quitársela a otros? La experiencia de buscar trabajo una y otra vez, pasar largos periodos sin ser aceptado o encontrar alguno que dura unos pocos días o semanas, es semejante a la de los jubilados, exiliados o expulsados: es la experiencia de sentirse prescindible. La desesperación o la fatiga ante la no obtención de un empleo satisfactorio puede llevar al trato cercano con la muerte como sicario o en otras ocupaciones de alto peligro. Aun en los que no ingresan a las mafias, la precariedad coloca a los jóvenes en una proximidad con la muerte impropia para su edad.

JÓVENES CREATIVOS Y PRECARIOS

Aquí me parece útil incorporar la investigación que realizamos en las ciudades de México y Madrid, entre 2010 y 2013, con grupos de jóvenes artistas visuales, escritores y editores, músicos y artistas de medios, algunos de ellos estudiantes o con reciente formación universitaria. Por una parte, buscamos conocer cómo se sitúan ante la precariedad laboral quienes en su mayoría han alcanzado estudios superiores. Al mismo tiempo, quisimos averiguar, mediante etnografías de la cotidianidad, si la creatividad funciona como recurso productivo eficiente, según postulan los impulsores de las industrias creativas (Florida, UNCTAD, PNUD y UNESCO, entre otros).

Las investigaciones internacionales sobre las nuevas generaciones destacan un rasgo de sus vidas: la instalación en un presente con poca memoria y escaso horizonte futuro. Lo asocian con la precariedad de los trabajos, también con la reorganización cultural de las experiencias y su comunicación instantánea en las redes tecnológicas. En México lo comprobamos en la Encuesta Nacional de Juventud de 2005 cuando, al proponer a los encuestados varias frases para que eligieran aquella con la cual más se identificaban, la preferida fue esta: "El futuro es tan incierto que es mejor vivir al día".

Las investigaciones antropológicas realizadas por Angela McRobbie en Londres y Berlín, así como las que efectuamos en Madrid y México [García *et al.* 2012] perciben discrepancias entre la valoración de la creatividad si se la mira desde la perspectiva hegemónica o desde la experiencia de los trabajadores creativos: donde los economistas veían mayor libertad de los emprendedores gracias al autoempleo; los antropólogos hallamos precariedad y la ansiosa autoexplotación de trabajadores que no saben cuánto va a durar lo que hoy hacen y cuál va a ser su próxima ocupación; donde los empresarios y gobernantes encontraban emoción e intensidad en el uso del tiempo de los trabajadores independientes, su vida diaria revela pérdida de derechos laborales, nuevas discriminaciones de género y étnicas.

Sin duda, el creciente movimiento internacional de emprendedores jóvenes exhibe aspectos positivos. La observación cotidiana de estos sectores muestra las tácticas con las que se acomodan a trabajos inestables, combinan recursos públicos y privados, formales e informales, su agrupamiento en redes novedosas para desarrollarse. Aun quienes no han finalizado sus estudios universitarios, disponen de recursos económicos y escolares, familiares, conocimientos básicos de inglés y equipo de computación personal que los habilitan para acceder a servicios digitales complejos. Son cosmopolitas, dúctiles para desempeñarse en oficios diversos, usan intensamente los recursos digitales para cooperar anudando comunidades nacionales e internacionales donde algunos consiguen trabajos y expanden sus productos.

Son vidas creativas y precarias: deben estar disponibles todo el tiempo y completar los ingresos como artistas o músicos independientes con lo que pueden obtener en otras tareas. El egresado de una licenciatura en artes visuales puede desempeñarse seis meses como fotógrafo, luego hacer escenografía para una película, durante tres meses estar sin trabajo y después asociarse con técnicos de Internet para diseñar páginas web. Tener varios perfiles profesionales y aprender a trabajar con especialistas en campos diferentes es indispensable en los mercados creativos efímeros. Dice la encargada del programa educativo de un museo: “La mayoría tenemos uno o dos trabajos y mientras estás en un trabajo vas pensando en el otro. Mandas mails sobre un proyecto mientras te metes a *skype* o distintas redes, para armar la producción y la gestión de otros eventos o proyectos”.

En el universo seleccionado en la Ciudad de México, quisimos conocer cómo financiaban sus prácticas creativas. Hallamos que de los 175 encuestados sólo 19% mencionó que la producción de arte es su único ingreso [García y Piedras 2013]. El trabajo creativo se complementa con docencia, difusión cultural o administración. En Francia, esta dedicación parcial y discontinua al trabajo creador les ha dado el nombre de *intermitentes* [Menger 2009]: el

intento del gobierno de Hollande de quitarles un régimen de protección laboral y seguridad social que situó a Francia en la avanzada, ha convertido a los intermitentes en uno de los núcleos de las recientes protestas en París.

Un rasgo de estos jóvenes es la organización de la vida en proyectos, mientras se desvanece la noción de carrera. Pasamos de una sociedad en la que se podía hacer carrera a otra en la que escasean las plazas laborales y son casi siempre inseguras. La creatividad y la innovación, dos rasgos altamente valorados para conseguir empleo, más que las competencias profesionales duraderas, vuelven frágiles las actividades de los jóvenes y sus agrupamientos laborales y políticos.

“¿Cómo te ves dentro de 10 o 15 años?”, preguntan dos investigadoras, Verónica Gerber y Carla Pinochet, a sus entrevistados: “No tengo ni idea. No lo pienso mucho. Cada semana hay una neblina y no puedo ver qué va a pasar. No me interesa hacer planes a futuro porque no tengo aspiraciones generales.”

Pese al dinamismo creativo que anima la vida joven, ciertas zonas personales se empobrecen al no sentir certezas de media y larga duración. Me decía una artista visual que trabaja a veces como productora cultural y otras como diseñadora digital: “Entre la licenciatura y la maestría estudié nueve años. Sé inglés y francés, y soy capaz de desempeñarme en distintos oficios. Pero no encuentro trabajo que dure: di cursos y hago trabajos con contratos temporales, y entre uno y otro puedo quedarme tres meses sin ganar nada. No puedo esperar que me den un préstamo para comprar un auto ni que me den licencia si quedo embarazada”.

Parece fecundo analizar en qué grado perder la noción de carrera y remodelar la vida como una serie de proyectos, se corresponde con la desafección hacia instituciones estabilizadas como los partidos o sindicatos y la corta duración de los movimientos sociales en los que se confía. ¿Pueden salir de ese vértigo precarizado los movimientos sociales que lo impugnan o acaso el marco tecnológico y cultural en que se desenvuelven ha “normalizado” esa inestabilidad y discontinuidad de las batallas sociales?

Sabemos que el agotamiento de movimientos sociales no deja sólo fracasos: se reasumen esas demandas y experiencias en nuevas organizaciones, en las que suelen participar militantes de movimientos extinguidos. Sucedió en México con quienes estuvieron en *Yo soy 132* y ahora forman parte de movimientos por la paz, por los derechos humanos, actúan en radios y redes comunitarias, generan nuevas revistas, blogs y sistemas de información digital. Están impulsando también en 2017 candidaturas independientes para las próximas elecciones.

PALABRAS FINALES

Quiero concluir esta reflexión agradeciendo que me hayan invitado a este número de *Cuicuilco* dedicado a los antropólogos de origen argentino que vivimos y trabajamos en México, también asumiendo el cuestionamiento a mi identidad de antropólogo, parecido a otros recibidos por muchos estudiosos de México por ser extranjeros. Transcribo la pregunta que me hicieron en 2014 unos antropólogos mexicanos cuando me invitaron a dar una conferencia en un simposio sobre Etnografía en el Museo Nacional de Antropología y retomo la respuesta.

ANTROPÓLOGOS: ¿Qué le hacen pensar las críticas que afirman que usted no es antropólogo?

NGC: Permítame resumir una respuesta más larga que elaboré en un libro reciente titulado *El mundo entero como lugar extraño*, donde incluí una entrevista ficcional en la que imaginé que una organización llamada "Interdisciplinaria errorista" me preguntaba eso: ¿usted hace ejercicio legal de la antropología?, ¿dónde están sus diplomas?

De hecho, una vez intenté entrar por invitación de la presidenta de entonces, Lourdes Arizpe, al órgano que asocia a los antropólogos en México y presenté mi solicitud; no me aceptaron porque no tenía diploma. Efectivamente, si se juzga así, no soy antropólogo. Como he hecho varios trabajos de campo, me parece que la discusión habría que hacerla más bien sobre esos trabajos, su elaboración explicativa e interpretativa, no sobre el diploma habilitante. Es posible que mi formación filosófica predominante haya condicionado mi modo de hacer antropología. A la inversa, elegí como tema de mi tesis de doctorado a Merleau-Ponty porque me interesaba mucho el trabajo que él había hecho con lo interdisciplinario e intercultural; con problemas fronterizos de las ciencias sociales, leídos con claves filosóficas, pero en diálogos con Lévi-Strauss, con Lacan, con Saussure. Mi director de tesis fue Paul Ricoeur, quien dedicó gran parte de su vida a discutir en la frontera de la filosofía con la lingüística, con el psicoanálisis y con la antropología. En suma, no me considero un antropólogo cien por ciento, ni noventa por ciento, porque he tratado de hacer también estudios comunicacionales partiendo de saberes, antecedentes y formas de acceso a los medios de la comunicación social, desarrollados más por los comunicólogos que por los antropólogos.

He estudiado la Ciudad de México con recursos de la sociología, la comunicación y el urbanismo, pero no veo otra manera de hacerlo. Quizá para ser un buen antropólogo haya que trascender ese sentido limitado que imagina la antropología sólo como etnografía y la escritura de lo que capturó. Los antropólogos que más valoro son buenos epistemólogos que transitaron por distintas disciplinas aun cuando no hayan teorizado mucho. Podríamos discutir si Clifford Geertz, quien primero estudió filosofía y luego antropología, tardíamente, no se perdió entre lo que llamaba “géneros confusos”, pero buena parte de la riqueza de su obra está en haberse preguntado no sólo cómo hacer etnografía, que la hizo, sino cómo la escribió y cómo seguía produciendo conocimiento según el modo en que la escribía; si trató de hacerlo como texto, como drama, en relación con la poesía o con otros discursos sociales. Buena parte del saber que uno encuentra en los libros de Clifford Geertz, como notoriamente se ve en *Conocimiento local* [1994] al usar sus nociones de *cultura* y *descripción densa*, es el resultado de haber trabajado con niveles múltiples de significación y no sólo con aquello que los instrumentos etnográficos y antropológicos clásicos le permitirían captar.

Para mí la antropología es una disciplina central en las ciencias sociales, en buena medida por su capacidad de ser interdisciplinaria, situarse en la intersección de saberes que suelen ser más especializados. Hoy abundan, también en México, los antropólogos que trabajan con la etnografía, además con las encuestas, con los censos, con los imaginarios narrados, ficcionales. En esa intersección, entre esos discursos, acciones y saberes, se produce eso que llamamos conocimiento.

¿Qué significa colocarse en las intersecciones? ¿Entonces no es lo propio del antropólogo poner en el centro al otro, al diferente? No me parece casual que haya sido un filósofo, Maurice Merleau-Ponty, ni que haya sido en su texto sobre Claude Lévi-Strauss, el que haya dicho con tal claridad, antes de que la globalización evidenciara la interdependencia que nos hace a todos diferentes, que lo propio de la etnología no sería ocuparse de un objeto singular. Se trata, más bien, “de construir un sistema de referencia general donde puedan encontrar lugar el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, y los errores de uno sobre el otro, constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a los hombres de otro país y de otro tiempo” [Merleau-Ponty 1960: 150].

Desde que leí este texto hace más de 40 años, antes de venir a México, anoté en el margen esta pregunta: ¿quién construye el sistema general, el lenguaje o el terreno común en el que un lenguaje nuevo será posible? Hoy es más claro que no pueden construirlo ni los “civilizados” ni los “indíge-

nas”, ni los antropólogos ni los filósofos ni los políticos, pero tampoco sin ellos. ¿Puede ocurrir si cada uno no nos volvemos capaces de migrar de lo que imaginamos como propio y legítimo?

REFERENCIAS

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, CONACULTA. México.

1991 *Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea*. *Revista Iztapalapa*, 11. México: 2.

De Hoyos, Rafael, Halsey Rogers y Miguel Székely

2016 *Ninis en América Latina: 20 millones de jóvenes en busca de oportunidades*. Banco Mundial. Washington D.C.

Douglas, Mary y Baron Isherwood

1990 *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. Grijalbo-CNCA. México.

Ejea, María Teresa

1998 El sutil encanto de las artesanías: usos en la ciudad, en Néstor García Canclini (coord.). *Cultura y comunicación en la Ciudad de México*. Editorial Grijalbo : Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa : 369-387.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo. México.

1999 *La globalización imaginada*. Paidós. Barcelona.

2001 *Culturas híbridas*. Paidós. Buenos Aires.

2010 *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Kartz Editores. Buenos Aires.

2015 *Hacia una antropología de los lectores*. Fundación Telefónica-UAM-Ariel. México.

García Canclini, Néstor (coord.)

1998 *Cultura y comunicación en la Ciudad de México*. Editorial Grijalbo : Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México.

García Canclini, Néstor, Alejandro Castellanos y Ana Rosas Mantecón

2013 *La ciudad de los viajeros*. FCE/UAM. México.

García Canclini, Néstor, Francisco Cruces y Maritza Urteaga

2012 *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. Ariel, UAM, Fundación Telefónica. Madrid.

García Canclini, Néstor y Ernesto Piedras

2013 *Jóvenes creativos. Estrategias y redes culturales*. Juan Pablos Editor- UAM. México.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós. Barcelona.

Heinich, Nathalie

2007 *Porquoi Bourdieu*. Le débat Gallimard. París.

Lauer, Mirko

1984 *La producción artesanal en América Latina*. Fundación Friederich Ebert. Lima.

McRobbie, Angela

2016 *Be creative: Making a Living in the new Culture Industries*. Polity. Londres.

Menger, Pierre-Michel

2009 *Le Travail Créateur. S'Accomplir dans L'incertain*. Gallimard-Seuil « Hautes Études ».

Merleau-Ponty, Maurice

1960 *Signos*. Seix Barral. Barcelona.

Novelo, Victoria

1999 *Las artesanías mexicanas, hoy*. Patrimonio Etnológico, Nuevas perspectivas de estudio, Consejería de Cultura-Junta de Andalucía. España

Reguillo, Rossana (coord.)

2015 *Los jóvenes en México*. Fondo de Cultura Económica/CONACULTA. México.

2015 *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Biblioteca de Infancia y Juventud, NED ediciones, El Colegio de la Frontera Norte. México.

Continuidades y grietas en la construcción de una antropóloga social

María Eugenia Módena Allegroni *

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
(CIESAS)

A mi abuela Artemisa a la que sigo mirando, sentada en mi banquito,
mientras escucho sus cuentos en italiano.

Damos por supuesto que hablar es existir absolutamente para el otro.
Frantz Fanon

RESUMEN: *Este ensayo relata, de manera muy resumida, las representaciones actuales de una antropóloga argentina-mexicana, desde la construcción de su vida académica, sus primeros interrogantes hasta su vida profesional actual.*

PALABRAS CLAVE: *Antropología social, continuidades, grietas, Argentina, México, expulsión, inclusión.*

Continuities and cracks in the construction of a social anthropologist

ABSTRACT: *This essay recounts, in a highly summarized form, the current representations of an Argentinian-Mexican anthropologist; it covers the construction of her academic life, including her initial questions, then continues to explain her current professional life.*

KEYWORDS: *Social anthropology, continuities, cracks, Argentina, Mexico, expulsion, inclusion.*

* pimo@ciesas.edu.mx

Éste es un ensayo; un texto que surge del recuerdo de una y muchas experiencias, relacionadas entre sí, ante las preguntas: ¿cómo se construyó una antropóloga argentina-mexicana? ¿Cómo se armó en mi vida el resultado antropológico de lo que soy hoy?

Este texto no tiene ni tendrá referencias bibliográficas, los autores que nombraré están en la biblioteca de mi memoria, con fichas bibliográficas ausentes o incompletas porque ésta será, exclusivamente, mi versión de la historia con las significaciones que hoy le otorgo. Los textos mencionados en las referencias son algunos trabajos importantes que han reconstruido distintos aspectos de lo ocurrido y producido en la antropología social de Argentina y México. Están presentes también algunos de mis trabajos publicados y testimonios escritos de mis caminos académicos.

PRIMERAS CURIOSIDADES

¿Cuándo comenzó esta historia? Difícil precisarlo. Recuerdo un sacapuntas, por cierto bastante ineficiente para los fines específicos, que tenía un globo terráqueo como tapa. Diminutos continentes y océanos llamaban mi atención pero no por interés geográfico sino en una búsqueda ansiosa por saber qué contenían esas pequeñas superficies de colores diferentes. Ese pequeño globo terráqueo me llevó a la respuesta de mi madre ante mis preguntas infantiles: “El diccionario no muerde” y me remitió al diccionario enciclopédico que me enseñó a utilizar.

Antes de abordarlo yo “sabía” que esas pequeñas figuras de colores encerraban cosas muy distintas a otras habituales en mi vida. Dos informantes claves me habían introducido a esas diferencias: uno de ellos era mi muy carnosa y cercana abuela Artemisa, cuyo nombre ya me conducía al mundo griego, sus dioses y mitos que, sumergida en la enciclopedia, encontraba mucho más interesantes e intrincados que las tareas escolares.

Pero una primera injusticia social me separó bruscamente de ella. Sus cuentos y pláticas en italiano me llevaron a un lenguaje temprano en el que mezclaba el castellano con el italiano en un camino que, seguramente, me dirigía al bilingüismo sin buscarlo. Entonces llegó la normativa escolar que mis padres acataron disciplinadamente: se le prohibió a mi abuela hablarme en italiano. No abundaré en lo que imagino debe haber significado para ella llevar su lengua materna a la clandestinidad en la comunicación conmigo. Para mí significó la pérdida nostálgica de su herencia y presencia cercana.

Dos fuentes literarias me condujeron también a otras imágenes, otros nombres y otros paisajes: los Cuentos Rusos de Hadas en edición española,

señalaron la diferencia entre ser Zarevna y ser Zarina, la primera, de “belleza inextinguible” y miembro de un sistema de parentesco que hoy me intriga, pero, en su momento, no me produjo asombro alguno, era hija de tres madres y nieta de tres abuelas. Por su parte Baba Yaga era una bruja de los bosques rusos que vivía en una casa sostenida en patas de gallina, además, la hospitalidad se agradecía en esas tierras diciendo: “Gracias por tu pan y por tu sal”.

Años más tarde la literatura, llamada de folletín, me volvió a enviar de viaje hacia otros exotismos, ahora con la guía de la criticada pluma de Emilio Salgari. Allí supe de la existencia del mar de los sargazos, del árbol del pan, de los árboles de grandes hojas que permiten almacenar agua y de los piratas y sus audaces empresas y de algo que me extrañó y no pude entender: Sandokán, mi héroe pirata, peleaba contra los blancos que habían asesinado a su familia y que dominaban distintas comunidades de la Malasia. No importaba si eran ingleses, holandeses o franceses. Eran blancos. La única excepción a su ira eran las mujeres y su compañero portugués: Yáñez.

LA DECISIÓN CONTEXTUADA

¿Me formulé preguntas que no recuerdo? o ¿quedaron interrogantes sin respuesta de aquellos primeros encuentros, cargados de afectividad, con lo distinto respecto de mi cotidianidad? Seguramente jugaron, con la fuerza de lo escondido, cuando desorientada dudé mucho en cuanto a qué estudios universitarios debía elegir, porque en el mundo en que me situaba familiar y socialmente no cabía la menor duda de que una joven o un joven tenía que ingresar a la universidad.

Una figura fue clave en la decisión, uno de los botánicos más prestigiosos de la Argentina —el doctor Ángel Cabrera— era padre de una de mis más cercanas amigas de la adolescencia y al advertir mi inquietud dudosa entre la genética, la literatura, etcétera; me propuso que me inscribiera en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata —su lugar de pertenencia como investigador— donde había un ciclo común de un año antes de elegir la especialidad. En ese ciclo común, para todas las especialidades, se cursaba Botánica General, Zoología General, Geología, Antropología General e Introducción a la Química.

El Museo de Ciencias Naturales era un lugar habitual en mi infancia. Reiterados paseos familiares y escolares me habían llevado a ese edificio decimonónico de estilo neoclásico, construido entre 1884 y 1889, ubicado en una porción del llamado Paseo del Bosque, uno de los principales pulmones de la ciudad de La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires.

Esta ubicación sería significativa en un futuro que yo no podía imaginar. Lo que ignoraba mi infancia era que ese museo albergaba a la Facultad de Ciencias Naturales, que con un criterio evolucionista había organizado las salas de exposición partiendo de lo “inanimado” y mineral, pasando por las eras geológicas, la paleontología, la zoología, para acceder en la planta superior a la aparición del hombre y su evolución, la antropología física, la arqueología y una pequeña muestra de etnografía. Investigación, docencia y exposiciones de difusión educativa se articulaban en el imponente edificio custodiado por dos poderosos *smilodontes* o tigres dientes de sable, que con su presencia emblemática señalaban uno de los contenidos privilegiados de ese museo.

Allí ingresé a una licenciatura nacida en 1959, decidida ante la descripción que, someramente, decía que Antropología, disciplina muy ignorada en los medios académicos y no académicos de mi país de origen, se ocupaba de los “indios” y de sus formas de vida. La diferencia regresaba para atraerme. Era el año 1966.

Sin embargo, ese ingreso tuvo —para mi generación como estudiantes, para muchos docentes e investigadores y para distintos conjuntos sociales del país— un significado particular, aunque no demasiado extraño en esas latitudes sureñas. En junio de 1966, un golpe militar derrocó al gobierno democrático de Arturo Illia “ocupando” la presidencia nacional, de manera ilegal, el general Juan Carlos Onganía. En ese contexto se prohíben los partidos políticos, se concentra el poder legislativo y el ejecutivo en el interventor presidencial, se ejerce la censura y, en lo específico de la educación superior, se intervienen las universidades cancelando los logros de la Reforma Universitaria de 1918, entre ellos la autonomía universitaria y el gobierno universitario tripartito de docentes, graduados y estudiantes presentes en el Consejo Universitario. Represión y violencia sobre los académicos en distintas universidades, despidos y ocupación de los rectorados y decanatos por interventores. Esa fue la universidad a la que ingresé como estudiante y de la cual egresé como licenciada, sin conocer la “vida universitaria” en democracia.

Algunas de mis primeras clases no fueron en las aulas convencionales —cerradas o tomadas por militares o por defensas estudiantiles— sino que ocurrieron en humildes clubes de barrio de mi ciudad natal, donde algunos auxiliares de cátedra y profesores titulares impartían sus clases para que no perdiéramos “la cursada” de la materia y pudiésemos llegar al examen final de cada asignatura. Fue una silenciosa resistencia comprometida con los alumnos; nunca un discurso explícito sino una práctica de organización y puntualidad alternativa que nos iba señalando: “la universidad está

donde nosotros estemos". Íbamos aprendiendo más cosas que las explícitamente académicas.

En esos momentos el decanato de la facultad y la dirección del museo fueron ocupados por un etnólogo de la casa durante escasos cinco meses que, supongo, quiso evitar con su presencia como autoridad males mayores. Si la memoria no me engaña nos fuimos "normalizando" en lo "anormal", en una especie de mezcla de clases, exámenes, asambleas, manifestaciones, avanzando en la carrera, mientras se conformaba, al menos para algunos de nosotros, una visión crítica del mundo y de la disciplina.

LA TRAYECTORIA UNIVERSITARIA

Cumplí como buena alumna con ese insólito primer año, aprendiendo la clasificación de Linneo de las plantas, distinguiendo artrópodos de himenópteros, rayando trozos de mineral para, por su dureza y apariencias, distinguir si era cuarzo o mica y asistiendo a las clases de Introducción a la Química, que se impartían en la Facultad de Química, junto con los estudiantes que ingresaban a esa carrera y a mis compañeros, decididos a ser geólogos o botánicos y que, por lo tanto, colocaban esa materia dentro de una lógica de futuro. ¿Pero nosotros y nosotras, poquitos aventureros, buscábamos bien o mal la diferencia? Nos quedaba la expectativa del curso de Antropología General y allí también nos frustramos ante un contenido demasiado restringido a la evolución de los homínidos. Tampoco nos conformaron las clases de Etnología ni de las llamadas Etnografía del viejo mundo y del nuevo mundo que, influenciadas por la presencia previa de José Imbelloni en el Museo Etnográfico de Buenos Aires y a través de sus discípulos —profesores de nuestra facultad— nos colocaban —de manera demasiado enfática— en el estudio de la Escuela Histórico Cultural austríaca-alemana de los "círculos culturales" del Padre Schmidt y Graebner. Lo que sí se incorporó como un núcleo duro de nuestra formación fue una indudable perspectiva evolucionista respecto de la evolución de las especies y una convicción en el cambio autogenerado y articulado con la difusión cultural para las sociedades. Un hallazgo en nuestra formación fue la indicación del profesor de Prehistoria para que leyéramos *Los Orígenes de la Civilización* de Vere Gordon Childe, libro que nos abrió un mundo de sentido y nos devolvió el entusiasmo en la disciplina.

Estudiantes más avanzados que nosotros nos introdujeron informalmente a otras perspectivas, que habían incorporado en distintas experiencias de aprendizaje y accedimos a Leslie White y Julian Steward. Lamentablemente no contábamos con una biblioteca relativamente actualizada y muchas veces

tuvimos que hacer copias en mimeógrafo de otras copias anteriores. Esto dificultaba mucho el acceso a la literatura disciplinar.

Quizá por su escasa trayectoria como licenciatura en Antropología, el programa permitía una abundante posibilidad de tomar materias optativas en otras facultades de la universidad platense, y allí tuvimos, durante el segundo año, la refrescante experiencia de asistir, estudiar y aprender las ciencias sociales que se acercaban más al mundo contemporáneo, a nosotros. Sociología General y Psicología Social, en las voces de dos profesores que venían de la ciudad de Buenos Aires, nos condujeron a las teorías de la sociedad y la construcción de los sujetos sociales que, en Parsons, Merton, Dahrendorf, Lipset y Bendix, Allport, entre otros, nos aproximaron a las teorías del análisis social posibilitando pasar de las descripciones minuciosas de la cultura material y el “mundo espiritual” —que recibíamos de aquellas etnografías— al ejercicio de la teoría y del pensamiento abstracto con fuerte impronta funcionalista en las cuales, más allá de las divergencias teóricas, se planteaban problemas a reflexionar. Y comenzamos a sentirnos, en mi generación, más cómodos en ese medio sociológico que en nuestra adscripción institucional formal.

Más avanzados los cursos, encontramos la Geografía humana, la Filosofía de la Historia y la Teoría política y del Estado, todos fuera de nuestra facultad. Allí ubico hoy una grieta que costó mucho reparar, más allá de los cambios en las orientaciones teóricas: la grieta entre la teoría y el análisis del material empírico.

Creo que fue en el tercer año de la carrera —no eran cuatrimestres ni semestres, cada materia duraba de marzo a noviembre correlacionadas en años sucesivos— que se avecinaba la materia “Antropología Social”. Era 1968 y el mundo social y universitario estaba sacudido. La significación de lo que había sido el Plan Camelot respecto de las investigaciones sobre “contrainsurgencia”, la participación de científicos sociales en él y las consecuencias de los financiamientos de fundaciones estadounidenses en la investigación social del momento, el mayo francés, el 68 en México, las movilizaciones obreras y estudiantiles en diversos puntos de Argentina, nos colocaban nuevamente en la intensificación de la doble tarea: ser estudiantes cumplidos y participar en las diversas manifestaciones de protesta social.

Y llegó el momento de cursar la materia Antropología Social con otro profesor que llegó a nuestra facultad —también desde Buenos Aires— y que nos abrió otras perspectivas que consumimos con avidez, al menos un grupo de esa generación, el profesor Mario Margulis quien, años después, arribó a tierra mexicana para continuar con su vida y con su trabajo en el Colegio de México.

Quizá de una manera no muy sistemática nos nutrimos de Roger Bastide, Frantz Fanon, Eldrige Cleaver, Oscar Lewis, Ricardo Pozas Arciniega, Juan Rulfo, Manuel Scorza, Darcy Ribeiro, entre otros. Junto a esta literatura latinoamericana y de la negritud accedimos a la Teoría de la Dependencia y —algunos de nosotros— a Claude Lévi-Strauss en un curso que, generosamente, nos brindó en su domicilio un egresado de la carrera que había hecho una estancia en París asistiendo a las clases del renombrado estructuralista. También leímos a Godelier y a Althusser.

Y entonces vino el debate, de envergadura situacional, en relación con qué perfil de profesor o profesora había que contratar para ocupar esa estratégica cátedra de Antropología Social. Nuestro mundo institucional se dividió: el Plan Camelot alertó respecto a no poder aceptar docentes que participaran de los financiamientos, en principio, estadounidenses. Los grupos se fragmentaron y la discusión ideológica y de intereses personales por el poder académico fue ardua. Finalmente, la cátedra de Antropología Social de la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales quedó nuevamente a cargo del profesor Mario Margulis, quien también encabezó la cátedra de Antropología cultural de la Facultad de Humanidades, ambas de la Universidad de La Plata, entre los años 1967 y 1974. Y este detalle no es meramente anecdótico. En primer lugar porque da cuenta de la importancia que tuvieron para nuestra formación los profesores que venían desde Buenos Aires y que significaron una saludable y nutritiva distinción respecto de visiones disciplinares muy rígidas y empobrecidas. En segundo lugar porque el profesor Margulis, como profesor titular de ambas cátedras, nos convocó y organizó para comenzar a formarnos como docentes, éramos “ayudantes alumnos”. Y allí comenzó un primer desafío: aprender enseñando y enseñar aprendiendo.

INICIOS ESTIMULANTES E INFAMES EXPULSIONES

Es muy importante señalar que esos inicios se caracterizaron por un trabajo apasionado, lleno de curiosidad, camaradería con nuestros compañeros y compromiso con los estudiantes. El titular de la cátedra impartía las clases teóricas ante la presencia obligatoria de sus ayudantes alumnos y una masiva presencia estudiantil. Una vez por semana, cada uno de nosotros se reunía con un pequeño grupo de esos estudiantes para analizar, elaborar y discutir los contenidos de las clases magistrales y la bibliografía indicada para cada tema. Periódicamente se realizaban las “reuniones de cátedra” en las que el profesor Margulis nos convocaba a todos sus ayudantes para proponer nuevas bibliografías, otros temas y revisar el funcionamiento de

cada grupo de estudiantes con su ayudante de cátedra. Todo se hacía por interés académico, por querer formarnos y para “hacer *curriculum*”. Trabajábamos sin cobrar, no había dinero para pagarnos y nuestros nombramientos decían claramente *ad honorem*. Tampoco teníamos becas y muchos de nosotros trabajábamos por las mañanas en diversas labores para iniciar nuestro día “académico” en las tardes y en parte de la noche. Estábamos contentos encontrando sentido en lo que hacíamos mientras continuábamos cursando nuestra licenciatura.

Simultáneamente, los fines de semana y durante varios meses fuimos en parejas a diferentes “villas miseria”, la denominación en Argentina de los barrios que ocupan los lugares más pobres de las ciudades latinoamericanas. Fue una experiencia importante al hacerse evidente —al menos para mí— la diferencia entre los problemas que enfrentan los sujetos de investigación y la construcción del problema de investigación. Y esa fue una fractura que tardó en cerrarse.

Me gradué como licenciada en Antropología en 1973 con una tesis cuyo referente empírico fue un hospital psiquiátrico cercano a mi ciudad, ya que los viáticos, que nos daban para trabajo de campo, alcanzaban para pagar el transporte urbano a esa institución o a distintos espacios cercanos. No sabía que ese trabajo sería, de alguna manera, premonitorio de mi inclusión posterior en la antropología médica.

Al haberme graduado se ampliaba la posibilidad de que la Universidad me pagara, por primera vez, un pequeño salario por mi trabajo, ahora encuadrado en ayudante graduada. También me inserté, con esa misma categoría, en la cátedra de Filosofía y Estética de la Escuela Superior de Bellas Artes con estilo de trabajo semejante. Esperando también allí mi primer pago, leí por primera vez —entre otros autores— a Michel Foucault y su *Historia de la locura en la Época Clásica* [1967].

Pero la realidad política del país nos tenía planeados otros caminos. En 1974 el ministro de educación de la presidenta Isabel Martínez de Perón, Oscar Ivanissevich, expulsó por decreto de las universidades nacionales —para una “necesaria depuración ideológica”— a los académicos que fueron considerados promotores del “desorden universitario”, incluidos aquellos que habían logrado su definitividad por concurso. Medida que también tuvo su correlato con el inicio de los asesinatos por bandas civiles y paramilitares de aquellos considerados enemigos de “nuestro modo de vivir occidental y cristiano”. Medida precursora que sucedió y se agravó dos años después con el golpe cívico-militar de 1976.

Quizá parezca exagerado pero, entre esa expulsión y mi inserción en México, a partir de septiembre de 1976, me quedé a oscuras; nos quedamos a oscuras y heridos en lo más cercano, por decirlo de una manera alusiva.

UN PROYECTO DE ANTROPÓLOGA EN MÉXICO

México tuvo su primera y gran virtud en permitirme respirar, caminar por las calles sin miedo, dormir y disfrutar a mi pequeña hija de tres meses. Cualquier inconveniente: falta de dinero, trámites, compartir vivienda con otras familias, eran nimios. México para mí fue un estallido de paz. Más allá de caracterizaciones sociopolíticas fue para nosotros un regazo materno ante la orfandad del destierro. Muchas fueron las personas que me arroparon aquí con su cercanía abriéndome lugares para estar y para ser.

Un primer lugar que me abrió sus puertas fue la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ubicada, en esos años, en el primer piso del Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Coloco todos los datos formales de esas instituciones porque yo llegué a ese lugar con la sensación de arribar a un lugar consagrado, solemne, fantaseado desde la lejanía geográfica de una antropología social pequeña y admiradora del pasado prehispánico de las llamadas “altas culturas” de lo que hoy son Bolivia, Perú y México.

En la extrañeza por la diferencia entre esas dos instituciones formadoras de antropólogos —una, residiendo en la solemnidad de la arquitectura decimonónica donde obtuve el grado de antropóloga y, la otra, dueña de una desafiante arquitectura de vanguardia, abría un futuro de continuidad profesional y un inicio en el proceso paulatino de cierre de grietas— la presencia de ambas en medio de un bosque me ofreció un mínimo de continuidad por medio del interrogante: ¿por qué se ubican estos dos lugares de enseñanza e investigación sobre la cultura y su teoría en el contexto de un bosque de supuesta naturaleza, ambos cercanos a los zoológicos y a los jardines botánicos, como si fuesen recordatorios urbanos de la indisoluble relación humana entre naturaleza y cultura?

La inserción en la ENAH fue mucho más concreta que mi búsqueda de asociadas similitudes. Aunque ya graduada me incorporé como alumna oyente a un taller de la Licenciatura en Antropología Social que me brindó la posibilidad de volver a clases, de estudiar en México, de tener compañeros, maestros y una gran amiga... Con ellos tuve mi primera experiencia de trabajo de campo en el país y la admirada sorpresa al ver que mis compañeros tenían viáticos suficientes y transporte para salir con los profesores a ejercitarse en el oficio, lejos de la Ciudad de México. Ellos

compartieron, en la medida en que se pudo, sus viáticos conmigo y así salí por primera vez en mi vida a un trabajo de campo con otros estudiantes y profesores. “Usila. Morada de colibríes”, como la nombró Roberto Weitlaner, en la región Chinanteca, fue el lugar real donde se concretaron, en parte, aquellas fantasías infantiles sobre el pequeño globo terráqueo. No tengo espacio para relatar lo que ese lugar, su gente y la armonía estética de esa naturaleza significaron. Allí pude observar el complejo ritual del pedido de mano en lengua chinanteca con su característica tonal y recibir la primera novatada, humorística y cariñosa, de mis compañeros ya más fogueados en el trabajo de campo. La grieta comenzaba a cerrarse aunque aún faltaba mucho.

El siguiente paso fue mi ingreso al proyecto de investigación “Grupos Étnicos no indígenas en México” del INAH.

Si las casualidades no existen, cuesta explicar este cruce de caminos entre un proyecto definido en torno a la migración forzada de judíos de Europa oriental —por razones económicas, políticas, religiosas, etc.— y una aprendiz de investigadora expulsada de su país por razones similares y con ancestros migrantes. Lo que no fue para nada casual fue la dedicatoria que encabezó la publicación de mi trabajo: “A mis abuelos, los pioneros”. Yo no fui en busca del proyecto sino que el proyecto me buscó a mí por la intermediación de académicos argentinos y mexicanos. Esta inserción laboral tuvo varias consecuencias positivas tanto académicas como sociales e institucionales.

En ese proyecto aprendí, entre otras cosas, a hacer entrevistas prolongadas observando cómo las realizaba la directora del proyecto, su habilidad y oficio en llevar un diálogo en el que iban surgiendo los puntos a cubrir de una guía no presente; su conocimiento de los aspectos fundamentales de los procesos de esas migraciones específicas y de las distinciones culturales de los grupos con los que trabajamos. Los encuentros con los informantes tuvieron momentos muy intensos cuando, ya sola, comencé a ahondar en la significación de la migración, la pérdida del lugar natal, la añoranza de la familia, las muertes de los otrora cercanos sin poder acudir a su lado; muchos de sus dolores también eran los míos, incluso el descubrimiento de otros mundos, otras oportunidades y la crianza de las hijas e hijos en esta nueva realidad que, para ellos y para mí en aquellos momentos, era de paz; también me equivoqué en ese trabajo y tuve que aprender duramente a reparar el error y lo logré.

Este trabajo tuvo otra consecuencia muy importante: la inserción institucional formal en el INAH con un contrato que implicaba la solicitud del Instituto a la Secretaría de Gobernación para que me autorizara a trabajar y, por primera

vez en mi corta e interrumpida vida académica, recibir un salario por mi trabajo. Ese cambio profundamente cualitativo, además de su significación material, compensaba mis angustias para armonizar los horarios —horarios de trabajo y horarios de guardería de mi hija— y los desplazamientos por la ciudad en transporte público; primero hasta el Museo de las Culturas y luego al Instituto en la calle de Córdoba, desde el sur de la ciudad, pero era muy joven y el futuro se veía promisorio.

Esos largos trayectos me juntaron con la gente de a pie y con el conocimiento del centro de la ciudad al que admiré y disfruté cada mañana cuando emergía del metro y me topaba con la Nueva España en su arquitectura majestuosa, en especial, cuando sus muros amanecían húmedos por las lluvias de la noche. Fue un periodo provechoso en el que también tuve muy buenas compañeras de trabajo y en el que aprendí con ellas a consultar los archivos de inmigración. El proyecto concluyó y comencé a buscar trabajo.

En 1979 se abrió una convocatoria en la ENAH para concursar la cátedra de Antropología Social, me presenté y obtuve mi designación como profesora de asignatura. Regresé a la docencia y en ella me mantuve con diferentes adscripciones durante muchos años, en grado y posgrado de la ENAH y luego en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-DF), otro cierre de brecha que cicatrizaba, en parte, la expulsión de la universidad argentina.

En ese periodo me contactaron del Departamento de Sociología del Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo —el CEESTEM— para trabajar en el proyecto: Bibliografía de la medicina tradicional en México desde principios del siglo xx hasta 1980. En este proyecto se consultaban todas las bibliotecas posibles, incluidas algunas privadas, que tuvieran en su acervo trabajos de ciencias sociales que abordaran el tema. Fichábamos el material y lo clasificábamos en distintos rubros: grupo étnico, tipos de enfermedades, curadores, autores nacionales y extranjeros, por lo que el material clasificado tenía varias entradas. Fue un trabajo colectivo lento, sistemático y minucioso que nos permitió conocer la riqueza bibliográfica sobre la llamada medicina tradicional mexicana en un periodo amplio de la historia del país. Pero no hicimos una discusión conceptual respecto de la noción de medicina tradicional. Discusión que ya se estaba produciendo en otras instituciones de México por medio de un debate, de momentos muy álgidos, que incluía también las diferentes aproximaciones a las nociones de cultura popular y de ideología.

Y entonces tuve hambre de aprender y de volver a estudiar y pensar de manera regular e institucional: es decir, en ese modo privilegiado que es el

de ser estudiante. La ENAH convocaba, en los primeros años de los 80, a las inscripciones en su primer llamado para la maestría en Antropología Social. Me inscribí y fui aceptada.

Entonces se abrió uno de los periodos más intensos, provechosos y felices de mi vida académica. Profesores de primer nivel, compañeros inteligentes y divertidos; solidaridad estudiantil, todo enmarcado en una organización formal, precisa y eficiente, pero no asfixiante, que rompía con los estereotipos construidos tiempo atrás sobre la ENAH. Volver a ser estudiante en las tardes mientras seguía trabajando por las mañanas fue un desafío y un gran esfuerzo que pagó, en parte, la vida familiar.

Si mal no recuerdo fue entre octubre y noviembre de 1983 que el CEE-STEM se quedó sin los insumos con los que pagaba una parte de nuestros modestos salarios. Como consecuencia, nos quedamos sin trabajo y con una renovada sensación de inestabilidad e incertidumbre que anclaba en mis experiencias anteriores dentro de un contexto muy diferente. Tan diferente que, aproximadamente al mes de estos hechos, encontré en el periódico la convocatoria a concurso para ocupar plazas en el CIESAS.

Ese era el otro emblema de la Antropología social mexicana: La Casa Chata. Cuatro nombres se asociaban para mí con ese emblema: Palerm, Aguirre Beltrán, Bonfil y Warman y una institución precedente: el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH). A pesar del peso de prestigio que tenían esos componentes que marcaban una parte importante de la historia de la disciplina nacional, no me amedrenté, me presenté al concurso y obtuve, junto con dos compañeras, una plaza de asociado para desarrollar diferentes aspectos del gran tema de la Cultura Popular. En mi caso, la continuidad con el subtema de la Cultura Popular de la Salud.

EMPIRIA, TEMA Y PROBLEMA

Con la simultaneidad de mi pertenencia al CIESAS y a la maestría en Antropología Social de la ENAH comenzó otra etapa de amplia riqueza formativa; estabilidad de inserción institucional, espacios de discusión académica, lugares de articulación de la teoría con el trabajo empírico y aprendizaje formativo para la construcción de problemas de investigación. Trabajos de campo prolongados con viáticos modestos, pero viáticos. Armonía entre los procesos académicos —teóricos, metodológicos y empíricos— en la ENAH y en las labores institucionales en el CIESAS.

Las combinaciones de diversos recursos curativos en el sur del estado de Veracruz y las relaciones de hegemonía y subalternidad entre los

diferentes conjuntos sociales, que actuaban en el campo de la salud y la enfermedad, constituyeron el problema de investigación que me llevó a orillas del río Coatzacoalcos para realizar el trabajo de campo. Lugar de trabajo que compartí con dos excelentes compañeras, quienes desarrollaban temas y problemas diferentes al mío, así que construimos un grupo solidario para organizar la cotidianidad y la búsqueda de información en esa región del sotavento veracruzano.

Simultáneamente, en un amplio cubículo colectivo de La Casa Chata nos reuníamos periódicamente los miembros de un área de investigación llamada Ideología, Cultura y Estructura, que fue el origen de lo que hoy existe como el Área de Antropología Médica, Jurídica y de Género. De ella se desprendieron seminarios académicos que aún hoy continúan nucleando a investigadores e investigadoras del CIESAS y de otras instituciones que concurren para el intercambio y la discusión de sus trabajos. A 33 años de mi ingreso a CIESAS continué participando de uno de esos seminarios: el Seminario Permanente de Antropología Médica (SEPAM), coordinado, desde aquellos primeros tiempos, por una figura central en mi formación y en la de muchos antropólogos médicos en México y fuera de sus fronteras: Eduardo Menéndez; fue mi director de tesis doctoral en la ENAH y con él y mis otros compañeros de Antropología Médica organizamos la docencia en la maestría en Antropología Social de la ENAH y en el posgrado del CIESAS. Eduardo y mis colegas del seminario han sido las figuras más influyentes en la producción de los mecanismos que necesité para transformar una grieta en una articulación; la que me permite hoy, trabajosamente, construir los interrogantes y planteamientos de un problema de investigación.

Las grietas que no se cerraron es probable que así se queden, mostrando su oquedad como lo incompleto de una vida. Pero hay una grieta, muy primaria y dolorosa, que voy a intentar restañar de manera muy personal. Amigos y amigas, colegas diversos, me preguntan qué haré cuando concrete mi fantaseada y económicamente dudosa jubilación; ante lo cual les doy mi única respuesta posible: “aprender a hablar en italiano”.

REFERENCIAS

Bartolomé, Leopoldo (coord.)

2007 *Argentina: la enseñanza de la antropología social en el contexto de las ciencias antropológicas*. Informe de Investigación. Agosto.

Foucault, Michel

1967 *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. México

García Mora, Carlos (coord.)

1987-1988 *La antropología en México. Panorama histórico*. INAH. México.

García Mora, Carlos (coord.)

1987-1988 *La antropología en México. Panorama histórico*. INAH. México.

Guber, Rosana y Sergio Visacovsky

1997-1998 Controversias filiales: La imposibilidad genealógica de la Antropología Social en Buenos Aires, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXII-XXIII. Buenos Aires.

Medina, Andrés

1995 Los paradigmas de la antropología mexicana. *Nueva Antropología*, XIV (48). México.

Menéndez, Eduardo

2008 Las furias y las penas. O de cómo fue y podría ser la Antropología. *Conferencia Inaugural de la conmemoración del 50 Aniversario de la Carrera de Ciencias Antropológicas*. 3 de abril. Buenos Aires.

Módena, María Eugenia

1982 *Pasaporte de Culturas. Viaje por la vida de un judío ruso en México*. INAH (Colección científica). México.

1990 *Madres, médicos y curanderos. Diferencia cultural e identidad ideológica*. CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 37. México.

2016 *Beber y dejar de beber. Alcohólicos Anónimos y la construcción del padecimiento de la carrera alcohólica*. CIESAS. Ediciones de la Casa Chata. México.

Módena, María Eugenia y Zuanilda Mendoza

2001 *Géneros y generaciones: etnografía de las relaciones entre hombres y mujeres de la Ciudad de México*. EDAMEX, Population Council. México.

Name, María Julia

2008 Desenmarañando historias: un estudio antropológico sobre la configuración inicial de la antropología médica en la Universidad Nacional de La Plata, en *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

2012 La historia que construimos. Reflexiones a propósito de una investigación sobre la historia de la antropología en la Argentina. *RUNA*, 33 (1), julio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Ratier, Hugo

2010 La Antropología Social Argentina: su desarrollo. *PUBLICAR* VIII (IX), junio.

Ratier, Hugo y Roberto Ringuelet

1997 La Antropología Social en la Argentina: un producto de la democracia. *Horizontes Antropológicos*, 3 (7), noviembre. Porto Alegre: 10-23.

Soprano, Germán

2006 Continuidad y cambio en los estudios en etnología de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades *folk* en la Facultad de Ciencias Naturales y museo de la Universidad Nacional de La Plata (1930-1976), en *Anuario de Estudios en Antropología Social*. Centro de Antropología Social-IDES.

Stavnhagen, Rodolfo

2015 ¿Qué ha pasado con la “antropología mexicana”? *Antrópica, Revista de Ciencias y Humanidades*, 1, 1 (1), enero-junio. Mérida, Yucatán, UADY: 81-95.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco Armas et al.

1970 *De eso que llaman Antropología Mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo. México.

Buscando la antropología médica: desde Rosario, Argentina, a la Ciudad de México

Diana Laura Reartes*

Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL)

In memoriam

Prof. Edgardo Garbulsky y Victoria Ferrarons

Para Elena Achilli

RESUMEN: *: Este artículo da cuenta de los diálogos disciplinarios que entablé desde mi llegada a México en 1995 con la intención de estudiar un posgrado en Antropología Social. La invitación a reflexionar sobre qué me aportó la antropología mexicana en mi formación fue un estímulo para poner en juego recuerdos y muchos momentos importantes de mi trayectoria académica. He tratado de establecer cómo fui amalgamando cierto posicionamiento y colocación desde diferentes campos como el de la antropología médica, la perspectiva de género y el enfoque de salud reproductiva en el estudio de procesos de salud/enfermedad/atención (s/e/a).*

PALABRAS CLAVE: *Antropología rosarina, antropología mexicana, antropología médica, salud sexual y reproductiva, trayectoria académica.*

Searching for Medical Anthropology:
from Rosario, Argentina, to Mexico City

ABSTRACT: *This article provides an account of the disciplinary dialogues which I began as of my arrival in Mexico, in 1995, with the intention of studying a postgraduate course in Social Anthropology. The invitation to reflect on what Mexican anthropology contributed for me in my training was an encouragement to put into play memories and many important moments of my academic career. I have tried to establish how I was amalgamating a certain positioning and placement from a variety of anthropological fields, including medical, the gender perspective, and the reproductive health approach in the study of health/disease/care processes (h-d-c).*

* dirp8@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2017 • Fecha de aprobación: 22 de julio de 2017

KEYWORDS: *Anthropology in Rosario, Mexican anthropology, medical anthropology, sexual and reproductive health, academic trajectory.*

INTERESES Y BÚSQUEDA

Me titulé como antropóloga social en la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes, perteneciente a la Universidad Nacional de Rosario (UNR), en Argentina.¹ Eran finales de 1993 y quienes llegábamos a esa institución, de nuestro proceso formativo, teníamos varios caminos: buscar trabajo como antropólogos, continuar o iniciar una labor docente en la escuela o en otra organización educativa, proseguir estudios de posgrado en el país o en el exterior.

Para quienes nos inclinábamos por la última opción, el destino más usual era Brasil, tanto por la cercanía geográfica con Argentina como por los lazos que se habían establecido entre ambas academias, producto de que muchos antropólogos argentinos se habían exilado en este país en la última dictadura militar (1976-1983). México, que también fue un país que acogió a muchos antropólogos en este periodo, era otro de los lugares elegidos.

Mi gusto por la investigación me llevó a desempeñarme como Auxiliar de 1ª en la materia Seminario Final de Carrera (orientación sociocultural), cuyo titular era el profesor Edgardo Garbulsky y a iniciar la maestría en Estudios de Género, que se dictaba en la misma facultad.

A lo largo de la carrera se gestó, en mí, un núcleo de interés que podría denominarse como el campo de la salud de las mujeres. Años atrás, había participado en un proyecto desarrollado por el Centro Rosario de Estudios en Ciencias Sociales (CRICSO), liderado por Habychain y Bonaparte, ambos pioneros en los estudios de género, sobre el “embarazo no planeado”, realizando entrevistas en el Hospital Centenario de Rosario. Éste fue uno de mis primeros ejercicios de investigación.

Algún seminario optativo y mi propia búsqueda, me había acercado a autores fundamentales de la antropología médica, entre los que destaco a Iván Illich, Giovanni Berlinguer, Michel Foucault, Eduardo Menéndez, Asa Cristina Laurel, Mabel Grimberg, así como algunos pensadores críticos de la medicina social latinoamericana. En este tiempo, la figura de la profesora

¹ Rosario es una ciudad situada en el sureste de la provincia de Santa Fe, en el centro del país. Es la tercera ciudad más poblada después de Buenos Aires y Córdoba, con 948 312 hab. Es sede de varias instituciones académicas, entre las que se destacan dos que son públicas, de acceso libre y gratuito: la Universidad Nacional de Rosario (UNR) desde 1968 y la Universidad Tecnológica Nacional (UTN) desde 1953.

Marta Schapira fue fundamental para aproximarme a esta bibliografía, siendo ella quien fuera mi directora de tesis de licenciatura.

Por ese tiempo, leía mucho la revista *Cuadernos Médico Sociales* editada por el Centro de Estudios Sociales y Sanitarios y la Asociación Médica de Rosario, que publicaban valiosísimos artículos sobre distintas problemáticas sociosanitarias locales y latinoamericanas. La crítica a la biomedicina a través de sus procesos de expansión creciente mediante la medicalización, control de la vida cotidiana e iatrogenia eran los asuntos que la lectura, de estos pensadores, nos traía a la reflexión, analizados bajo la lente del marxismo, el marxismo gramsciano y el estructuralismo. También surgía como relevante el estudio de las determinaciones socioculturales, políticas, ideológicas y económicas en los procesos de morbilidad y mortalidad de las poblaciones y las limitaciones de la epidemiología clásica para dar cuenta de estos fenómenos y las potencialidades de una epidemiología sociocultural [Menéndez 1990a; 2008; Almeida-Filho 1992].

Con estos intereses incipientes, decidí continuar mi formación de posgrado en el exterior por la ausencia de programas específicos en antropología en Argentina, que recién comenzaron a constituirse en el 2000. Otras de las razones de mi elección por México era el deseo de especializarme en el área de la antropología médica y el enfoque crítico del doctor Menéndez, quien, desde 1976, se había exilado en este país y ya era reconocido como una de las figuras más influyentes en este campo, tanto en el ámbito nacional como internacional.

Fue así como contacté a Menéndez, a principios de 1995, comentándole mi proyecto de trasladarme a México. Meses después abrió la maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), institución donde Menéndez trabaja, y fui aceptada en su programa.

LA ANTROPOLOGÍA QUE APRENDÍ EN ROSARIO EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS OCHENTA

Ingresé a la carrera en 1984, año después en que la Argentina volvió a la democracia. En ese año se creó la Escuela de Antropología reabriéndose la carrera de Antropología en la Facultad de Humanidades y Artes (UNR), luego de haber estado cerrada durante los oscuros años de la dictadura militar:

Desde 1975 hasta 1983 la antropología social estuvo ausente de los programas universitarios y del debate académico. Identificados con la ‘subversión política’

y los consabidos riesgos, los antropólogos sociales no tenían acceso ni a cargos de investigadores y docentes, ni a subsidios ni a espacios de publicación en revistas especializadas [Guber 2003: 177].

Esta situación fue común a todas las carreras donde se impartía antropología, a excepción de la Universidad Nacional de Misiones que, por diversos motivos, mantuvo su presencia en el periodo en que se prescribió dramáticamente a profesores y alumnos. Con el correr de los años nos fuimos enterando de los innumerables casos de docentes y estudiantes, encarcelados, amenazados, desaparecidos, muertos, exilados dentro o fuera del país. Muchos de ellos volvían a las aulas, deseosos de recuperar espacios, lazos e historias y considero que esta historia del horror, también de nuevos proyectos, nos acompañó por lo menos a quienes conformamos las primeras generaciones de estudiantes que ingresábamos a la carrera.

En Rosario, la carrera se reabría gracias a las gestiones que desde tiempo atrás venía haciendo la Asociación de Antropólogos de Rosario, institución que había agrupado a las y los profesionales otorgando cierta identidad, por fuera de la universidad durante la dictadura (Garbulsky 2000a). Durante los primeros años de la reapertura las cohortes estuvieron constituidas por pocos estudiantes, donde todos nos conocíamos. Parte de la identidad de los estudiantes de aquel entonces estaba dada por la adscripción a alguna agrupación política y por la orientación que íbamos eligiendo: social, arqueología o lingüística.

La antropología rosarina se rearmaba con muchas carencias para conformar el plantel docente, debido a la insuficiente provisión de cargos, para acceder a bibliografía actualizada, sobre todo para reformularse y adaptarse a la nueva realidad democrática.

El primer plan de estudios ('85) con el que me formé, contemplaba un primer año común (a las carreras que se dictaban en la Facultad de Humanidades y Artes) que comprendía: cinco problemáticas (antropológica, histórica, psicológica, del saber y del texto); un ciclo de formación compuesto de 14 asignaturas que incluía: un área teórica, un área metodológica, un área de etnolingüística, un área de arqueología y un área de bioantropología y evolución. A partir del 4º año, el alumno (a) debía optar por una de las tres orientaciones: Antropología sociocultural, Arqueología y Etnolingüística. Cada una de estas orientaciones comprendía: 10 asignaturas comunes, una metodología y un seminario final de carrera.

La formación incluía una "orientación teórico-metodológico, con énfasis en los conocimientos vinculados al desarrollo de las corrientes teóricas fundamentales de la antropología y otra, de orden metodológico-práctico,

vinculada a la tarea de investigación, orientada al trabajo de campo” [UNR 1991].

Dos son los aspectos que sobresalen en este *currículum*: por una parte, una enseñanza integral de la antropología “considerando al hombre como una unidad, en su relación con la naturaleza y con las construcciones socio-culturales” [UNR 1991] y por la otra, la necesidad de la recuperación de los aportes de otras disciplinas como la historia social latinoamericana y de otras corrientes del pensamiento latinoamericano y argentino para abordar problemáticas nacionales, para ir configurando una determinada orientación crítica que distingue a la antropología rosarina, de la de Buenos Aires o de La Plata [Achilli 2016].

Fue así como, junto con las teorías antropológicas clásicas emanadas de los países centrales, leíamos autores como: Bolívar, Sarmiento, Martí, Ingenieros, Mariátegui, Scalabrini Ortiz, Jauretche, Aníbal Ponce, entre otros.

Es decir, que la formación que ofrecía la carrera, en esos primeros años, se caracterizaba por: “un sentido social y humanístico” [UNR 1991]; una vocación latinoamericana y un claro posicionamiento políticoideológico en cuanto al papel de la antropología en tanto ciencia social, en el sentido de que su quehacer debía tender a “impugnar el sometimiento de estructuras sociales opresivas de dominación o dependencia. El desarrollo de la antropología debe comprometerse a la superación de toda opresión social, política, económica y científica” [UNR 1991].

Esta colocación disciplinaria remitía a la postura que la antropología social había elaborado en la década de los años 70 como “una orientación comprometida con la transformación social, el destino de los pueblos, los sectores populares y los oprimidos” [Bartolomé 2007: 10].

Claramente, esa antropología era heredera de lo que Jimeno [2005] denomina “vocación crítica de la antropología latinoamericana”. Para la autora, la mayoría de las antropologías nacionales latinoamericanas se consolidan (entre las décadas de los años 60 y 70) a partir del debate sobre la comprensión del lugar del indio y del campesino dentro del Estado-nación. Desde su punto de vista, tanto la antropología mexicana como la brasilera establecen este diálogo crítico entre el indigenismo y la producción antropológica, generando conceptos tales como: etnocidio, transfiguración étnica, contacto interétnico, colonialismo interno, situación colonial.

De ahí nuestro contacto con la producción antropológica latinoamericana y de forma particular con la mexicana y la brasileña. Conocimos su posicionamiento crítico contra la opresión de las poblaciones indígenas latinoamericanas a partir de la Declaración de Barbados, así como de

algunos de sus textos fundamentales [Bonfil 1970, 1972, 1987, 1988; Ribeiro 1971, 1978; Warman 1980; Stavenhagen 1969].

La problemática de la política indigenista en América Latina, fundamentalmente desde la experiencia de México, Perú y Brasil, implicó el acercamiento a la producción académica generada en la década de los años 70, en estos países y el papel genocida, etnocida o acultural del Estado. Como menciona Jimeno, los contenidos críticos de esa “nueva antropología” circularon rápidamente por toda América Latina de habla hispana y permitieron pensar el lugar de los pueblos indios y campesinos en las sociedades nacionales latinoamericanas. Esto fue así, porque en los años 70 y 80 el indigenismo fue la fuente privilegiada de la antropología latinoamericana y se constituyó en el constructo cultural que elaboró esta antropología, para hablar sobre otredad y mismidad en el contexto de la etnicidad y la nacionalidad [Jimeno 2005: 61].

Es necesario señalar que la presencia de esta orientación en mi formación se debía a la adhesión de este posicionamiento teórico-político e ideológico de un conjunto de docentes en los que tuvo una fuerte impronta el pensamiento del profesor Edgardo Garbulsky.

Garbulsky fue uno de los primeros egresados de la carrera en Rosario y se caracterizó por el desarrollo de un “pensamiento y acción crítico y emancipador” que privilegiaba siempre “la responsabilidad y compromiso intelectual y profesional del antropólogo frente a los procesos sociales y los derechos humanos” [Garbulsky 2007].

Tal como es reconocido por Achilli [2016] Garbulsky se fue constituyendo en un articulador intelectual de las distintas generaciones de antropólogos sociales que se suceden desde la apertura de la carrera hasta su deceso en el 2007, dedicando su labor docente e investigativa a historizar la antropología en Argentina y particularmente en Rosario.²

Otra característica distintiva de la antropología rosarina era conjuntar las dimensiones del pasado y del presente para un mejor análisis de problemáticas contemporáneas de grupos rurales y/o indígenas por lo que, junto con la producción latinoamericana, teníamos materias como: Historia de la América

² Son innumerables los artículos y ponencias escritos en autoría propia y compartida sobre el tema. Sólo como ejemplo citaremos: E. Garbulsky, 2000, Historia de la antropología en la Argentina, en Mirtha Taborda, (comp.). *Problemáticas Antropológicas*, Laborde Editor, Rosario: 11-45; E. Garbulsky, 2000, La historia de la antropología en Rosario. Reflexiones teórico-metodológicas, ponencia presentada en el VI Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, 14-16 de septiembre; E. Garbulsky, 2000, Las perspectivas sobre el perfil profesional del antropólogo en Rosario en las postrimerías de la dictadura militar, ponencia presentada en las IV Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural, Rosario, 23-24 de junio.

Precolombina y Arqueología americana y argentina, que nos acercaron a los aportes de la arqueología al estudio de las grandes culturas mesoamericanas y andinas.

Por el lado del modo en que aprendí a “hacer” antropología, a investigar desde un cierto enfoque/posicionamiento, destaco la figura e influencia de la doctora Achilli, quien impartía clases de Metodología del área sociocultural. Este enfoque considera a los procesos investigativos como “esfuerzos por relacionar distintas dimensiones de una problemática analizando los procesos que se generan en sus interdependencias y relaciones históricas contextuales” [2016].

Desde un pensamiento que recupera la tradición crítica, de las ciencias sociales, e influida por ciertas aproximaciones fenomenológicas y marxistas, Achilli considera que:

[...] este ‘enfoque antropológico’ estaría conformado por determinados núcleos problemáticos, a saber: a) el interés por la cotidianidad social; b) la recuperación de los sujetos sociales, sus representaciones y construcciones de sentido y c) la dialéctica entre el trabajo de campo y el trabajo conceptual. Destaca la necesidad de generar conocimientos acerca de cómo son los procesos sociales sino también por qué se configuran de determinado modo [Achilli 2016: 10].

En síntesis, la carrera de Rosario y similar a lo que acontecía con otros programas, la antropología social que se instauró a partir de 1984 en las universidades nacionales se fue reconstruyendo y caracterizándose por:

[...] el regreso de un puñado de profesores exilados y la visita temporaria de otros que ya no volvieron a la academia argentina, el pujante desarrollo de nuevos centros académicos en América Latina (Brasil y México), los nuevos debates teóricos en la Argentina, América Latina y las metrópolis académicas posteriores a la caída del muro de Berlín; el requerimiento de la educación de postgrado para la carrera académica; la consiguiente realización de postgrados en el exterior (Brasil, México, EEUU, Francia e Inglaterra) y quizás, dando cuenta de todo este movimiento, la reproducción y renovación socioantropológica dentro de parámetros institucionales no sujetos como hasta entonces, por exclusiones e inclusiones motivadas en intervenciones y cambios de mano de inspiración ideológico-política” [Bartolomé 2007: 10].

LA ANTROPOLOGÍA CON LA QUE ME ENCONTRÉ EN MÉXICO

Mi formación antropológica en México se desarrolla a partir de mi ingreso en 1995, al programa de maestría en Antropología Social y luego, al doctorado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social (CIESAS)³ en la línea de especialización en Antropología médica.⁴ Ambos programas de posgrado son presenciales y contemplan un balance entre formación general y campo de especialización. Se trata de una formación que privilegia el trabajo de campo (cuatro meses en el caso de maestría y 12 meses en el caso del doctorado), fundamentalmente en México.

En esta institución formativa, continué y profundicé en las teorías y debates antropológicos y sociológicos contemporáneos así que me fui especializando en la antropología médica, especialidad que surge de la reorganización en un nuevo campo de temas antiguos de la disciplina, cuyos ejes son: la relación entre lo cultural y lo biológico, entre lo normal y lo patológico, lo anormal y lo normal, las necesidades en salud, los mecanismos y modelos de atención, las representaciones colectivas de la enfermedad y la curación, y sus significaciones, la cultura como parte de la causalidad de los padecimientos, entre otros [Menéndez 1991a, 1991b y 1997b].

A medida que me iba adentrando en las lecturas de los primeros cursos de la especialidad, me di cuenta de que la antropología médica mexicana era un campo amplio y consolidado con muy distintas orientaciones teóricas, metodológicas y prácticas, con campos temáticos bien definidos, sobre todo, con profesionales insertos en la academia, en el sector salud y en organizaciones sociales [Campos 1992].

Desde la década de los años 50 y hasta los 70, la antropología médica formó parte del proyecto del Estado mexicano posrevolucionario cuya misión fue integrar a la población indígena al Estado-nación. Aguirre Beltrán, considerado el padre de la antropología médica mexicana, creó en 1951 el Centro Coordinador Indigenista de la zona tzeltal-tzotzil en Chipas, centro pionero en la provisión de atención médica a los pueblos indígenas [Aguirre 1986 y 1994].

³ El CIESAS es un centro público de investigación creado en 1973 por antropólogos de gran talla como: Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm y Gonzalo Aguirre Beltrán. Es un organismo adscrito al Sistema de Centros Públicos de Investigación CONACYT. Cuenta con ocho sedes, la más grande ubicada en la Ciudad de México y posgrados (maestría y doctorado) en Antropología y Lingüística.

⁴ Durante los años en que estudié en el CIESAS, esta línea estaba integrada por: la psicoanalista Renée Di Pardo, el Dr. Sergio Lerín, Eduardo Menéndez, la Dra. María Eugenia Módena y la Dra. Rosa María Osorio.

Este periodo fue muy rico en investigaciones académicas, muchas de ellas realizadas por antropólogos norteamericanos (funcionalistas y culturalistas) en distintas regiones indígenas del país, que sin duda influyen en gran medida a la antropología mexicana.

Si bien gran parte del interés de la antropología médica mexicana, particularmente en sus inicios, estuvo en el estudio de la denominada medicina tradicional, a mediados de los años 70 se da una diversificación de las temáticas y orientaciones teóricas que renuevan y consolidan este campo de estudio hacia los años 80. Tal es el caso de los aportes de Menéndez y su estudio de los procesos de salud/enfermedad/atención por medio de las relaciones de hegemonía y subalternidad que se dan entre los modelos médicos a partir de la problemática de las adicciones, específicamente del alcoholismo [Menéndez 1990b, 1991a y 1992; Menéndez y Di Pardo 1996; Freyermuth y Sesia 2006: 13].

En el ámbito de lo que podríamos denominar “lo metodológico” los aportes de este autor se dirigen a construir una determinada perspectiva de acercamiento al sujeto/objeto de estudio, denominado “enfoque relacional que busca dar cuenta de “las experiencias, tácticas, estrategias de (los) sujetos (las que) no pueden ser realmente entendidas si no son referidas a las relaciones con los otros sujetos con los cuales el actor está interaccionando” [Menéndez 2010: 295]. En otras palabras, se busca documentar la heterogeneidad intrínseca a todos los conjuntos sociales que forman parte de las sociedades actuales, los que se constituyen con base en las desigualdades socioeconómicas y socioculturales, generando distinciones “en términos de estrato social, de género, de etnicidad, de edad, religión o de enfermedad” [Menéndez 2010: 294].

A partir de los años 90, la antropología médica comienza a incorporar la perspectiva de género en distintos problemas de la salud. En una primera etapa, esta recuperación estuvo restringida al conocimiento de la salud femenina, *a posteriori*, incorporada para explicar y comprender cómo se ve afectada también la salud masculina por la construcción social de los géneros. Tal perspectiva no sólo posibilita explicar cómo los procesos de s/e/a son distintos entre las mujeres y los hombres, sino también entre las propias mujeres y los varones, según sean las condiciones socioculturales, políticas, económicas e ideológicas en las que se encuentren. Según Helman [1990] la división de la sociedad en dos culturas de género es uno de los elementos básicos de la estructura social y una parte importante del sistema simbólico de la sociedad. Las culturas de género pueden, dependiendo del contexto, proteger o no la salud de los individuos, en tanto las creencias y comportamientos

característicos de una determinada cultura de género, también contribuyen a causar, presentar y reconocer las distintas formas de enfermar.

Szasz añade que las condiciones materiales de existencia como las desigualdades de género definen las percepciones que varones y mujeres tienen sobre sus necesidades en salud y las prioridades que establecen al respecto. Las desigualdades de género se articulan con dimensiones que introducen diferencias importantes como son: la clase social, la etnia, la generación de pertenencia, la etapa en la trayectoria de vida, la escolaridad, la posición en la familia y la presencia o ausencia de redes sociales y familiares [1999: 118].

Courtenay [2000] considera que varones y mujeres son agentes activos en la construcción y reconstrucción de las normas dominantes de masculinidad y femineidad y que en esa actividad una variedad de fuentes, entre las que se encuentran las creencias y comportamientos relacionados con la s/e/a, son utilizadas para construir y demostrar género. De este modo, un conjunto de comportamientos y creencias pueden ser usados por los varones para demostrar su masculinidad y reforzando creencias culturales acerca de que los primeros son más fuertes y menos vulnerables que las mujeres, que sus cuerpos son más eficientes y superiores que el de aquéllas y que la búsqueda de ayuda y cuidado a la salud es una conducta típicamente femenina. El estar enfermo puede reducir el estatus del varón en las jerarquías masculinas, hacer perder su poder en relación con las mujeres o poner en juego sus propias dudas acerca de la masculinidad. El sistema de salud ha contribuido a construir a los hombres como saludables y a las mujeres como el género enfermo, llevando a un doble proceso de patologización de la salud femenina y de desestimación de los problemas de salud masculinos [Lara y Salgado 1994, Castro y Bronfman 1998, Chodorow 1984 citados por Szasz 1999: 112].

Un aspecto que se vincula con los procesos de s/e/a tiene que ver con las normas de comportamiento sexual establecidas por las culturas de género. Dixon-Mueller [1993] propone que los intercambios sexuales desiguales entre varones y mujeres están basados en percepciones de necesidades eróticas diferentes y en normas divergentes de moral sexual para cada género, lo que conlleva al establecimiento de riesgos diferenciales de infectarse de alguna infección de transmisión sexual o embarazarse confrontando estos riesgos con los de infidelidad de la pareja, abandono o violencia [Szasz 1999: 114].

EL ENFOQUE DE LA SALUD REPRODUCTIVA

Cuando inicié mis estudios de maestría en el CIESAS, al mismo tiempo me vinculé al entonces Programa Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México A.C.⁵ cuyo objetivo era promover la investigación en el campo de la salud reproductiva desde la perspectiva de las ciencias sociales.

En los años 90, este campo, que históricamente había estado vinculado con la salud materno-infantil, comenzó a incorporar una visión más amplia que postulaba que:

a) La reproducción humana no es un hecho sólo biológico, sino también social y cultural; b) la sexualidad y la reproducción se encuentran inmersas en estructuras y redes de relaciones sociales; c) las prácticas reproductivas y sexuales no son ajenas a la distribución de recursos y modalidades de ejercicio del poder; d) los comportamientos reproductivos, sexuales y de cuidado de la salud son conductas socialmente estructuradas dotadas de significado; e) diversas instituciones sociales contribuyen a moldear los comportamientos reproductivos y sexuales de individuos, familias y grupos sociales, y f) los actores sociales no son meros receptores de reglas, normas, etc., también las “interpretan” y reaccionan de manera diversa a ellas [Salles y Tuirán 2001: 99-100].

Estos presupuestos muestran la influencia teórica de los planteamientos del construccionismo social y el interaccionismo simbólico. Ambos andamiajes teóricos enfatizan el papel de los sujetos sociales como productos y productores de la vida social, así como el carácter interpretativo de las interacciones sociales [2001: 19]. Por el lado de las instituciones sociales, éstas son concebidas como instancias estructuradoras de comportamientos y actitudes de grupos e individuos también estructuradas por las acciones desplegadas por estos últimos [Stern y Yáñez 2001: 23]. Es decir, que se pone en debate la relación dialéctica entre sujetos y estructura y el papel de agencia de los primeros, así como el papel “relativo” de las instituciones.

El enfoque de salud reproductiva, como paradigma teórico conceptual y enfoque instrumental y operativo, posibilitó una nueva y enriquecedora vinculación entre la investigación y la intervención, por lo tanto, los resultados derivados de las investigaciones sociales generadas con este enfoque

⁵ Es una institución pública de educación superior e investigación en ciencias sociales y humanidades. Fue fundada en 1940. Cuenta con siete centros de estudios y se imparten en ellos licenciaturas, maestrías y doctorados.

comenzaron a aportar elementos sustantivos para fundamentar acciones programáticas de los gobiernos y de la sociedad civil en el ámbito de la reproducción, la sexualidad y la salud, para evaluar el impacto de las mismas y proponer redefiniciones y reorientaciones [Lerner y Szasz 2003: 318-320].

El acercamiento a las actividades académicas generadas por este programa me permitió observar un modo interdisciplinario de hacer investigación social en salud en tanto se nutría de los aportes de la sociología, la sociodemografía, la antropología y abordaba los procesos desde lo cualitativo y lo cuantitativo.⁶ Durante casi 10 años colaboré en varios proyectos conducidos por el doctor Stern, vinculados con la salud reproductiva de adolescentes y jóvenes, cuyos aportes pueden sintetizarse en las siguientes dimensiones:

- a) El denominado “problema del embarazo adolescente”. En esta dimensión las investigaciones permitieron “deconstruir el estereotipo del embarazo en la adolescencia surgido en los países desarrollados” que poco se asemeja a la forma en que se dan y resuelven los embarazos en contextos como el de México [Stern 2012; Lerner y Szasz 2003: 48].
- b) El peso de “las construcciones socioculturales sobre las identidades de género, la formación de parejas y la maternidad que dificultan el uso de anticonceptivos entre las jóvenes solteras” [Lerner y Szasz 2003].
- c) Las dificultades y obstáculos en el uso del condón [Stern y Reartes 2012].
- d) Las políticas y programas de salud para jóvenes, resaltando la inadecuación para atender las principales necesidades que tienen las y los jóvenes dependiendo de los contextos en que viven y transcurren sus proyectos de vida [Stern y Reartes 2001].

A posteriori, durante el periodo 2005 hasta 2007, realicé una estancia postdoctoral en el Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales (CEDUA) de la misma institución, bajo la dirección del doctor Echarri Cánovas, participando en una investigación que trató de identificar los obstáculos económicos, sociales e institucionales que conforman una distancia entre las necesidades de salud reproductiva de mujeres, varones y adolescentes y el ofrecimiento de servicios de salud (públicos y privados) en contextos

⁶ Entre los investigadores que integraban este programa se contaban: Ivonne Szasz, Susana Lerner, Juan Guillermo Figueroa, Carlos Echarri, Claudio Stern, Soledad González, Irma Saucedo. Este cuerpo académico se constituyó en pionero de investigaciones innovadoras, así como en formadores de toda una generación de jóvenes investigadores que, como yo, nos mostrábamos interesados en este campo de la investigación-acción.

marginales y pobres de la Ciudad de México [Echarri 2008; Echarri y Reartes 2006].

A lo largo de mi trayectoria he ido retomando estos planteamientos teóricos en mis intereses de investigación, en el dictado de cursos, así como en mi acompañamiento en direcciones de tesis con el cometido de entender determinados problemas de salud sexual y reproductiva que afectan diferencialmente a mujeres y varones.

A MODO DE CIERRE

Si algo podría caracterizarme como antropóloga es haber iniciado mi formación en un espacio escolar donde el campo disciplinario aparecía discontinuo y fragmentado por los golpes militares del 66 y el 76, que impidió una continuidad en la producción disciplinaria, así como en la interacción entre distintas generaciones; esto fue conformando a la escuela de antropología de Rosario como un espacio configurado de “fragmentos generacionales con débiles hilos de articulación e intercambios” pero que se construye siguiendo una tradición vinculada a un pensamiento crítico [Achilli 2016].

Mi contacto con la antropología mexicana me hizo reconocer una disciplina que, con crisis importantes, aparecía con una larga y consistente trayectoria y muy vinculada al Estado. En cuanto a los procesos de formación de recursos humanos, existía ya una tradición de posgrados en distintas instituciones nacionales que alentaban el ingreso y permanencia de su alumnado con becas otorgadas por el CONACYT y que favorecían el trabajo de campo como fundamento para la generación del conocimiento antropológico.

Aunque mi quehacer se inscribe en el campo de la antropología médica, otras perspectivas como el enfoque de salud reproductiva y la perspectiva de género, han posibilitado una mirada particular a los procesos de s/e/a. Por cuestiones de espacio, mencionaré dos trabajos en los que puse en acto este andamiaje teórico-conceptual. Durante mi instancia de doctorado intenté analizar por qué si la infección por el virus del papiloma humano (VPH) es una enfermedad transmitida sexualmente, eran sólo las mujeres quienes se constituían en objeto de intervención biomédica en el proceso de prevención, diagnóstico, atención y control; de ahí que me dedicara a estudiar a parejas diagnosticadas y profesionales de salud en instancias públicas, sin descuidar el papel de las políticas de prevención, diagnóstico y control del cáncer cervical [Reartes 2005].

En una investigación más reciente estudié las implicaciones de los procesos migratorios internos e internacionales a los que se enfrenta la población

juvenil indígena de los Altos de Chiapas, a partir de un análisis de trayectorias sexuales y reproductivas de mujeres y varones tzotziles. Esta categoría me permitió aprehender cómo la sexualidad transcurre en un doble vínculo entre procesos estructurales e historias personales y familiares, donde los sujetos toman decisiones condicionadas por sus contextos de interacciones sociales atravesadas por normatividades genéricas y generacionales. Las trayectorias deben ser pensadas como experiencias personales e históricas ubicadas en relaciones de poder, entre las cuales las más importantes son las de género [Reartes 2014 y 2016].

Mi permanencia en México, por más de dos décadas, ha resultado en un diálogo binacional y fecundo con ex profesores y colegas, que se ha cristalizado en la visita de profesores argentinos a México, mi participación y organización en congresos, publicaciones e impartición de cursos al igual que el constante interés por conocer los devenires de la antropología argentina y rosarina.

REFERENCIAS

Achilli, Elena Libia

- 2005 *Investigar en Antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde. Rosario, Argentina.
- 2016 Antropología crítica en Rosario. Algunas reflexiones para continuar pensando. Conferencia en la cátedra *Problemática del Pensamiento Latinoamericano y Argentino*. Rosario, Argentina, 3 de octubre: 10.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1956 *El proceso de aculturación*. Instituto Nacional Indigenista (INI). México.
- 1967 *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista (INI). México.
- 1986 *Antropología médica*. CIESAS. México.
- 1994 *Programas de salud en la situación intercultural*. FCE. México.

Almeida-Filho, Nahomar

- 1992 Por una etnoepidemiología (esbozo de un nuevo paradigma epidemiológico). *Cuadernos médico-sociales*, 61: 43-47.

Bartolomé, Leopoldo J.

- 2007 Argentina: la enseñanza de la antropología social en el contexto de las ciencias antropológicas. Informe para la investigación *A distributed and collective ethnography of academic training in Latin American Anthropologies*. Latin American Working Group of the WAN Collective: 10.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1970 Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica, en *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuevo Tiempo. México: 39-65.

- 1972 El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*. UNAM. México: 105-124.
- 1987 *El México profundo, una civilización negada*. Grijalbo. México.
- 1988 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*, 86: 13-53.

Campos Navarro, Roberto

- 1992 *La antropología médica en México*, 2 tomos. Instituto Mora-UAM. México.

Courtenay, Will

- 2000 Constructions of masculinity and their influence on men's well-being: a theory of gender and health. *Social science & medicine*, 50: 1385-1401.

Dixon-Mueller, Ruth

- 1993 The sexuality connection in reproductive health. *Studies in family planning*, 24 (5): 269-281.

Echarri, Carlos

- 2008 *Barreras para la atención de la salud reproductiva de mujeres en situación de pobreza en el medio urbano*. Cuaderno de trabajo 1. Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES). México.

Echarri, Carlos y Diana Reartes

- 2006 Identificación de barreras para acortar las distancias entre las necesidades de salud reproductiva y los servicios de salud. Ponencia en el I Congreso Nacional de Medicina Social y Salud Colectiva, ALAMES-México.

Freyermuth, Graciela y Paola Sesia

- 2006 Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nuevas perspectivas de la antropología médica. *Desacatos*, 20, enero-junio: 9-28.

Garbulsky, Edgardo

- 2000a Historia de la antropología en la Argentina, en *Problemáticas Antropológicas*. Mirtha Taborda (comp.). Laborde Editor. Rosario: 11-45.
- 2000b La historia de la antropología en Rosario. Reflexiones teórico-metodológicas. Ponencia presentada en el VI Congreso Argentino de Antropología Social. Mar del Plata, 14-16 de septiembre.
- 2000c Las perspectivas sobre el perfil profesional del antropólogo en Rosario en las postrimerías de la dictadura militar. Ponencia presentada en las IV Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. Rosario, 23-24 de junio.
- 2007 Los problemas en la formación antropológica en la Universidad Nacional de Rosario. Ponencia I Congreso Argentino Latinoamericano de Derechos Humanos, una mirada desde la universidad. Rosario, 11 a 13 de abril.

Guber, Rosana

- 2003 Antropología social: una categoría nativa de la diáspora antropológica argentina. *Anuario Antropológico/2000-200*: 169-189.

Helman, Cecil

1990 *Culture, health and illness. An introduction of health professionals*. Butterworth-Heinemann. Gran Bretaña.

Jimeno, Myriam

2005 La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Antípoda*, 1, julio-diciembre: 43-65.

Lerner, Susana e Ivonne Szasz

2003 La investigación sociodemográfica en salud reproductiva y su aporte para la acción. *Estudios demográficos y urbanos*, 18 (2), mayo-agosto: 48, 299-352.

Menéndez, Eduardo L.

1990a Antropología médica en México. Hacia la construcción de una epidemiología sociocultural, en *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. CIESAS. México: 24-49.

1990b *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. CONACULTA y Alianza Editorial. México.

1991a *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*. CIESAS. México.

1991b Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes. *Alteridades*, 1 (1): 21-32.

1992 *Prácticas e ideologías "científicas" y "populares" respecto del "alcoholismo" en México*. CIESAS. México.

1997a Antropología médica. Espacios propios, campos de nadie. *Nueva Antropología*, 51: 83-104.

1997b Holísticos y especializados: los usos futuros de la antropología. *Nueva Antropología*, 52/53: 9-38.

2008 Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades. *Región y Sociedad*, xx (2): 5-50.

2010 *La parte negada de la cultura*. 2ª ed. Prohistoria ediciones. Rosario.

Menéndez, Eduardo L. y Renée Di Pardo

1996 *De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*. CIESAS. México.

Reartes, Diana

2005 *La infección por el virus del papiloma humano (VPH): conflictividades, miedos y ambivalencias. Un estudio con médicos y parejas en un hospital del 3er. Nivel de atención de la CDMX*, tesis para optar por el grado de doctora en Antropología Social. CIESAS. México.

2014 *Migración y sexualidad. Procesos migratorios, jóvenes indígenas e implicaciones en la sexualidad y la reproducción en los Altos de Chiapas*. Prohistoria-Cesmecha. Rosario.

2016 Trayectorias sexuales y reproductivas de jóvenes migrantes indígenas de Chiapas, México. *Revista (En) Clave Comahue*, 21: 43-70.

Ribeiro, Darcy

- 1971 *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo cultural desigual de los pueblos americanos.* CEAL. Buenos Aires.
- 1978 *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear.* CEAL. Buenos Aires.

Salles, Vanía y Rodolfo Tuirán

- 2001 El discurso de la salud reproductiva: ¿un nuevo dogma?, en *Sexualidad y salud reproductiva. Avances y retos para la investigación*, Claudio Stern y Juan G. Figueroa (coords.). El Colegio de México (COLMEX). México: 93-113.

Sánchez, Silvana (comp.)

- 2014 *Antropología crítica: Edgardo Garbulsky.* Laborde-CEACU. Rosario.

Stavenhagen, Rodolfo

- 1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias.* 1ª ed. Siglo XXI. México.

Stern, Claudio

- 2012 *El problema del embarazo en la adolescencia. Contribuciones a un debate.* El Colegio de México (COLMEX)-Centro de Estudios Sociológicos (CES). México.

Stern, Claudio y Carlos J. Echarri (comps.)

- 2001 *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación.* El Colegio de México (COLMEX). México.

Stern, Claudio y Diana Reartes

- 2001 Estudio de caso. Programas de Salud Reproductiva para Adolescentes en México D.F., en *Programas de Salud Reproductiva para Adolescentes. Los casos de Buenos Aires, México D.F. y San Pablo*, Mónica Gogna (coord.). Consorcio Latinoamericano de Programas de Salud Reproductiva y Sexualidad. Buenos Aires: 117-193.
- 2012 Estado del conocimiento sobre la calidad del uso del condón entre la gente joven de México, en *El problema del embarazo en la adolescencia. Contribuciones a un debate*, Claudio Stern. El Colegio de México (COLMEX)-Centro de Estudios Sociológicos (CES). México: 363-381.

Stern, Claudio y Mariana Yáñez

- 2001 Introducción, en *Sexualidad y salud reproductiva. Avances y retos para la investigación*, Claudio Stern y Juan G. Figueroa (coords.). El Colegio de México (COLMEX). México: 17-58.

Szasz, Ivonne

- 1999 Género y salud. Propuestas para el análisis de una relación compleja, en *Salud, cambio social y política. Perspectivas desde América Latina*, Mario Bronfman y Roberto Castro (coords.). Instituto Nacional de Salud Pública (INSP) y Foro Internacional de Ciencias Sociales y Salud. México: 109-121.

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

1991 *Plan de estudio Licenciatura en Antropología*. Universidad Nacional de Rosario (UNR)-Facultad de Humanidades y Artes. Rosario.

Warman, Arturo

1980 *Ensayos sobre el campesinado mexicano*. Nueva Imagen. México.

Agradecimientos.

Agradezco el envío de bibliografía sobre distintos aspectos de la antropología rosarina de colegas y amigas desde Rosario. Gracias: Elena Achilli, Edith Cámpora, Silvia Cornero, Gloria Rodríguez, Silvana Sánchez, todas docentes de la Escuela de Antropología de Rosario.

MISCELÁNEOS

La visión de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX de los afroamericanos

María Dolores Ballesteros Páez*

Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

RESUMEN: *Este trabajo busca analizar las representaciones de la población afrodescendiente en las narrativas de viajeros de la primera mitad del siglo XIX. La preocupación de estos escritores era recuperar el exotismo mexicano en sus obras, diferenciarlo de las bondades de sus países de origen y de los elementos de la alteridad mexicana, en los afrodescendientes. Su lectura de pensadores, como Bernier o Linneo, condicionaron su mirada, justificando la observación, estudio, descripción y “civilización” por medio del trabajo y la educación de la población afrodescendiente; se concluye que sus narrativas son reflejos de ideas y concepciones propias en la transición del pensamiento taxonómico al racista decimonónico y en la construcción nacionalista de lo propio frente a lo otro. Finalmente, nos presentan un hilo conductor de ideas que conecta al siglo XVIII con la actualidad ya que sus concepciones y aseveraciones sobre la población afrodescendiente todavía se repiten.*

PALABRAS CLAVE: *Narrativas de viajeros, siglo XIX, afrodescendientes.*

The vision of European travelers regarding African-Americans during the first half of the 19th Century

ABSTRACT: *This work analyzes the representations of the Afro-descendant population in the narratives of European travelers during the first half of the 19th Century. The concern of these writers was to recover/portray Mexican exoticism in their works and differentiate them from the virtues of their countries of origin, as well as from the elements of Mexican otherness, including the Afro-descendants. Her reading of thinkers, such as Bernier or Linnaeus, conditioned her view, thus justifying the observation, study, description, and “civilization,” through the work and education of the Afro-descendant population. The text concludes that her narratives are personal reflections of ideas and conceptions regarding the transition from taxonomic to 19th Century racist thought, along with the nationalist construction of the self versus the other. Finally, the text presents us with a thread of ideas that connects the 18th Century with the present day, since their conceptions and assertions about the Afro-descendant population continue to be repeated.*

* lola.ballesteros@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2016 • Fecha de aprobación: 30 de junio de 2016

KEYWORDS: *Travel narratives, nineteenth century, african descent people.*

INTRODUCCIÓN

Tras los movimientos de la Independencia de México se dio un cambio en las relaciones políticas entre las nuevas naciones de los Estados europeos y en Estados Unidos, requiriendo la llegada de nuevos actores como representantes políticos o empresariales que buscaban entablar y estrechar lazos con México. Algunos interesados se lanzaron a conocer el territorio mexicano atraídos por su naturaleza, población o el sueño de tener mejores oportunidades; estos viajeros llegaban con ciertas preconcepciones sobre el país y su población; muchos tenían un interés particular por la población indígena, no muy conocida en Europa y en su recorrido por México, se encontraron una alteridad que no esperaban: los africanos y sus descendientes; hubo quienes describían su encuentro con sorpresa y contextualizaban históricamente su presencia en el país, pero no pasaron desapercibidos en sus observaciones sobre la sociedad mexicana.

Sus narrativas estaban marcadas por el deseo de presentar la alteridad americana, pero desde su perspectiva personal. Como puntualiza Nara Araujo, “las crónicas de viaje, en cualquiera de sus formas (diarios, epístolas, memorias), no deben tomarse como un intento de historiar sino como el deseo de dejar testimonio personal [...] el deseo, en fin, de dar a conocer una realidad a través de vivencias y experiencias individuales” [Araujo 1983: 7]. Estas narrativas nos hablan de las percepciones de estos viajeros acerca de su concepción de la realidad mexicana.

Aunque son personales e individuales, las experiencias plasmadas en sus narraciones están marcadas por los viajes de antecesores. Como señalan Leonardo Romero y Patricia Almarcegui: “no es fácil que un viajero se evada de las visiones de viajeros anteriores que también registraron su experiencia por escrito; no es fácil tampoco que sea capaz de eludir las expectativas que tienen sobre él los destinatarios inmediatos de sus escritos ni de las determinaciones del discurso que implica el medio que emplea para transmitir su relato” [Romero y Almarcegui 2005: 9]. Como veremos, estos viajeros tienen como referente el cientificismo del relato de viajeros como Humboldt al que recuperan citándolo en sus escritos o con el que dialogan, tratando de aportar veracidad a sus narraciones [Pitman 2001].

Esta experiencia compartida de referentes comunes y pasión por presentar, desde su individualidad, la realidad desconocida, no hace que todas las narraciones sean iguales. Se puede diferenciar entre los viajeros que “viajan sin saber por qué” y los “viajeros anhelantes de países quiméricos, en busca

de encontrar ‘*du nouveau*’ en lo desconocido” o de los viajes “bien definidos —viajes comerciales, científicos, encuestas—” [Romero y Almarcegui 2005: 15]. Muchas de estas narrativas se presentan como románticas cuando en el fondo sus autores tenían objetivos políticos, económicos o comerciales concretos en México. Se tendrá que observar “en qué medida hay concordancia o contradicción entre el objetivo de un tipo de viaje y la progresión simbólica del relato” [Romero y Almarcegui 2005:15]. En definitiva, se reflexionará sobre cómo influyen los motivos de sus viajes con su descripción de la sociedad mexicana y, en concreto, de la población afrodescendiente.

El objetivo de este trabajo es analizar las representaciones de la población afrodescendiente en las narrativas de viajeros de la primera mitad del siglo XIX. Para ello, se buscó tener acceso al mayor número posible de narrativas en dicho periodo, localizando, en las mismas, las distintas menciones a la población afrodescendiente, siempre conscientes de las limitaciones en el acceso a la totalidad de los textos producidos (por su escasa circulación o por no haber sido traducidos). Una vez ubicadas, en el texto, las referencias a dicha población se clasificaron en las distintas divisiones temáticas que se presentarán a continuación; cabe señalar que para conocer las intenciones de los autores, en cada una de sus menciones sobre la población afrodescendiente se empleó el análisis del discurso. Por consiguiente, con los limitantes temporales y de acceso a la totalidad de narrativas, este trabajo tiene un carácter descriptivo de las crónicas y narrativas que se pudieron localizar en México de la primera mitad del siglo XIX y se complementaría por futuros trabajos de narrativas de la segunda mitad, análisis estadísticos de la frecuencia y tipo de menciones hacia la población afrodescendiente en la totalidad del siglo.

HISTORIA DE LOS QUE ESCRIBEN HISTORIAS

Las nacionalidades y los motivos de los viajes varían enormemente de un viajero a otro, igual que sus formas de producción de narrativa de viajes, pero todos comparten esa fascinación por escribir sobre lo desconocido. En 1822, Joel Robert Poinsett, estadounidense “hijo de hugonotes franceses” llegó al país “en viaje de descanso, aunque también para investigar las posibilidades de crecimiento hacia el sur del territorio estadounidense” [Poblett 2000: 12, 61]. Se encontró con un momento de inestabilidad política importante: con la disolución del Congreso Constituyente y el ataque en San Juan de Ulúa. En ese contexto, se reunió con Iturbide para exponerle “las aspiraciones de su país de absorber la provincia de Texas, parte del nuevo reino de León, la provincia de Coahuila, Sonora, la Alta y la Baja California, así

como Nuevo México” [Poblett 2000: 13]. Iturbide lo escuchó pero descartó su propuesta. Poinsett no cedió y en 1825 “regresó a México con el nombramiento de ministro plenipotenciario y enviado extraordinario de su país para fraguar las condiciones en que los territorios del norte formarían parte de la geografía de la Unión Americana” [Poblett 2000: 13]. De esta forma, el interés de Poinsett era de expansión territorial por parte de Estados Unidos en el territorio mexicano.

La contrapartida inglesa llegó a México en 1823 con la visita de Henry George Ward. El gobierno inglés le había encargado “determinar la conveniencia de entablar relaciones con aquella nación” habiendo sido designado “encargado de negocios de su majestad” [Poblett 2000: 14, 60]. En 1825 regresó como embajador y permaneció dos años viajando con su familia. Como hábil observador y estrategia político, identificó la división en dos grupos en el panorama político mexicano. Como señala Martha Poblett, “ambas opciones estaban representadas por sendos grupos denominados logias, que crecieron al amparo de los intereses de Estados Unidos e Inglaterra en México. El embajador Poinsett apoyó abiertamente a los yorkinos y Ward, con una actitud más simulada, respaldó a los escoceses” [Poblett 2000: 14-15]. Así, ambos viajeros lucharon por la influencia de sus países en la política mexicana.

Basil Hall era un capitán de la Marina Real Británica que en noviembre de 1821 recibió órdenes de recorrer las costas de Chile y Perú, para “investigar los intereses británicos sobre estos lugares, asistir y proteger a los comerciantes de su majestad y, de forma general, para determinar los recursos comerciales de la costa” [Hall 1825: 1]. Posteriormente, recibió órdenes “de visitar la costa de Sudamérica, tan lejos como el istmo de Panamá; y proceder por las costas de México que son bañadas por el Pacífico, llamar a los varios puertos que se encuentren en el camino y entonces retornar a Perú y Chile” [Hall 1825: 84]. Por lo mismo, su descripción de la población afrodescendiente se restringe a Acapulco.

La visita de Carl C. Sartorius, “naturalista alemán”, está más marcada por fines económicos que políticos. En 1824 llegó a México “empleado por una compañía minera, pero, influido por el socialismo utópico” así “su verdadero interés era fundar una colonia que funcionara como una pequeña sociedad perfecta” [Poblett 2000: 24]. Debido a la escasez de oportunidades en Europa viajó a México con la idea de “fundar una colonia donde el trabajo agrícola sería la base del desarrollo material y espiritual de sus habitantes” por la imagen que se tenía en Europa del país como rico en recursos. Compró terrenos de la “ex hacienda de Acazónica, en Veracruz, y allí levantó la suya, a la que llamó El Mirador” [Poblett 2000: 24]. A pesar de ello no consiguió

establecer la colonia que deseaba, reclutando “cuarenta colonos, que, por lo demás, no estaban dispuestos a ajustarse a los requerimientos de la sociedad que el alemán intentaba construir, sino a luchar por satisfacer las necesidades que los habían expulsado de sus tierras”. Regresó a Alemania en 1849 y publicó libros sobre su experiencia, alguno ilustrado por Johann Moritz Rugendas [Poblett 2000: 25]. Sus ideas sobre la superioridad alemana y de su sociedad ideal se notan en las descripciones sobre la composición social mexicana.

También alemán, Eduard Mühlenpfordt llegó a México en 1827 para trabajar en “una compañía de minas británica (la Mexican Company)” en la zona de Oaxaca, especialmente donde llegó a ser “director de Caminos del estado”. No obstante, en 1834 “contra el gobierno de Gómez Farías lo obligó a dejar ese puesto” y regresar a su país [Covarrubias 1998: 21].

El 2 de enero de 1832 llegó Carl C. Becher a México, también alemán y designado como “inspector promotor de los intereses de la Compañía Renana Indooccidental de Elberfeld, dedicada a importar productos en bruto de América” [Poblett 2000: 10]. Estuvo “quince meses” en el país recorriendo zonas con concentración de hierro para explotarse en mina, como en los alrededores del Popocatepétl, o el “distrito minero de Angangueo en posesión de alemanes” [Poblett 2000: 11]. Su interés estaba más en la cuestión minera y de explotación metalúrgica que en la sociedad mexicana.

Albert M. Guillian, nacido en Lynchburg, Virginia, fue comisionado por el Presidente Tyler, cónsul del puerto de San Francisco, en la República de México en 1843. Recorrió varias regiones del país (Veracruz, Xalapa, Orizaba, Puebla, Ciudad de México, Guanajuato, Zacatecas, Durango, Tampico, entre otras ciudades) hasta llegar a Nueva Orleans [Guillian 1996]. El contexto, unos años antes de la guerra entre Estados Unidos y México y su posición como cónsul, podían condicionar su narrativa.

Lucien Biart, francés, “arribó al puerto de Veracruz en marzo entre 1846-1847, invitado por un amigo farmacéutico residente en Orizaba, Veracruz, quien al cabo de unos años terminó por cederle su negocio”. Aquí se formó obteniendo “el grado de doctor en ciencias físicas y naturales por la escuela de medicina de Puebla” y “se instaló en Orizaba desde su arribo al país y allí pasó casi veinte años de su vida”, conformando su familia y salió de México en 1865 [Poblett 2000: 44-45]. El hecho de que se formase, forjase familia y que pasase tantos años en el país y en la zona de Orizaba, debería influir en su visión de los afrodescendientes; pero sólo los refiere a su llegada.

También era francés Ernest Vigneaux pero su arribo a México tenía motivos muy diferentes. Al contrario que muchos de estos viajeros, salió hacia

Cabo de Hornos en 1849 y ascendió “por Chile, Perú, América Central y México” llegando finalmente a San Francisco [Poblett 2000: 37]. Vivió cinco años en California y junto con “el conde Gasttón de Raousset-Boulbon” y “el doctor J.B. Pigné-Dupuytren” pensaron a finales de 1853 “tomar parte en una segunda expedición para proclamar la independencia del noroeste mexicano” [Poblett 2000: 37]. La idea de “superioridad” de él y sus compañeros sobre la población mexicana se materializa en su aventura expansionista y en su descripción de los afrodescendientes.

Como parte del séquito de los emperadores franceses llegó Paula Kolonitz el 28 de mayo de 1864. Era una “condesa austriaca, canonesa de los nobles de Saboya” y llegó a México a los 34 años [Poblett 2000: 60]. Sólo estuvo seis meses, pero con ese tiempo le bastó para ver que el imperio fracasaría por la tensión con los conservadores y por la propia población [Poblett 2000: 22-23]. Su posición como parte de la comitiva imperial condiciona su visión de la sociedad mexicana.

Unos años después llegó Émile Chabrand entre 1870 y 1871 “como parte del flujo migratorio procedente de los Alpes Bajos de Francia que se produjo durante todo el siglo XIX, en busca de mejores condiciones de vida y de trabajo” a México, donde, en algunos casos, “lograron construir emporios comerciales de gran importancia en ciudades de todo el territorio” [Poblett 2000: 28]. No fue el caso de Chabrand, que se regresó “tras doce años de trabajo, sin duda con el capital suficiente para subsistir holgadamente el resto de su vida” [Poblett 2000: 29]. Su interés por venir a México era económico, el de trabajar y ahorrar para poder regresar, con lo que su preocupación por la sociedad mexicana era mínima.

A pesar de la diversidad de motivos para visitar México, se pudieron encontrar temas comunes en sus narrativas en lo referente a la población afrodescendiente. Muchos se preocuparon por recuperar o actualizar la información del censo de la población que Humboldt había aportado. La identificación de las distintas calidades en la sociedad mexicana y las diferencias entre las mismas, especialmente entre indios, castas y negros también ocupan sus páginas. Considerando la cuestión geográfica, observan con detalle y, en algunos casos, con sorpresa, la peculiaridad de las poblaciones de las costas y la tierra caliente. Por último y sin olvidar sus referentes culturales europeos, destacan y en ocasiones critican la obsesión por el favorecimiento de la blancura en el territorio mexicano y sus consecuencias.

CENSOS DE LA POBLACIÓN

El cientificismo de la época y el interés de los viajeros por clasificar al “otro” explican que muchos recuperen los censos de población de la época. En 1821, tras la formalización de la declaración de independencia se prohibió la clasificación racial de la población en los registros civiles [Barragán 1980]. En 1864, según Paula Kolonitz, el “imperio mexicano tiene una extensión de 30 millones de millas cuadradas y una población de 8 millones de habitantes de los cuales cerca de cinco son indios y apenas un millón de blancos. El resto son en gran parte mestizos y más o menos medio millón de negros” [Kolonitz 1984: 118]. En oposición, 37 años antes Ward aporta cifras exactas sobre el número de indios puros, mestizos y blancos puros, y afirma, “de los mulatos, zambos y otras castas mezcladas no se sabe nada cierto” [Ward 1981: 44]. Se desconoce de dónde obtuvieron tales cifras ambos viajeros al no haberse hecho censos desde la Independencia, pero sorprende el total desconocimiento del segundo y el alto número de afrodescendientes considerados por la primera casi cuatro décadas después.

En contraposición, algunos autores sí hacen referencia a los censos de donde obtienen la información. Por ejemplo, Poinsett toma directamente el censo de Humboldt de la Ciudad de México [Poinsett 1950]. Para el autor no parece importar que hayan pasado dos décadas desde la visita del primero y que se produjese un cambio poblacional considerable en la capital a raíz del movimiento insurgente, como Sonia Pérez ha argumentado [Pérez 2004]. Chabrand por su parte afirma que basándose en el “último censo” la población total de México es de “326 594 habitantes, que pertenecen a cuatro razas: los blancos, de origen europeo; los indios; los mestizos, consecuencia de la mezcla de las dos anteriores, y los zambos, nacidos de madre india y de padre negro” [Chabrand 1987: 70]. Así, no parece encontrar este viajero afrodescendiente “puro” como sí lo hacía Kolonitz.

Finalmente, Mühlenpfordt proporciona una reflexión sobre la composición social de la población junto con un cálculo aproximado de su número. Considera que la obsesión por la raza blanca desacredita “el principio constitucional que hizo desaparecer todos los antiguos privilegios de raza y casta, fundiendo a ésta bajo el rubro de ‘ciudadanos mexicanos’”. Esto no impide que el autor identifique las divisiones al interior de la sociedad:

[...] es indudablemente un hecho que los indios forman, y con mucho, la clase más numerosa. A éstos les siguen las diferentes castas, ya mencionadas, y por último los negros [...] Uno se acercaría quizá a la verdad al admitir una población formada por 4/7 de indios, 2/7 de los diversos tipos de mestizaje y 1/7 de blancos

—a todo lo cual sólo habría que añadir unos cuantos negros— [Mühlenpfordt 1993: 170].

En este análisis fraccionado de la población mexicana, uno de los elementos minimizados por el autor es la presencia de la población de origen africano, con excepción de la provincia de Texas: “El número de negros puros, de los que ya quedan muy pocos, es cada vez menor y en unos pocos años se les podrá eliminar totalmente de la lista de las clases de habitantes de México; ninguno llega ya del exterior y aquellos que aún quedan, liberados de la esclavitud, desaparecerán pronto al mezclarse con las otras clases” [Mühlenpfordt 1993: 170]. Así, el autor insiste en la escasez de población negra y su futura desaparición por la mezcla con otros grupos raciales, que consideraba también entremezclados.

La preocupación de estos viajeros es presentar cifras suficientemente completas sobre la población novohispana, bien para probar un grado de cientificismo en sus observaciones, bien para presentar el complejo panorama social mexicano. Si se comparan estas narrativas, se observan contradicciones entre los autores que minimizan y aseguran la desaparición de la población afrodescendiente en breve en los 30 y el cálculo de Kolonitz en 1864 de medio millón de negros. Como se observó en la introducción, la influencia de viajeros emblemáticos como Humboldt no sólo influyó a subsiguientes viajeros en el uso de sus datos censales sino que marcó la línea a seguir para atribuir un respaldo “científico” a sus observaciones; se aconseja aportar estimados sobre el número de población y su clasificación racial.

No obstante, no todos mencionan a los viajeros antecedentes. Algunos no mencionan sus fuentes aunque sí se preocupan por mencionar censos. Otros sí lo hacen, pero adoptando fuentes de décadas atrás sin considerar actualizarlas. De esta forma, se preocupan por retomar la taxonomía racial del siglo XVIII, combinada, en algunos casos, con el incipiente racismo científico, pero algunos se olvidan del carácter cambiante de la demografía. Sólo unos pocos cuestionan estas complejas fragmentaciones de la sociedad al encontrar una mezcolanza difícil de catalogar o cuantificar con exactitud. De esta forma, lo que limita sus reflexiones es el extensivo nivel de “mestizaje” del caso mexicano y no tanto su cuestionamiento de las divisiones en “razas”. A pesar de estas complicadas mezclas, como veremos a continuación, los viajeros asignaron ciertos patrones de comportamiento o de cualidades físicas a cada una de las calidades.

CALIDADES EN LA SOCIEDAD DE MÉXICO Y DIFERENCIAS ENTRE LAS MISMAS

Uno de los aspectos que llaman la atención de los narradores es la presencia de diversas calidades en el territorio y las diferencias que se establecen entre ellas. Pueden ser descripciones superficiales como la de Guilliam; en su narración afirma que “al ingresar a la espléndida Catedral, aunque era ya noche, el enorme edificio albergaba más de mil creyentes” y que “estos provenían de todas las castas y caracteres de ambos sexos” [Guilliam 1996: 159]. Similar es la descripción proporcionada por Hall que simplemente señala que “en las posesiones españolas transatlánticas, encontramos una mayor variedad de mezclas y cruces de las especies humanas que las que se encuentran en Europa, o, quizás, en cualquier otra parte del mundo”, identificando a las “tribus de Indios” que “son numerosas y distintas unas de otras” y los españoles que “difieren profundamente en color y en figura dependiendo de las distintas provincias” y de los “africanos” [Hall 1825: 177].

Otros, como Poinsett, parecen haberse preocupado más por conocer las distinciones de la época de la composición social. En lugar de emplear el término castas como el genérico para referirse a todas las calidades, como los viajeros anteriores, claramente observa que “las castas” son “los mestizos, descendientes de blancos e indios; los mulatos, descendientes de blancos y negros; y los zambos, descendientes de negros e indios” y que éstos “están diseminados por todo el país como jornaleros, o viven en las ciudades como artesanos, obreros o mendigos” [Poinsett 1950: 179]. Probablemente, por el motivo de su viaje, por su contacto con las élites mexicanas y por su tiempo de estancia, este viajero estaba más imbuido de la taxonomía empleada para describir la composición social mexicana y de las funciones que tradicionalmente se consideraba desempeñaban los distintos grupos.

Su contraparte, Henry Ward, también recupera una amplia reflexión sobre las distintas castas del territorio mexicano y plantea el problema de la esclavitud. En primer lugar, distingue entre “siete castas diferentes”: españoles “llamados gachupines”, los “criollos o blancos de raza europea pura”, los “indios o raza indígena de color cobrizo”, los mestizos o “casta mezclada de blancos e indios”, los mulatos, los “zambos o chinos, descendientes de negros e indios” y los “negros africanos”. Puntualiza que las tres primeras y la última son puras y “dieron lugar a las otras, que a su vez estaban subdivididas *ad infinitum*”. Como lo hará Mühlenpfordt algunos años después, el autor considera que existían “designaciones que expresaban la relación guardada por cada generación de sus descendientes con los blancos (cuarterones, quinterones, etc.), ya que era deseable cualquier aproximación a ellos por ser el color reinante” [Ward 1981: 43], aunque está acertado en el

favoritismo hacia el color blanco, confunde las designaciones con las empleadas en Estados Unidos. Concluye reflexionando sobre la esclavitud. Para el caso mexicano indica que “la importación de esclavos a México fue siempre poco considerable [...] muchos han sido manumitidos, y el resto escapó de sus amos en 1810 y buscó la libertad en las filas del ejército insurgente; de tal manera que creo tener razón al declarar que difícilmente se puede encontrar un solo esclavo en la porción central de la República” [Ward 1981: 47].

El autor continúa:

En Texas (sobre la frontera norte), los colonos norteamericanos han introducido unos cuantos, pero todas las importaciones posteriores están prohibidas por ley y se han tomado providencias para asegurar la libertad de la descendencia de los esclavos actuales. El número de éstos debe ser excesivamente pequeño (probablemente no excedan de 50 en total), ya que en la solemnidad anual que se lleva a cabo en la capital el 16 de septiembre para conmemorar la proclamación de la Independencia por Hidalgo en Dolores y parte de la cual consiste en que el propio presidente dé [*sic*] la libertad a cierto número de esclavos, en 1826 hubo gran dificultad para hallar personas a quienes conferir esta gracia, y dudo mucho que se pueda encontrar alguna para el presente año [Ward 1981: 47].

Este énfasis en lo pequeño del número de esclavos viene dado por su interés de compararlo con el caso estadounidense y por el temor a un levantamiento de los mismos: “En los Estados Unidos, donde esclavos, mulatos y negros libres constituyen más de una sexta parte de la población, son una fuente constante de inquietud y de alarma” [Ward 1981: 48]. En los años en los que realizó sus visitas, el Congreso Constituyente prohibió clasificar a los ciudadanos mexicanos por su calidad, pero la comisión de esclavos y la legislación de 1824 mantuvieron la institución en “la mayoría de los estados” [Díaz 2015: 292]. De esta forma, Ward decide ignorar estas regulaciones y destacar la ventaja de México al contar con pocos esclavos y al evitar así los peligros de los países con grandes masas de los mismos, al tiempo que ataca a su rival político y diferencia a México del vecino del norte.

Sartorius también distingue a los que componen el grupo de castas junto con los espacios donde socializan. Por un lado informa al lector que “los pobladores de tez más oscura, incluyendo todos los tonos, desde el blanco hasta el café intenso, son considerados en este país dentro de la clasificación general de ‘castas’. Los negros son también incluidos en este grupo, pero no los indios” [Sartorius 1990: 165]. Por otro lado, se preocupa por presentar un panorama visual de la sociedad mexicana: “si queremos dar un vistazo a los elementos que componen la población del país, debemos mezclarnos

con la multitud en un mercado, o en el bullir de una fiesta popular, donde todos esos elementos se congregan” [Sartorius 1975: 27]. De nuevo, este viajero reproduce una observación más detallada de la sociedad y más cercana al fluir de la calle conociendo las definiciones taxonómicas coloniales.

Mühlenpfordt, por su parte, decide enumerar las distintas “clases”, como él las denomina, que se corresponden con los “tres elementos principales” que son “las razas caucásica y africana, además de la autóctona americana” y sus mezclas. Continúa desarrollando las denominaciones de las submezclas, pero refiriéndose a las empleadas en Estados Unidos y asumiendo su uso en México (tercerona, cuarterona, entre otras). Sólo matiza que en la mezcla entre “tercerones con terceronas” se emplean definiciones como “tente en el aire” o “salto atrás” [Mühlenpfordt 1993: 167]. Como Ward, el narrador parece confundirse en cierta forma en esta variedad de denominaciones de mezclas al interior de la sociedad mexicana y recurre a una clasificación más conocida en el contexto europeo como era la de cuartos de mezcla blanca y negra, la taxonomía estadounidense.

A la hora de distinguir entre las distintas calidades, dependiendo del conocimiento del país, de la inmersión social, del tiempo de su estancia y de su formación en las clasificaciones raciales ilustradas, algunos viajeros muestran un conocimiento más profundo de las divisiones sociales y otros, un conocimiento mayor de contextos como el estadounidense. Por un lado, Sartorius decide destacar las características físicas de los afrodescendientes. Para el autor, “el número de negros es muy reducido y casi exclusivamente confinado a las regiones costeras” en las que “conservan su propia comunidad; en parte, por medio de matrimonios con negros de pura sangre, y, en parte, mediante la inmigración de negros liberados de Luisiana, Cuba y otras islas de las Indias Occidentales.” Sartorius considera que “poseen pocas peculiaridades nacionales” y “se adaptan a los hábitos de los mestizos en general” [Sartorius 1990: 165]. Tras volver a describir la multiplicidad de la composición racial de los mulatos, también los sitúa en las costas y provenientes del extranjero. De hecho, este énfasis en la externalidad de los afrodescendientes, siempre provenientes de las islas caribeñas o de Estados Unidos será una constante en el siglo XIX y se mantiene en las narrativas populares en el siglo XX.

Tal es el convencimiento del autor que, aunque se encuentre al “negro o el mulato atezado” en la Ciudad de México, afirma que ha de ser “sin duda cocinero de algún habanero o de algún nativo de la costa”. Considera que “de ellos se ven pocos en las poblaciones de las mesetas, que son demasiado frías para la gente de raza africana, acostumbradas a los climas calurosos” [Sartorius 1990: 119]. Así, su convencimiento racista del poder de los

afrodescendientes de aguantar el calor es tal que rechaza la posibilidad de que su presencia en las mesetas sea algo de siglos, como los historiadores han rescatado, sino fruto de migraciones excepcionales de las costas al interior [Velázquez 2006].

Por otro lado, en 1864 Kolonitz considera que “los indios son mucho más inteligentes que los negros y su carácter tiene un fondo más noble”. Para apoyar su argumento menciona que “en los últimos decenios ha habido entre ellos hombres distinguidos. Juárez, al cual sus mayores enemigos no pueden negarle inteligencia y una grandísima energía de carácter, es de pura sangre india” [Kolonitz 1984: 119]. A pesar de la clara rivalidad política entre su comitiva imperial y Juárez, la autora decide destacar la inteligencia y el carácter del presidente en contraposición con la población afrodescendiente. No obstante, parece ignorar el importante papel desempeñado por políticos afrodescendientes de la época precedente a su llegada como Vicente Guerrero y Juan Álvarez. Esta afirmación categórica también puede ir respaldada por un mayor desarrollo del racismo basado en la antropometría y la eugenesia que se estaban desarrollando en Europa al momento en que la viajera escribía [Hering 2007].

En estas descripciones, observamos una preocupación general por clasificar a la población mexicana. Se puede observar una transformación en las descripciones de los viajeros de una clasificación taxonómica con los tradicionales estereotipos asignados a cada “grupo racial” observado en el siglo XVIII, a un racismo cientificista [Hering 2007]. Las diferencias en la terminología empleada y los elementos asociados a los grupos nos pueden mostrar la evolución en las concepciones raciales de la época.

LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE EN LAS COSTAS Y EN EL VALLE DE CUERNAVACA

Sartorius no fue el único en observar la relación entre la población afrodescendiente y las costas o regiones de clima caliente. Ward presenta ciertos elementos que se verán como comunes en las narrativas de viajeros. Ubica en las costas a poblaciones de “mulatos y zambos, o cuando menos por una raza en que predomina la mezcla de sangre africana.” Da una razón histórica a esta situación: “era en estas insalubres regiones donde se empleaba principalmente a los esclavos importados antes a México, pues los nativos de la Mesa Central no eran capaces de resistir el clima tan extremadamente caluroso”. Para ello, cae en el estereotipo de la fortaleza de los afrodescendientes en los climas cálidos y la debilidad del indígena. Al contrario que las teorías de otros viajeros, este alemán afirma que es a través de los “matrimonios

con la raza indígena” que “se han multiplicado” [Ward 1981: 43]. Además, considera esto como una ventaja frente al caso estadounidense:

[...] la raza africana está ya amalgamada con la indígena y cuando la educación haya preparado a sus descendientes para ejercer los altos derechos de la ciudadanía, no hará ni leyes ni costumbres que los aparten de obtener los primeros puestos del Estado. Entre tanto, proporcionan a las tierras calientes una raza muy útil de trabajadores, que, como no es atacada por el vómito (o fiebre de Veracruz), ejecuta la mayor parte de las faenas en las poblaciones de la costa y cultiva, en el interior, las producciones que son peculiares de la tierra caliente [Ward 1981: 48-49].

Así, su mezcla con la población indígena simplifica su asimilación, junto con la educación, y se vuelve a insistir en su aguante de las enfermedades de la tierra caliente y en su trabajo en la misma. Además, el autor destaca su trabajo en el interior, en “el valle de Cuernavaca o en los alrededores de Orizaba y de Córdoba”, en producciones típicas de climas cálidos como “el azúcar, el café y el añil” cultivados “en su totalidad por hombres libres”, según asevera Ward [1981: 49]. El determinismo racial que le permite trabajar y aguantar enfermedades en la costa no le impide “redimirse” a través de la educación, apoyando al desarrollo de la economía nacional y alcanzar eventualmente buenos puestos.

Esta presencia de afrodescendientes en el valle de Cuernavaca también la percibió Becher, para el viajero “la población del valle muestra evidentemente trazas de una mezcla reciente con sangre africana” y por lo mismo “el color de la piel es más oscuro, y el cabello lacio, peculiar de los aborígenes, reemplaza los bucles rizados o lanudos” [Becher 1959: 487]. En cuanto a sus capacidades físicas, al igual que otros autores insiste en que “los hombres son de una magnífica constitución atlética, pero salvajes, tanto en su aspecto como en su hábitos: se deleitan con los colores brillantes, al igual que con la música ruidosa de los negros, y ofrecen un sorprendente contraste [...] con el comportamiento humilde y sumiso de los indios de la Mesa Central” [Becher 1959: 487-488]. Su superioridad física y su pasión por la diversión vuelven a ser los aspectos destacados en oposición a la sumisión indígena.

El uso de apelativos como el de “salvajes” nos remite a las expresiones violentas y a la falta de educación mencionadas por otro viajeros, así como a la creencia en la superioridad del narrador, civilizado, educado, europeo, blanco, frente a los afrodescendientes.

Una visión excepcional de la costa de Acapulco la proporciona Basil Hall en su narrativa afirmando que “los negros forman una tercera clase en

Acapulco. Originalmente son importados de África, pero con el paso del tiempo han formado una raza mezclada con los aborígenes, y por consiguiente, también, quizá pueden haber adquirido una pequeña pizca de sangre española" [Hall 1825: 176]. El autor siente la necesidad de matizar sobremanera la mezcla de africanos con sangre española y percibe como natural su vínculo con la indígena. Al contrario que otros viajeros, éste considera que el resultado es "una muy buena raza de hombres" y los describe de tal manera que "conservan la piel sedosa y brillante, el tinte oscuro del negro, y su labio grueso; con ello ahora vemos una forma más pequeña, una frente más alta, mejillas prominentes, ojos más pequeños, y el pelo liso de los mexicanos; junto con otros muchos rasgos que una observación más cercana permitirían discriminar" [Hall 1825: 177]. El autor destaca cada uno de los rasgos que caracterizan a estos hombres mezclados, reconociendo sus limitantes como observador. Forma parte de la minoría de viajeros que encuentran rasgos positivos en esta población y que reconocen los límites de sus análisis basados en observaciones fenotípicas superficiales.

Otros se preocupan más por las características físicas de los afromexicanos o por su inesperada presencia en el país. Además, en los valles de Cuernavaca, Becher destaca que "ni los nativos de Veracruz ni la población negra están expuestos al vómito", en contraposición con la población blanca [Becher 1959: 459]. Esto los distingue como personas más preparadas para vivir y trabajar en un entorno tan complicado como el de la costa veracruzana. De nuevo, sus condiciones físicas, vinculadas con su "raza" les permiten aguantar el trabajo y las enfermedades de climas calurosos, aunque esta vez se abstiene de referirse a su actitud "salvaje".

En 1846 Biart, por su parte, narra con sorpresa su llegada al puerto de Veracruz: "Los dos esperados botes llegaron al mismo tiempo, y cinco o seis individuos de tez negra, pelo crespo y tipo africano, subieron al puente. Vestían chaquetas blancas y no me extrañaron sino por el color de la piel [...] pensando que llevaría a un indio de piloto, entré en su bote. Hube de conformarme con ser llevado por un mulato" [Biar 1959: 16]. Se percibe la decepción del autor al ser transportado por mulatos en lugar de indígenas. Puede que no esperase encontrar a este tipo de población en México o que su interés por conocer el "exotismo" indígena fuese decepcionado a su llegada. Además, en su descripción de la ciudad de Veracruz añade: "es una ciudad francesa por las costumbres, española por la construcción y poblada de mulatos. Entre ella y las ciudades del interior hay disparidad de raza, de costumbres y de ideas" [Biar 1959: 17]. Considera que el grueso de la ciudad está poblada por afrodescendientes, pero la identifica como distinta del resto de ciudades del país. Claramente, estaba preparado para encontrarse con la

alteridad indígena, no la africana. No obstante, al instalarse en Orizaba, seguramente tuvo que acostumbrarse a esta doble “otredad”.

Sartorius matiza esta generalización de Biart, pero es más crítico en sus observaciones de la población costeña. Para ilustrar la escena que observa, pinta un panorama general de lo que se ve en las calles veracruzanas:

Aquí contemplamos un grupo de negros y mulatos gesticulando de una manera exaltada; más allá un indio, de color cobrizo, vende fruta; un mestizo de piel más clara espolea su caballo [...] arreando sus bien cargadas mulas mientras que un caballero europeo o criollo, fumando su puro, contempla a los recién llegados. [...] ¿A qué nórdico no le sorprenderá ver a una negra gorda sentada confortablemente a la puerta de su casa con una corta pipa de barro entre los dientes, acariciando a la criatura completamente desnuda que se cuelga del cuello de su madre? [Sartorius 1975: 9].

En su descripción impera la diversidad racial de la población, la ocupación laboral de mestizos e indígenas, la contemplación de los blancos disfrutando de ciertos lujos y la pasividad de los afrodescendientes: bien debatiendo, bien fumando y criando a un hijo desvestido en una casa de paja. Se observa un cariz despectivo a la hora de presentar a la mujer negra, así como en el siguiente fragmento de su narrativa:

Al llegar a una choza hacemos una agradable pausa y nos refrescamos con fruta [...] ¡Cuán poco necesitan los nativos para protegerse! Un techo inclinado cubierto de hojas de palmera colocado sobre postes hundidos en la tierra [...] El moreno habitante, de origen muchas veces africano en esta región, vende con gusto sus piñas, plátanos y naranjas y también trae agua del río [Sartorius 1975: 11].

A esta descripción del alojamiento y la forma de vivir de los “morenos” añade que “los trabajos duros no son del gusto de los costeños” [Sartorius 1975: 11]. El autor no parece consciente de la incongruencia entre esta última afirmación, su referencia a lo pesado del camino y lo costoso físicamente que es la recogida de fruta y agua en ese clima. De esta forma, para el autor no sólo son pocos y no muy trabajadores, sino que repite que siguen existiendo únicamente por su mezcla constante con emigrados caribeños y estadounidenses [Sartorius 1975: 41].

Por su parte, Mühlentfordt reflexiona sobre el motivo histórico de la presencia de africanos en México. Como el resto de narradores identifica a “negros, mulatos y zambos” en “las costas de ambos océanos, así como en los valles profundos, calientes y húmedos, donde la caña de azúcar y el

plátano crecen en abundancia”, explicando que “en estas zonas insalubres fue donde con más frecuencia se emplearon esclavos, introducidos a México en número relativamente pequeño, debido a que los naturales de la meseta no podían soportar el clima, característicamente ardiente, de esas regiones y mucho menos trabajar en el mismo” [Mühlenpfordt 1993: 171]. De nuevo, el autor insiste en la inferior capacidad física de los indígenas para el trabajo en tierras cálidas, justificando la esclavitud de africanos.

Además, asevera que “el primero en introducir esclavos negros fue Bartolomé de las Casas, el humanitario obispo de Guatemala, lleno de compasión hacia los maltratados indios, cuyos cuerpos resienten severamente cualquier cambio climático” [Mühlenpfordt 1993: 171]. El respeto con el que menciona al clérigo y su compasión hacia los indígenas contrasta con su afirmación inicial de ser el primero en introducir esclavos. Para el autor, como para Bartolomé de las Casas, ambas acciones no parecen contradictorias. La naturalización de la esclavitud de los africanos y su constantemente destacada fortaleza frente a los cuerpos de la población indígena parecen ser motivos suficientes para este autor y otros para justificar su trabajo forzado.

Finalmente, en 1853 Vigneaux decide describir la moda y carácter del jarocho, más que el origen de esta población. Minuciosamente va recuperando detalles de su “fina camisa de batista bordada”, el tejido aterciopelado de sus “calzoneras”, la “faja de seda roja en que va el machete” y el sombrero “de paja de anchas alas” [Vigneaux 1950: 118]. Esta descripción es exacta a la litografía que Claudio Linati hizo para representar a estos hombres. ¿Conocería el francés estas antiguas litografías de 1828?

El autor continúa afirmando que por ser el resultado de la mezcla de “las tres razas conocidas” tienen “una sangre de lava en ebullición, en un cuerpo formado por músculos de acero” [Vigneaux 1950: 119]. Así insiste en la imagen del jarocho como musculoso y de sangre ardiente. No olvida mencionar, como Sartorius, que “el jarocho no es muy inclinado al trabajo, pero esta indolencia criolla se dobla en él con energía para el placer que pertenece a la sangre negra”. De esta forma, añade la pasión por la fiesta a su holgazanería: “la bebida, la música, el baile y el amor, absorben todos los ocios”. Añade que es “independiente, audaz y delicado hasta el extremo, en punto de honor, suele apelar a su machete para las decisiones. Por lo demás, leal y franco, probo y hospitalario, es un buen muchacho en suma” [Vigneaux 1950: 118-119]. Después de enumerar sus formas de diversión, expone los pros y contras de su carácter, siempre siguiendo los estereotipos raciales de la época al respecto: más inclinado a la diversión que al trabajo, de buen carácter, pero violento en sus reacciones y en general buena persona [Hering 2007].

Todos estos viajeros localizaron a la población afrodescendiente en las costas y en los valles de Cuernavaca como resultado de la mezcla de africanos con indígenas, matrimonios endogámicos o la llegada de afrodescendientes del exterior. Algunos se preocuparon más por su descripción física, otros por su carácter, pero todos naturalizan ambos rasgos. La actitud “salvaje”, “violenta” y la falta de “educación” parece contribuir a la falta de empatía hacia los afrodescendientes y su situación de explotación en terrenos “imposibles” de habitar y trabajar para otros. Esta insistencia en su capacidad superior para aguantar el trabajo en las tierras calientes contrasta con la consideración de los mismos como holgazanes. Sus descripciones parecen más condicionadas por el pensamiento de la época que por descripciones reales de la población: para algunos el condicionamiento racial y el determinismo climático es irredimible, para otros es a través de su asimilación y de la educación que podrán aspirar a mejores puestos y a la igualdad social.

FAVORECIMIENTO DE LA BLANCURA

Por último, muchos de estos viajeros observaron el favorecimiento de la blancura como herencia de la Colonia que persistía a pesar de los cambios políticos. En 1822 Poinsett observa que: “la más importante distinción civil o política, se confería tomando en cuenta el color de la piel. Blancura era, aquí, sinónimo de nobleza. El rango de las distintas castas se determina por su mayor o menor aproximación a los blancos; los últimos en la escala son los descendientes directos, y sin mezcla, de los africanos o de los indios” [Poinsett 1950: 178]. Dos años más tarde Sartorius decide enfocarse en los nuevos derechos traídos por la Independencia: “la Constitución ha colocado a todos los ciudadanos —cualquiera que sea su color— en el mismo plano; no existen los privilegios de nacimiento, y la esclavitud hace mucho que ha sido abolida. Pero las costumbres que se han arraigado entre la gente, no se erradican con tanta facilidad por la ley” [Sartorius 1975: 27]. De esta forma, el viajero alemán es consciente de las limitaciones del cambio legislativo. Aunque se equivoca al afirmar que la esclavitud había sido abolida y aunque existiese la igualdad ante la ley, la costumbre del favorecimiento de la blancura persistiría.

Ward tiene una actitud un tanto más positiva en relación con esta transformación. Para el viajero, una muestra indiscutible de que “no puede decirse que existan castas en México” es el hecho de que numerosos líderes insurgentes son de razas mezcladas y “todos tienen igual derecho a la ciudadanía y están igualmente capacitados para ocupar las más altas dignidades del Estado”. Asimismo, menciona que el general Guerrero “que en 1824 era uno

de los miembros del Poder Ejecutivo y es ahora candidato a la presidencia, tiene una fuerte mezcla de sangre africana en sus venas y ello no se considera como desgracia" [Ward 1981: 47]. No obstante, el autor ignora la opinión negativa mostrada por los opositores de Guerrero en la época. Tanto en periódicos de la época como en documentos más personales como el diario de José María de Bustamante, el origen africano se emplea como insulto a la figura de guerrero [Ballesteros 2011].

Por último, Mühlenpfordt hace una reflexión histórica sobre este favoritismo racial y su presente en el México independiente. Aclara que en México "las diversas mezclas raciales tenían una gran importancia civil y política, además de la fisiológica, antes de la Independencia" teniendo al "color blanco" por "el más noble y digno" y "conforme un individuo de sangre mezclada se acercaba más al blanco, en esa misma medida se le concedía reclamar derechos civiles más elevados" [Mühlenpfordt 1993: 168]. Desarrolla toda una explicación del desprecio que mostraba cada casta hacia la siguiente más alejada "del blanco" y argumenta cómo "la política española favoreció y dio impulso a esta tontería" fomentando las divisiones internas y la venta de decretos de pureza de sangre, "aunque el agraciado fuese tan moreno como una castaña o tan negro como la madera de ébano, y un decreto de esta clase valía casi lo mismo que un certificado de nobleza", pero "su poseedor pasaba a tener parte en todos los privilegios y exenciones (fueros) de los blancos verdaderos" [Mühlenpfordt 1993: 168-169]. Retomando el pasado cercano de México, el autor intenta explicar la importancia que tenía estar cerca del "color blanco".

No obstante, con la independencia "todas las clases participan del mismo modo del derecho civil y ningún color de piel, o mezcla de sangre, representa ya un obstáculo para que cualquier individuo nacido en México llegue a los puestos más encumbrados del Estado". Destaca brevemente la hipocresía de los criollos que "rehusaron al principio adherirse a la causa de Hidalgo y del gusto con que hubieran utilizado a la gente de color como gatos para sacarles las castañas del fuego". Como Ward, recupera los casos de antiguos insurgentes de "las diferentes castas" que "han desempeñado desde entonces cargos públicos" y del "valiente y patriota general Guerrero": "arriero de mulas antes de la guerra de Independencia, miembro del poder ejecutivo en 1824 y presidente de la República en 1829 —era de ascendencia indígena, con un fuerte ingrediente de sangre africana" [Mühlenpfordt 1993: 169].

A diferencia del viajero anterior matiza que "si aun actualmente es costumbre hacer distinciones entre morenos y blancos, pese a la igualdad teórica y legal de todas las clases [...] todo ello es una secuela natural de las antiguas condiciones, que desaparecerán al paso del tiempo" [Mühlenpfordt 1993: 169].

Considerándolo una costumbre que se perdería, el viajero minimiza la importancia de esta discriminación racial y considera que la presencia de miembros de las castas en la política era un ejemplo de esta transformación.

La mayoría de los viajeros observan el favorecimiento de la blancura en la sociedad mexicana. Algunos explican sus motivos históricos, otros consideran que o ha desaparecido o desaparecerá con la igualdad de derechos entre los ciudadanos, la participación de miembros de las castas en la insurgencia como líderes y en la política nacional, pero ninguno supuso que ese favorecimiento continuaría siendo una realidad varios siglos después.

CONCLUSIONES

Las narrativas de viajeros se convirtieron en uno de los géneros literarios más populares del siglo XIX cuyo objetivo era entretener, educar y construir comunidad [Ledoux 2009]. Como señala Mónica Szurmuk, más que una descripción del México del XIX y su población, estas obras son construcciones de “una comunidad de lectores que comparten sus valores y costumbres culturales” construyendo “la otredad” en su narrativa, una “comunidad descrita y presentada como extranjera, con una visión diferente del mundo y de sus valores” [Szurmuk 2007: 20]. Al construir la “otredad” mexicana y a los afrodescendientes en particular, estos viajeros insisten en destacar las grandes diferencias que los separan de esa “salvaje” realidad: multiplicidad de mezclas “raciales”, holgazanería, desorden, salvajismo, falta de educación. En el siglo en el que se construían los nacionalismos, donde se buscaba destacar lo propio y lo ajeno, estas narrativas son “miradas en el espejo”, en las que aprendemos más del pensamiento “ilustrado” y “racista” de estos viajeros que de la población a la que describen [Suárez 2007]. Los textos de François Bernier, de Carlous Linneo o del propio Immanuel Kant sobre la catalogación de las razas y la atribución de ciertos caracteres a las mismas, ya habían circulado ampliamente por su Europa natal y habían puesto una lente frente a sus ojos que condicionó su mirada [Hering 2007]. Los afrodescendientes eran algo exótico, que podía ser clasificado, estudiado, descrito, asociado con ciertos hábitos en estas narrativas. En definitiva, eran elementos a observar, civilizar, educar, emplear como herramienta de trabajo en regiones difíciles, por los autores, sus lectores o connacionales.

En las narrativas, encontramos claros ejemplos de este esfuerzo analítico con fines “científicos”. Los viajeros contabilizan en mayor o menor medida a la población afrodescendiente, les atribuyen características específicas en contraposición con la población indígena, los ubican en ciertos puntos geográficos del país y los señalan como sufridores del favorecimiento de la

blancura. Dependiendo de los motivos de sus viajes y de su duración, algunos profundizaron en los aspectos históricos, taxonómicos y de desempeño laboral de esta población, otros los compararon positivamente con el caso estadounidense como ejemplo de afrodescendientes en libertad, y muchos simplemente los mencionan de pasada porque no forman parte de su interés narrativo.

Estas narraciones se entienden por la formación de sus autores, su contexto de producción, el público al que iban dirigidos estos relatos y el interés por mostrar lo exótico, la alteridad americana. No obstante, sus narraciones no están lejos de concepciones sobre la población afrodescendiente que se tienen en la actualidad. La holgazanería, el gusto por la fiesta, la extrema capacidad física son estereotipos que se repiten hoy en día a la hora de describir a esta población [Vigoya 2008]. Asimismo, el optimismo de los viajeros pensando que el favorecimiento de la blancura desaparecería en unas décadas, contrasta con las encuestas sobre discriminación en las que el color de la piel sigue siendo uno de los motivos de exclusión en la sociedad mexicana [CONAPRED 2010]. La producción académica sigue trabajando en acabar con la negación de la presencia afrodescendiente en el país asociándola con inmigrantes extranjeros e ignorando su participación en la historia nacional [Velázquez e Iturralde 2012]. A pesar de ser visiones condicionadas por su contexto de producción en la Europa decimonónica, estos relatos de viajeros siguen estando en plena actualidad en el México “multicultural”.

REFERENCIAS

Araujo, Nara (pról.)

1983 *Viajeras al caribe*. Casa de las Américas. La Habana.

Ballesteros Páez, María Dolores

2011 Vicente Guerrero: insurgente, militar y presidente afromexicano. *Cuicuilco* 18 (51): 23-41.

Barragán Barragán, José (intr. y nn.)

1980 *Actas constitucionales mexicanas (1821-1824)*. Tomo I. UNAM. México.

Becher, Carl Christian

1959 *Cartas sobre México: la República Mexicana durante los años decisivos de 1832 y 1833*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.

Biart, Lucien

1959 *La tierra templada: escenas de la vida mexicana, 1846-1855*. Jus. México.

Chabrand, Émile

1987 *De Barceloneta a la República Mexicana*. Banco de México. México.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED)

2010 *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). México.

Covarrubias, José Enrique

1998 *Visión extranjera de México, 1840-1867*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/UNAM. México.

Díaz Casas, María Camila

2015 ¿De esclavos a ciudadanos? Matices sobre la ‘integración’ y ‘asimilación’ de la población de origen africano en la sociedad nacional mexicana 1810-1850. *Negros y morenos en Iberoamérica adaptación y conflicto*, Juan Manuel de la Serna (coord.). UNAM. México: 273-304.

Guilliam, Albert M.

1996 *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*. Consejo nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.

Hall, Basil

1825 *Extracts from a journal written on the coasts of Chili, Peru, and Mexico in the years 1820, 1821, 1822*. Archibald Constable and Co. Edimburgo.

Hering Torres, Max S.

2007 ‘Raza’: *Variables históricas*. *Revista de Estudios Sociales* (26): 16-27.

Kolonitz, Paula

1984 *Un viaje a México en 1864*. FCE/Secretaría de Educación Pública (SEP). México.

Ledoux, Cory

2009 The Experience of the Foreign in 19th-Century U.S. Travel Literature. *Openstax CNX*. <<https://cnx.org/contents/i30A19fy@13/The-Experience-of-the-Foreign->>>. Consultado el 11 de mayo de 2016.

Mühlenpfordt, Eduard

1993 *Ensayo de una fiel descripción de la República de México, referido especialmente a su geografía, etnografía y estadística*. 2 vols. Banco de México. México.

Pérez Toledo, Sonia

2004 *Población y estructura social de la ciudad de México, 1790-1842*. UAM/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. México (CONACYT). México.

Pitman, Thea

2001 The Construction of National Identity in the Mexican Travel Chronicle, 1843-1893. *Journeys* 2 (1) verano: 1-23.

Poblett Miranda, Martha R.

2000 *Viajeros en el siglo XIX*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)/Dirección General de Publicaciones. México.

Poinsett, Joel Robert

1950 *Notas sobre México 1822*. Jus. México.

Romero Tobar, Leonardo y Patricia Almarcegui Elduayen (coords.)

2005 *Los libros de viaje: realidad vivida y género literario*. Akal/Universidad Internacional de Andalucía. Madrid.

Sartorius, Carl Christian

1975 *México y los mexicanos*. San Ángel Ediciones. México.

1990 *México hacia 1850*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.

Suárez Argüello, Ana Rosa

2007 La mirada en el espejo. El viaje de Manuel Payno a Estados Unidos (1845). *Anuario de Historia* (1): 101-112.

Szurmuk, Mónica

2007 *Miradas cruzadas: narrativas de viaje de mujeres en Argentina 1850-1930*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México.

Velázquez, María Elisa

2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. INAH/UNAM. México.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde Nieto

2012 *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). México.

Vigneaux, Ernest

1950 *Viaje a México*. Banco Industrial de Jalisco. Guadalajara.

Vigoya, Mara

2008 Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá, en *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. Bogotá: 247-279.

Ward, Henry George

1981 *México en 1827*. FCE. México.

Territorio y redistribución de bienes ofrendados el Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla¹

Ernesto Licon Valencia*

Ana Isabel Castillo Espinosa**

Anna Sophie Brietzke***

Colegio de Antropología Social BUAP

RESUMEN: *La redistribución de bienes empieza el 2 de noviembre, cuando se elaboran “canastas” con los bienes originalmente ofrendados a los muertos, las cuales se obsequian a parientes y amigos y circulan masivamente por todo San Miguel Canoa y cada familia ofrece o recibe “canastas” adornadas. El objetivo de este texto es analizar la práctica cultural de elaboración de “canastas” como una forma simbólica que entreteje complejamente creencias, alianzas jerárquicas y grupos domésticos por medio de la redistribución de bienes ofrendados (dones). La función de estos bienes es la regulación de las relaciones sociales por la mediación de familiares muertos reproduciendo el ritual y el orden establecidos. Por eso su carácter es social y no religioso, y se constituye así en un elemento simbólico definitivo del territorio canoense.*

PALABRAS CLAVE: *Día de Muertos, ritual, distribución de bienes, don, territorio.*

Territory and the redistribution of goods offered on the Day of the Dead
in San Miguel Canoa, Puebla

¹ Para la recopilación de información contamos con la colaboración de Iris Rubí Hernández Andrade, estudiante de primer semestre de la licenciatura en Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), quien acompañó en los recorridos de campo como parte de su entrenamiento de antropóloga. Agradecemos particularmente a don Sebastián, don Cornelio, doña Eugenia, doña Carmen, doña Eustacia, doña Petra y don Nicolás, así como a otros muchos habitantes de San Miguel Canoa, por permitir la entrada a sus hogares y aceptar conversaciones extensas y ocasionales con motivo del Día de Muertos.

* licon123@yahoo.es

** anaisk_25@hotmail.com

***anna-brietzke@gmx.de

ABSTRACT: *The redistribution of goods begins on November 2, when “baskets” are made up of the goods that were originally offered to the dead, which are then distributed to relatives and friends, and circulated widely throughout San Miguel Canoa; in fact, each family offers and/or receives these decorated “baskets.” The objective of this paper is to analyze the cultural practice of the elaboration of these “baskets” as a symbolic form that interweaves complex beliefs, hierarchical alliances, and domestic groups, through the redistribution of offered goods (gifts). The function of these goods is the governance of social relations through the mediation of dead relatives, thus reproducing the established ritual and order. This is why the character of this practice is social rather than religious, thus constituting a definitive symbolic element typical of the region of San Miguel Canoa.*

KEYWORDS: *Day of the Dead, ritual, distribution of goods, gift, territory.*

PRESENTACIÓN

El Día de Muertos en San Miguel Canoa es un sistema ritual complejo organizado e integrado por ritos prescritos cuyo fundamento es una creencia invariante. Creer que los muertos regresan o visitan a sus familiares es el sustento estructural que posibilita la edificación del sistema ritual, constituido por cuatro momentos interconectados de importancia similar: 1) construcción de ofrendas, 2) iluminada en el panteón, 3) recorrido del Santo Ánimas y 4) redistribución de bienes en “canastas” adornadas; todos ellos forman un complejo sistema ritual, expresión de “territorialidad”² que refuerza alianzas y reproduce la comunidad.

La redistribución de bienes empieza cuando se elaboran “canastas” con los bienes ofrendados a los muertos, las cuales se obsequian a parientes y amigos y circulan masivamente por San Miguel Canoa el 2 de noviembre; todas las familias conceden o reciben una “canasta” adornada. El objetivo de este texto es analizar la práctica cultural de su elaboración como una forma simbólica que entreteje complejamente creencias, alianzas jerárquicas y grupo doméstico por medio de la redistribución de bienes ofrendados (dones)

² El concepto de “territorialidad” humana evolucionó a lo largo del siglo xx; desde asociarlo al control de una extensión física y a la capacidad de un grupo de influir sobre otros grupos [Sack 1986] hasta el planteamiento de Jérôme Monnet [2010], quien subraya la objetivación de determinados valores respecto del territorio, no desprovistos de vínculos con los procesos de “territorialización”. Para Monnet, el sistema territorial está integrado por la dialéctica entre territorio, territorialización y territorialidad, en donde el primero se entiende como el espacio material con el que se llevan a cabo las acciones humanas de manera repetitiva, territorialización como acciones que se realizan en el territorio pero sustentadas en una territorialidad y ésta como los valores atribuidos al territorio [Monnet 2010].

y cuya función es la regulación de las relaciones sociales por mediación de familiares muertos reproduciendo al ritual y el orden establecidos, de modo que su carácter es social y no religioso; constituye un elemento simbólico definitivo del territorio canoense. “El territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo” [Giménez 1999: 29]; así, el territorio se considera morada de los familiares muertos, vivido tanto por ellos como por los pobladores que lo habitan.

Para el desarrollo de este texto recurrimos al trabajo de campo en San Miguel Canoa (Puebla); entrevistamos y visitamos a las personas en sus hogares cuando estaban elaborando y recibiendo “canastas”, lo que permitió adquirir un conocimiento de primera mano sobre los hechos y proponer un acercamiento etnográfico a los mismos.

Para una mejor comprensión de este texto, lo dividimos en tres apartados y una reflexión final. El primero es un esbozo general del conjunto del ritual de Día de Muertos con la finalidad de ubicar la redistribución de “canastas” en el mismo; el segundo apartado es un referente contextual para mostrar a San Miguel Canoa como un pueblo urbano perteneciente a la zona metropolitana de la ciudad de Puebla que, independientemente de los estrechos vínculos con la gran ciudad, sigue reproduciendo elementos del orden social campesino indígena, constituyendo una sociedad de diversas tradiciones culturales; el tercer apartado describe etnográficamente el sistema redistributivo de bienes ofrendados, sobre la base de las prescripciones simbólicas de la creencia, los bienes y la organización social, así como alianzas, jefaturas y conflictos; al final se encuentran las reflexiones generales.

La importancia de este texto radica en la descripción etnográfica del ritual de otorgamiento y recibimiento de dones en “canastas” adornadas, efectuado por una población nahua estigmatizada a escala nacional, lo que ha impedido el desarrollo de estudios antropológicos sobre sus prácticas rituales y otros temas. Así, la relevancia del texto se encuentra en enfatizar la función social de recibimiento y otorgamiento de bienes, sobre su función mágico-religiosa.

DÍA DE MUERTOS: ESBOZO GENERAL

Como afirmamos líneas arriba, el primer momento de todo el sistema ritual de Día de Muertos³ es la elaboración de ofrendas. La “ofrenda” es un umbral

³ En 2003 el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) —México— presentó ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la

construido socialmente que relaciona el mundo de los vivos con el de los muertos; quienes continúan vivos, gracias a la acción de sus almas, trabajan y caminan, por eso es un elemento sustancial del conjunto de la ofrenda, es el camino construido con ocoxal y flor de muerto que remata con luces emitidas por las velas que se colocan en la ofrenda, la cual se edifica, por lo general, en la base del altar familiar; así las almas no se extravían y llegan a la casa correcta. La ofrenda también incluye manjares para los difuntos porque disfrutaban del aroma de los alimentos que sus familiares les proporcionan: frutas, pan, guisos y bebidas, dispuestos en un petate en el suelo o sobre una mesa, los que, junto con tazas, platos y otros objetos, integran el sistema objetual ofrendado.

Conforme se coloca cada cosa se enuncia el nombre del muerto y nada debe tocarse hasta que se levanta la ofrenda. Los objetos deben ser nuevos “porque se los llevan”, igual que la comida elaborada con la “cosecha nueva”, la del año y el ocoxal recién cortado, porque esos días “toma una fragancia especial”. La habitación donde se monta la ofrenda, se llena de humo de copal, pues se sahúma “para llamarlos y acogerlos”, por lo que la

Cultura (UNESCO) la candidatura de *La festividad Indígena dedicada a los muertos* como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, la cual quedó registrada como la propuso el gobierno. Se dice en la introducción del documento: “Para los pueblos indígenas de México localizados en la región centro-sur del país, en efecto, el complejo de prácticas y tradiciones que prevalecen en sus comunidades para celebrar a los muertos o antepasados constituye una de las costumbres más profundas y dinámicas que actualmente se realizan en dichas poblaciones, así como uno de los hechos sociales más representativos y trascendentes de su vida comunitaria. En las regiones maya, nahua, zapoteca y mixteca, por ejemplo, dicha celebración no sólo tiene relevancia en la vida ceremonial y festiva de los pueblos, sino que su propia naturaleza la coloca como uno de los núcleos centrales tanto de la identidad y la cosmovisión de cada grupo como de su vida social comunitaria. En el imaginario colectivo, las celebraciones anuales destinadas a los muertos representa, de igual manera, un momento privilegiado de encuentro no sólo de los hombres con sus antepasados, sino también de los integrantes de la propia comunidad entre ellos. Por ejemplo, en los vecindarios urbanos o en las localidades más apartadas, durante varios días suelen tener lugar diversos encuentros, ya sea de carácter preparatorio o de índole ritual, que propician numerosas interacciones de grupos, de familias o de comunidades enteras entre sí y con sus muertos. En tal sentido, dichos espacios temporales constituyen un momento del año en que esta integración se logra y permite reunir, *de facto*, a las comunidades reales e imaginadas —las de los muertos— de vastas regiones del país. Los estudios históricos y antropológicos han permitido constatar que las celebraciones dedicadas a los muertos no sólo comparten en México una profundidad histórica que pone de manifiesto su inveterada tradición secular, sino también su diversidad contemporánea de manifestaciones, en razón de la pluralidad étnica y cultural sobre la que se sustenta el país” [CONACULTA 2005: 18].

manufactura de la ofrenda por el grupo doméstico constituye el momento ritual de “recibimiento” de los parientes muertos.

Entre la noche y la madrugada de los días 1 y 2 de noviembre se acude principalmente al panteón para “alumbrarle a los muertitos” o “dejar la luz”; se les acompaña, se les platica, se arregla la tumba, la limpian y la adornan con flores y velas; es el momento ritual conocido como “iluminada”. A las seis de la mañana el sacerdote oficia misa y a las doce del día 2 se escuchan los cohetes que anuncian la partida de los difuntos, por lo que hay que levantar la ofrenda. Es el segundo momento ritual y se denomina la “despedida” de los parientes muertos. Entre el “recibimiento” y la “despedida” de los muertos, sucede el “recorrido” del Santo Ánimas por los 10 barrios de San Miguel Canoa.

Como respuesta a las creencias mesoamericanas, la Iglesia católica introdujo en San Miguel Canoa al Santo “Ánimas”, que inicia su “recorrido” por el pueblo⁴ el 1 de noviembre y termina por la noche del día 2. A este santo, los “canoas”⁵ le llaman el “Demandito” porque cumple las súplicas de los habitantes y “ayuda a guiar las almas”. Después de una misa, el “Demandito” sale en un conglomerado organizado mediante el sistema de cargos con su correspondiente mayordomo y demás “cargos”, como los “ayates” o los “faroleros”. Al recorrer los barrios, el Santo Ánimas va recogiendo frutas, pan, botellas de alcohol, flores, que le son proporcionados por quienes solicitaron una visita a sus hogares; en retribución otorgan esos bienes, que son entregados a los ayates y que la noche del 2 de noviembre, en la casa del mayordomo o en algún lugar previamente establecido, se reparten colectivamente en situación festiva, evento que se conoce como “Encuentro”. Las ceras recogidas se funden para elaborar cirios y el dinero recolectado se utiliza para la compra de flores, que no le faltarán durante todo un año al santo; las flores acumuladas durante los dos días se deshojan para ser vertidas a lo largo del recorrido y en el “Encuentro”, con ello concluye el recorrido sacro.

Cuando se levanta la ofrenda, a partir del mediodía del 2 de noviembre, empieza el ritual de redistribución de bienes que se conoce como “canastas”; adornadas y llenas con bienes y guisos procedentes de las ofrendas, se entregan a familiares, padrinos y amigos. Por ejemplo, una familia puede elaborar

⁴ Territorialmente, San Miguel Canoa está organizado en 10 barrios o secciones, como actualmente los nombran; cada uno con su correspondiente virgen o santo patrón. Los barrios tienen historia propia y entre ellos hay semejanzas debido a la composición social de sus habitantes, la participación política, ciertos acontecimientos históricos, personajes, así como a las narrativas mágicas-religiosas que los diferencian.

⁵ “Canoas” es una expresión que utilizan los propios habitantes de San Miguel para autodefinirse, por lo que consideramos importante utilizarla en este texto.

hasta 30 o 40 canastas porque serán repartidas entre hermanos, tíos, primos, suegras, padrinos, ahijados, entre otros. A los niños se les dan juguetes, y en retribución, a las mujeres que llevan la “canasta” se les regala una taza, un plato y otra “canasta” con bienes de otra ofrenda. Es un amplio sistema redistributivo de bienes que estrecha los lazos de parentesco y hace territorio, porque ese día se observa, en todos los barrios de San Miguel Canoa, a numerosas familias llevando canastas, así se advierte el último momento ritual del Día de Muertos que analizaremos en seguida.

De esta manera, el Día de Muertos en San Miguel Canoa constituye un amplio sistema ritual que sincretiza una creencia prehispánica con otra católica y que socialmente estrecha los lazos de parentesco por medio de la redistribución de bienes compartidos con los familiares muertos en el territorio vívido.

SAN MIGUEL CANOA, PUEBLO URBANO

San Miguel Canoa es una Junta Auxiliar perteneciente al municipio de Puebla y al área metropolitana de la ciudad. Con una población de 15 mil habitantes, según el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), aunque de 40 mil, según sus pobladores, 80 % de ellos es hablante de lengua náhuatl y se localiza en las faldas del volcán La Malinche, por lo que su población todavía mantiene fuertes vínculos simbólicos y materiales con la montaña.

Una de las principales características de la zona metropolitana de la ciudad de Puebla es la incorporación a su dinámica de pueblos de origen prehispánico y colonial, lo que ha generado una compleja combinación de rasgos socioculturales de vida urbana con indígena/campesina. La zona metropolitana, en muchos aspectos, presenta una faceta de urbanización vertiginosa; es el caso de San Andrés y San Pedro Cholula, los cuales de ser pueblos de origen prehispánico hoy son expresión de modernización urbana, con cambios significativos en los estilos de vida tradicionales. Pero también existen otros pueblos que continúan reproduciendo elementos culturales anclados en un mundo indígena campesino con un complejo simbolismo en torno a la tierra, al cultivo de maíz, los rituales de petición de lluvias y otros aspectos de su vida diaria, como se observa en San Miguel Canoa, ejemplo de urbanización restringida.⁶

⁶ Por ejemplo, en San Miguel la coexistencia de tradiciones culturales se observa en la vida cotidiana. El *tlecuil* (fogón donde se preparan los alimentos) y el *temazcal* (baño indígena) son figuras socioespaciales muy antiguas asociadas a un sistema de creencias

La mixtura sociocultural también la observamos al contrastar lugares de cultivo donde se llevan a cabo prácticas agrícolas por parte de sujetos que definen un territorio indígena campesino, con lugares de la noche que se edifican como territorios juveniles que se caracterizan por baile y consumo de alcohol y drogas, todo lo cual construye una nocturnidad urbana en sociabilidad endógena, pero no por ello contradictorias: ambas son expresión de la vida social contemporánea, rasgos de la progresiva composición urbana del pueblo.

A la par que se mantienen formas de trabajo indígena/campesina de subsistencia, las nuevas generaciones han incorporado nuevos oficios y profesiones instaurando lógicas recientes en la comunidad. Algunos adultos y jóvenes que se emplean en la ciudad como obreros en las fábricas o albañiles en las grandes construcciones, no se deslindan de sus obligaciones sociales para con la comunidad; algunos son, además, propietarios de tierras y cultivan maíz, tienen itinerarios específicos para dirigirse hacia el territorio Matlacuéyatl (“la montaña”) y hacerle ofrendas a la Malintzi,⁷ de tal forma que el trabajo en Canoa es otra dimensión en la que observamos la transformación sociocultural, pues se pasa de la mono actividad a la multiactividad de los sujetos como signo de su condición económica precaria y de urbanización restringida.

En San Miguel Canoa los campesinos, carboneros, leñeros, tlachiqueros y recolectores de hongos son tan significativos como los obreros, albañiles, mariachis o DJ’s, incluso hay quienes desempeñan dos roles según situaciones específicas, lo cual es propio de sociedades urbanas diversificadas, donde un campesino que cultiva su tierra, meses después se integra al trabajo industrial o los fines de semana es mariachi (músico) y participa en las mayordomías⁸ cumpliendo responsabilidades para la comunidad. Todas estas prácticas se expresan en espacios específicos: la calle, la tienda, la tortillería, la plaza central y otros lugares. Lo urbano también es una mixtura de tradiciones culturales y desigualdades sociales en la que es frecuente que, a pesar de contar con acceso a educación, salud, electricidad, telefonía

y prácticas indígenas que coexiste sin ningún conflicto con otras figuras socioespaciales, como el cuarto de baño, la cocina o la “tiendita”, las cuales, a su vez, coexisten con otras, como consultorios, despachos de abogados, estéticas, farmacias o molinos.

⁷ Para los habitantes de Canoa, el volcán es una mujer que los provee y protege y a la que nombran Malintzi.

⁸ La mayordomía es una forma de organización sociorreligiosa cuya finalidad es organizar las fiestas de los santos y vírgenes del pueblo. El mayordomo es designado por los miembros de la comunidad y es ayudado por otras personas (cargos) que atienden durante un año las necesidades del santo o virgen custodiados.

u otros servicios haya gente que siga viviendo en condiciones precarias. Canoa es un pueblo al que se le considera en situación de pobreza.

La incorporación de San Miguel Canoa a la dinámica del área metropolitana ha sido distinta a la de otros pueblos conurbados. A diferencia de las Cholulas, la de San Miguel Canoa es una urbanización restringida porque no hay avocindados masivos, centros comerciales o nuevas unidades residenciales; tampoco instalación de fábricas en gran escala o cambio drástico de uso del suelo, a pesar de encontrarse a sólo 12 km de la ciudad de Puebla, pero no por ello permanece ajeno a los procesos de urbanización y presencia de la globalización. Históricamente ha sido y lo es, abastecedor de recursos naturales (piedra, arena, madera, hongos, pulque) y de fuerza de trabajo para la capital del estado, un mercado potencial para venta de mercancías y servicios de todo tipo, usuaria cotidiana de servicios de la misma, como educación superior, salud, diversión y consumidora cíclica de mercados y supermercados para el abastecimiento de determinados bienes.

San Miguel Canoa comparte los siguientes rasgos con los pueblos urbanos de la Ciudad de México: origen colonial, fuerte vínculo con la tierra y control de recursos naturales, ciclo festivo patronal sustentado en el sistema de cargos, panteón administrado por la comunidad, estructuras de parentesco consolidadas y un asentamiento urbano particular determinado por un centro o plaza central [Portal y Álvarez 2011], características que adquieren matices específicos en Canoa, pues hay que agregar la existencia de un complejo sistema de intercambio, circulación y reciprocidad comunal de bienes y servicios en todas las dimensiones de la vida social, que funciona en el ámbito festivo (Día de Muertos), laboral, comercial, político, así como en el transporte y los recursos naturales, por citar los principales.

En un pueblo urbano como Canoa, el uso del náhuatl es común, lo que le convierte en una comunidad bilingüe, pues esta lengua se utiliza en todos los ámbitos de la vida social: familia, trabajo, transporte, escuela y no tiende a la desaparición, ya que su uso resulta también estratégico en las negociaciones políticas de la comunidad y constituye un recurso comunicativo entre los habitantes.

Un pueblo urbano se define también por narraciones fundacionales que marcan un antes y un después en la historia de la comunidad. En Canoa se combinan narraciones que hacen referencia a su cosmovisión de origen en torno al volcán, Malintzi; a una entidad mágica, el "Pillo" y a un acontecimiento histórico de la segunda mitad del siglo xx —linchamiento de trabajadores de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) en 1968.

En este sentido, su incorporación a la dinámica metropolitana es circunscrita, por lo que se ha constituido como un pueblo que conserva su

territorio, su estructura espacial original sin cambios espectaculares y una comunidad que se expresa frente a la ciudad como un pueblo con poderosa identidad local.

¿Cómo habitan los canoas? Desde dos escalas del territorio: el pueblo y el barrio. La primera, el pueblo, como la adscripción más estructural frente a los “otros” de la ciudad y de otros pueblos vecinos esgrimando la lengua y su compleja cosmovisión en torno al volcán Malintzi, los cuales erigen como símbolos propios (Gámez y Correa de la Garza, 2013). La segunda, el barrio, como la adscripción parental primaria, escala territorial que los vio nacer y desde donde negocian y se relacionan con los habitantes de otros barrios, no sin conflictos y tensiones causados por el agua, los recursos que proporciona la montaña, las preferencias políticas, etcétera. Así, el territorio se revitaliza cíclicamente debido a la redistribución de bienes ofrendados en canastas, porque entrelaza parentalmente y por afinidad a todos los barrios mediados por el ritual de llevar y recibir dones, pero también con una lógica utilitaria para integrarse al trabajo asalariado industrial, con la tierra que poseen y cultivan y con un ciclo ritual intenso en donde la celebración más importante es el Día de Muertos.

REDISTRIBUCIÓN DE BIENES: LAS “CANASTAS/BOLSAS”

La práctica social de manufacturar “canastas” es una forma simbólica que entreteje complejamente creencias, alianzas, jerarquías sociales y bienes ofrendados y redistribuidos más tarde entre los miembros de la comunidad para regular las relaciones sociales por mediación de los muertos familiares.

Las “canastas” de mimbre o los tenates de palma, actualmente también bolsas “de mandado” tejidas con plástico, se llenan con bienes que fueron expuestos en las ofrendas, es decir, aquellos que el familiar muerto compartió y disfrutó durante su estadía con los vivos. Estos bienes se utilizan para llenar las “canastas” y van cubiertos con una servilleta bordada nueva, al igual que las bolsas y canastas, que son las que se entrega a los familiares y padrinos durante la tarde del 2 de noviembre. Según cálculos reservados de un informante, circulan aproximadamente 50 mil de ellas, por lo que también constituyen un gasto económico importante para los habitantes de Canoa, ya que elaboran, en promedio, entre seis y diez “canastas” por familia con un costo unitario de, aproximadamente, 70 pesos; además del gasto de los obsequios: juguetes para los niños; platos y tazas para las mujeres, así como la erogación que conlleva la preparación de guisos, compra de flores, cera, fruta y otros objetos, que serán los bienes ofrendados. Los días previos al ritual de muertos y durante el mismo, circula mucho dinero en San Miguel

Canoa, por lo que también se beneficia el comercio local.

El Día de Muertos, la celebración ritual más importante de Canoa, reviste un eminente carácter colectivo porque involucra a todas las familias canoenses, incluso a las que ya no viven en el pueblo y que regresan obligatoriamente para entregar la correspondiente “canasta” a un familiar, padrino o amigo.

Un aspecto importante de las “canastas” es su contenido, integrado por bienes de distinta naturaleza, como frutas (manzanas, plátanos, mandarinas, cañas, etcétera); guisos (principalmente mole con piezas de guajolote o de gallina) así como pescado, pan, tamales, dulce de calabaza y otros alimentos, que ya fueron ofrecidos a los parientes muertos para ser disfrutados y gozados. Se cree que los muertos “tienen hambre” y que trabajan, por lo que hay que proporcionarles los “goces de la vida”, además de canastas vacías para que puedan llevarse los alimentos de su preferencia. De este modo, un bien de la ofrenda ha sido ya degustado por un pariente muerto y debe ser redistribuido entre parientes, padrinos o amigos vivos, con base en la prescripción de la creencia, las alianzas y un tipo de organización social jerarquizada que a continuación explicamos.

LAS PRESCRIPCIONES SIMBÓLICAS DE LA CREENCIA

La creencia en que los muertos regresan en esas fechas y conviven con los vivos integra el *corpus* de las prescripciones que la comunidad debe considerar y se mantienen en la memoria colectiva por medio de una serie de relatos característicos de esa época, en los cuales figuran elementos de carácter ético y normativo que recalcan la obligación de ofrendar a aquellos que ya murieron. El relato se convierte entonces en: “... un instrumento de aleccionamiento moral y religioso, además de que exhibe los límites y las consecuencias que pueden existir, en la mentalidad, debido a la trasgresión de ‘la costumbre’ y el rechazo a las prácticas rituales comunitarias” [Rubio y Martínez 2012].

En la comunidad, los relatos en torno al día de muertos tienen un punto en común: la realización de la ofrenda, que es de suma importancia, pues los objetos ofrendados son principalmente los que se utilizan para conformar a la canasta/bolsa que es llevada en señal de respeto a los parientes consanguíneos o rituales del grupo doméstico. Dichas narraciones además de abordar cuestiones de transgresiones rituales y comportamientos individuales mal vistos dentro del colectivo, remarcan aspectos que pueden ser agrupados en cuatro bloques, los cuales se presentan a continuación.

LA OBLIGATORIEDAD DE LA OFRENDA

Este tipo de relatos hacen hincapié en los elementos prescriptivos para la práctica de la ofrenda a los difuntos. Generalmente alude a una persona que no cree que los fallecidos vengan a convivir con los vivos o que no quiere ayudar a poner la ofrenda, como a continuación se constata:

Mi papá no creía que vinieran los difuntos. Ese día de la ofrenda, mi abuelita le dijo que la ayudara a poner el mole, pero mi papá no quiso y mejor se acostó a dormir en el cuarto donde la pusieron. Al despertar en la madrugada, vio que estaban comiendo las almas benditas; cuando acabaron de comer se levanta una señora que reparte todo lo que sobra; los hombres pues nomás lo llevaban en sus manos, al que le pusieron el chiquihuite con eso y al que no, pues así. Mientras, las mujeres usaban sus baberos para llevar la fruta y en sus rebozos, el pan. Al terminar de recoger dijeron un padre nuestro y salieron; pero a mi papá ya se lo llevaban las ánimas, nada más que vio un candil prendido donde estaba durmiendo mi abuelita y mejor se quedó, vio a todos los difuntos pasar, pero su alma no se pudo ir. Después de eso, mi abuelita fue a la iglesia a las cinco de la mañana, porque nosotros tenemos la costumbre de que vamos a encaminar a nuestros fieles difuntos; le dijo a mi papá que fuera con ella pero él no se despertaba. Cuando mi abuelita regresó lo llamó a comer y le dio la carne que no pusieron, pero él dijo: —ya no está bueno, ya se echó a perder—. Mi abuelita se preocupó y le preguntó qué le pasaba y mi papá le respondió que no se podía parar. Entonces ella se preocupó más, salió y llegó hasta como a las dos de la tarde, había ido a la iglesia donde le dieron un misterio grande para que lo pegara en forma de cruz y sí se despertó mi papá. Con eso lo atajaron para que no se lo llevaran las ánimas. Por eso, el día de muertos debemos de poner todo lo que conocieron los difuntos (habitante de San Miguel Canoa).

También señalan comportamientos que se deben de adoptar en esas fechas, los cuales deben ser solemnes, como lo amerita la ocasión y se remarcan las variaciones que han repercutido en la realización de la ofrenda, para procurar que el siguiente año no pierda su grandiosidad en lo que a elementos que la componen se refiere. Pero sobre todo, se busca que su elaboración siga reproduciéndose año con año:

A un señor que tomaba mucho alcohol, su esposa lo mandó a cortar ocoxal al campo, pero lo agarró el maguey porque el ocote estaba junto. Ahí estuvo todo el día, desde el 30, 31, el 1, hasta el 2 llegó. Pero bien adolorido y falleció, la

mayoría a los que le pasa esto fallece. Apenas tiene como 21 años que ocurrió, por eso ayer les digo a mis hijos: "... ya no hay respeto" porque veo las calles y ya nomás andan tomando y nosotros pues no, van las cuatro de la mañana, las tres de la mañana y ya van al campo a traer ocoxal o flores. Pero ahora pues ya no, ya no tenemos la historia como antes (habitante de San Miguel Canoa).

CASTIGO SOBRENATURAL

Este tipo de relatos son de carácter coercitivo y su finalidad es persuadir a las personas acerca de la idea de que los difuntos regresan durante el Día de Muertos. La narración se desarrolla en un evento que le ocurre a la persona no creyente; el suceso aparentemente no tiene una lógica razonable para el colectivo, lo que hace más convincente la idea de castigo. Por lo tanto se infiere que dicho acontecimiento fue una reprimenda cuyo fin era convencer a la persona para con ello asegurar que la ofrenda continúe realizándose:

En la casa de mi suegra no acostumbraban ponerle ofrenda a los chiquitos, no creían que vinieran a comer, pero yo tengo la costumbre de mis papás y hay que ponerles a ellos y a los grandes. Me dice mi suegro: "¡Ay!, hasta crees que vienen; yo ahorita voy a ir a vender y vengo a ver si lo haces". Le digo: "Pero ¿qué?, ¿qué voy a hacer?" Llega y trae un pantalón y dice: "Esto vamos a poner de ofrenda". Digo: "No, la ropa no se pone, se pone una taza, un plato, una cazuela nueva". Y que lo pone así. Al otro día se quemó toda la ofrenda porque él no cree, nomás lo hace por ver si lo levantan. Al otro día le digo a mi esposo: "Oye, algo humea, algo huele feo". Ya que me paro y todo el pantalón se hizo cenizas y dice: "Entonces sí se llevaron mi pantalón". Porque es raro que se queme toda la cera en la noche y ese día se quemó hasta el altar, pero una imagen que tenía yo no se quemó, nomás se tizó (habitante de Canoa).

SUEÑOS

Las experiencias oníricas causan cierto desconcierto en los sujetos, quienes siempre buscan el amparo de una interpretación. El hecho de que se sueñe a un familiar ya fallecido causa una confusión a la que de inmediato se le busca una explicación. En San Miguel Canoa, soñar a los muertos, antes del ritual de Día de Muertos, se interpreta como que los fallecidos necesitan algo, generalmente ropa, lo cual debe ser atendido cuando se coloque la ofrenda:

Soñé que mi hermana me agarraba con sus manos, pero no sabía por qué. Entonces las madrecitas venían y nos daban estampitas con rosarios para rezar. Y

que aprovecho y que les digo: —“... sabe usted, madrecita; mi hermana falleció pero apenas soñé que mi hermana me agarraba con sus dos manos ¿por qué?”. Y que me dice: —“Mira, hija, ya estamos llegando a Todos Santos y ya vimos que una señora anda vendiendo telas; compra aunque sea una de un solo color y en alguna parte donde sepan coser, diles que te hagan una blusita, una nagua y un delantalito. Cuando llega el día de Todos Santos, lo pones y la llamas con su nombre: —“Mira, Juanita, aquí está tu ropa, te lo pones. Eso es lo que quiere, porque no llevé ropa” ... y así lo hice y ya no la soñé (habitante de San Miguel Canoa).

Estos relatos también expresan una normatividad pues se pueden colocar prendas siempre y cuando exista un sueño como precedente, o la intención de procurar al pariente fallecido; en cambio, como lo expresa el relato de la parte de castigo natural, si la ropa es colocada con otro fin, como lo es comprobar si vienen los difuntos, se toma como una transgresión que amerita una sanción. Por lo tanto, el sueño es visto como el canal de comunicación por excelencia entre vivos y muertos, que permite además un contacto físico, aunque éste se lleve a cabo sólo en el plano onírico, lo que hace énfasis en la característica sensorial de la experiencia.

A la vecina también le pasó, falleció su niña pero soñaba que la venía a ver, que la visitaba. Le digo: “¿A poco no te compraron su ropa?” Que me dice: “... No, no le compramos, tenía nomás dos camisitas y un suetercito”. Entonces le dije: “Bueno, ahorita si trabajas, compras un gorrito, una camisita o un vestidito, cómpralo y lo pones en la ofrenda porque a lo mejor allá no tiene con que cambiarse”. Y lo compró: su vestidito, su gorrito y una playerita, así completó el trajecito y lo puso en la ofrenda, ya le grité: auxilio lo llamé en el altar y dice que ya no la volvió a soñar, si la dejó (habitante de San Miguel Canoa).

El soñar a los fallecidos no es un asunto que deba ignorarse, pues de lo contrario se corre el riesgo de que el sujeto que sueña al difunto enferme, incluso muera por no atender el mensaje. La persona a la que le sucede este tipo de experiencia, no puede descansar al dormir, lo cual repercute en su salud, esto, más la tensión que provoca la idea de que los muertos no pueden descansar en paz, hace que el quien sueña trate de encontrar una solución, la cual llega en el momento de poner la ofrenda, colocar las prendas y nombrar a la persona que apareció en los sueños.

Esta serie de relatos expone las características prescriptivas de la creencia en la conmemoración del Día de Muertos entre los habitantes de San Miguel Canoa. En ellos es posible vislumbrar que el sistema comunal de

representaciones se reafirma gracias a la práctica de colocar la ofrenda. A pesar de su función de regular el comportamiento del grupo comunal, estas narraciones ofrecen un panorama sobre la llegada y la estancia de los muertos entre los vivos. Por ejemplo, dan cuenta de cómo llegan y se sientan a comer y cómo se reparten los elementos de la ofrenda; abordan también los comportamientos de los muertos, pues se narra que las almas llegan y rezan un padre nuestro; que los hombres llevan la fruta en las manos mientras que las mujeres, más listas, utilizan sus enaguas y sus rebozos para llevar pan y fruta. También dan cuenta de las necesidades de los fallecidos y señalan la obligación de subsanarlas, lo que pone de manifiesto la fuerte conexión entre vivos y muertos.

El relato es una narración que denota la normatividad de las prácticas sociales establecidas al interior del grupo comunal. Es, además, el soporte de la creencia del retorno de los muertos al mundo de los vivos, la que, a su vez, da sustento a otra actividad colectiva: la preparación de la “canasta/bolsa”, pues la mayoría de los elementos que componen este objeto simbólico son tomados de la ofrenda. Lo que convierte a esta acción en un intercambio de las esencias de los difuntos de cada grupo doméstico del pueblo.

ALIANZAS

A partir del 2 de noviembre, los bienes ofrendados del Día de Muertos circulan entre todos los pobladores de San Miguel Canoa. Pero el dar y el recibir de las “canastas” sigue una estructura interna basada en las alianzas de diferentes tipos que se establecen entre las personas. Identificamos tres tipos de alianzas: consanguíneas o afines, rituales y amistosas.

Las alianzas consanguíneas o afines son las que existen de manera natural entre familiares. En este caso, los más jóvenes: sobrinos, nietos, hermanos, llevan “canastas” a las casas de los mayores (tíos, abuelos, hermanos). Pero las alianzas consanguíneas o afines también pueden ser más complejas: por ejemplo, una señora fue visitada por la nuera del hermano de su fallecido esposo.

Las alianzas rituales están constituidas por los padrinos y las madrinas y sus ahijados. Pueden ser de bautizo, de comunión, de graduación escolar o de boda. Los ahijados visitan a sus padrinos en sus casas llevándoles las “canastas”. Se puede observar que la relación entre ahijados y sus padrinos no se pierde; cuando los ahijados de bautizo, por ejemplo, ya están casados, acuden a este acto ritual acompañados de sus hijos.

En algunos casos también se materializan alianzas amistosas. Varias personas incluyen a sus amigos de hace muchos años en la red de alianzas. Así,

nos platicó una señora que ya había dejado “canastas” para su suegra y sus cuñados y después se fue a casa de su amiga, que es la única a la que visita.

Las personas que reciben “canastas” sobre todo se quedan en la casa para poder recibir a las personas y darles regalos a cambio. Hay personas que por su edad sólo reciben “canastas” porque sus padrinos o tíos ya no viven. Pero la mayoría recibe y también da “canastas”, por lo cual se manda a sus hijos para poder quedarse y recibirlas. Todo este proceso señala una organización interna familiar porque se tiene que planificar quién visita a cuál persona y quién se queda en la casa.

Por lo general, las personas no van solas, sino acompañadas por hijos, hermanos o primos. Los cónyuges se acompañan mutuamente a visitar a los tíos y padrinos de ambos. La repartición de “canastas” es también ocasión para presentar la pareja a la familia. Así que el proceso de la repartición de “canastas” contribuye en mucho a reforzar las relaciones entre familiares, entre ahijados y padrinos y entre amigos. Para estas celebraciones también regresan parientes que viven fuera de Canoa. El 2 de noviembre es una fecha para regresar a ver y a valorar parientes, padrinos o amigos después de haberse distanciado del pueblo por motivos de trabajo u otros. Cuando se hace la entrega de las “canastas”, la mayoría de las personas se queda un rato para platicar, por lo tanto, durante estos días se establece una extendida comunicación de noticias.

Las alianzas, en su mayor parte, no tienen causas o propósitos políticos ni económicos. La práctica social de llevar “canastas” a parientes mayores, padrinos, o buenos amigos es una forma de expresar respeto y agradecimiento frente a ellos. El primero se muestra en el propio acto de repartición, ya que la persona que prepara la canasta se pone en camino para visitar y saludar a otra persona, y lo hace para mostrarle reconocimiento y cariño. El visitado devuelve este respeto invitando a su casa, ofreciendo refrescos y dando regalos a cambio. Los bienes mismos también son una manifestación de respeto, pues son los que el día anterior fueron ofrendados a los familiares muertos y por lo tanto tienen un fuerte carácter simbólico.

Otro medio de expresar reconocimiento es la manera de vestir; el 2 de noviembre los habitantes de Canoa se ponen vestimenta recién comprada y se arreglan “muy bonito”, lo que otorga un carácter de solemnidad a las visitas y a los actos de repartición. Los canoenses se “regalan su tiempo”, aunque las visitas en sí no son muy largas; ese día, los habitantes de San Miguel Canoa recorren todo el pueblo visitando a la mayoría de las personas más importantes de su vida. Esos sentimientos de respeto y agradecimiento se transmiten a los hijos cuando éstos acuden a visitar las casas de los tíos de sus padres y los valoran y respetan de la misma manera.

JEFATURAS, ORGANIZACIÓN, VISITA Y CONFLICTOS

En la práctica sociocultural de reciprocidad de bienes ofrendados se observa la organización de una jefatura femenina o masculina en las casas que reciben “canastas”. A la primera, corresponde un orden campesino-indígena y a la segunda, un universo de clase media, aunque también con antecedentes campesinos e indígenas, ya que hablan la lengua náhuatl y poseen tierras, entre otras cosas, diferencia que se observa en el espacio habitacional de las mencionadas jefaturas, de las cuales ni la más urbanizada desvirtúa la función social primaria de la práctica sociocultural. A continuación exponemos dos casos paradigmáticos que expresan lo anteriormente señalado y entre los dos tipos encontramos variaciones de las mencionadas jefaturas.

La *jefatura femenina* es aquella en la que la abuela o la madre ocupa una posición central en el recibimiento de las “canastas” que llevan principalmente parientes y ahijados(as), aunque también acuden amistades que le guardan respeto. Son ellas quienes reciben los bienes ofrendados en “canastas” o bolsas cubiertas con servilletas bordadas y ellas mismas, o una de sus hijas, realizan el vaciamiento y nuevamente el llenado de “canastas” con bienes de su propia ofrenda o de los ofrendados en otras casas y que ya fueron recibidos. Este encuentro momentáneo de “recibir y dar la canasta” consolida su posición al interior de la familia nuclear y respecto del grupo familiar extenso reconociendo su jerarquía, ya sea porque es abuela (materna o paterna), madre, hija mayor o madrina, según sea el caso. Por ejemplo, cuando se trata de la tía mayor, los sobrinos(as) van a llevar “canastas” acompañados de sus esposas e hijos si están casados o “juntados”. Posteriormente, la mujer-jerarca proporciona a los niños y niñas juguetes y pelotas, y platos si son adolescentes. De igual manera sucede cuando a una madre la visitan sus hijos(as) con sus correspondientes esposas(os) e hijos(as) y su correspondiente “canasta”. En este sentido la “visita” se puede interpretar como un reconocimiento a la posición que la mujer en cuestión ocupa en la estructura familiar nuclear y extensa y de su ascendencia dentro de la estructura social de Canoa.

Observamos que la jefatura femenina corresponde tendencialmente a un orden campesino-indígena que se expresa en el lenguaje y la vestimenta, además de, entre otros elementos culturales, la distribución espacial del lugar donde habitan. Por ejemplo, en el caso de una familia extensa en la que madre, hija e hijo viven en un amplio terreno, propiedad de la primera, con sus necesarias separaciones, cada uno de los hijos con su correspondiente pareja e hijos(as). Así, la familia extensa está compuesta por la madre de la

hija que simultáneamente es bisabuela de los hijos, del hijo, de la hija y esta última (madre), suegra de la esposa del hijo, que es sobrino del hermano de la madre y los hijos del tío, sobrinos de su hermana y nietos de su madre, etcétera. Todos habitando en sus respectivas viviendas emplazadas en el gran terreno compuesto por milpa, huerto, temazcal, “chiqueros”, fogón, horno, *cencátl*, aves y la capilla, que funciona como lugar sagrado del barrio.

Así pues, el espacio habitado, subdividido en dos porciones, funciona como área económica de subsistencia complementaria para una compleja red de parentesco que vive en uno de los barrios más tradicionales de Canoa: la cuarta sección. De este complejo económico espacial se obtiene maíz para la elaboración de tamales y tortillas, flor de cempasúchil, pollos, pan de muerto y otros bienes utilizados en la ofrenda, con lo que se reducen los gastos económicos.

Así, en la *jefatura femenina* se condensa un orden económico de subsistencia complementario y un rol femenino notable dentro del orden social de la familia extensa, ambos emplazados al mismo tiempo en el lugar donde habitan, lo cual posibilita su reproducción y actualización cíclica por medio de la circulación y la reciprocidad de los bienes ofrendados en canastas del Día de Muertos.

En San Miguel Canoa también se observa la *jefatura masculina*, que se integra en relación con un hombre en torno a quien se estructuran las alianzas de parentesco y rituales. Aunque es un fenómeno poco extendido, reviste importancia por la cantidad de visitas y la posición social que ocupa dentro de Canoa. Es el caso de un individuo que vive en la sección octava, originario de Canoa, hablante de náhuatl, poseedor de tierras en propiedad privada, las que sigue cultivando, y es empleado, por periodos, de instituciones privadas y gubernamentales, además, con ascendencia política dentro del pueblo. Es propietario de una amplia casa de tabique y cemento cuya distribución espacial permite distinguir claramente sala, comedor, cocina, baños, patio, habitaciones. En esta casa, la ofrenda se coloca en la mesa del comedor y no en el piso sobre un petate, como es el caso de los hogares más tradicionales. Se trata de una familia de clase media urbana, que cuenta con más recursos económicos y se percibe, por ejemplo, en la calidad de los muebles y en la computadora. Cabe señalar que las visitas se reciben en la sala, que cuenta con sillones cómodos y se ofrece a los sobrinos(as) o ahijados(as), que lo visitan, un refresco o tequila. Es notorio que a pesar de la condición social y elementos culturales urbanos no se modifica sustancialmente la práctica sociocultural de “entregar” y “devolver” bienes ofrendados, ya que la función primaria se concreta, sólo que en otro espacio sociocultural.

Esta *jefatura masculina* se estructura con más de 100 ahijados y demás

miembros consanguíneos, por lo que todo el día del 2 de noviembre hasta entrada la noche, conviven parientes y ahijados, y sus respectivas familias, que le llevan la “canasta”-ofrenda. Al igual que en las *jefaturas femeninas*, el encuentro es muy formal y con algo de solemnidad, si bien efímero, no por ello menos significativo. El hombre-jerarca recibe a las visitas, las saluda, las invita a sentarse y a beber algo y empiezan a platicar sobre asuntos de los niños, la escuela, el trabajo, los parientes poco frecuentados y demás asuntos cotidianos. Después de un corto tiempo se despiden y queda a la espera de otra visita.

La *jefatura masculina*, a diferencia de la *femenina*, es pública, a pesar de que la reciprocidad de bienes se lleva a cabo en el espacio del hogar, pues se trata de un hombre-público debido a su trabajo organizativo y político en el seno del pueblo. Así, expresa también un orden político y un reconocimiento social por mediación de la reciprocidad de bienes ofrendados.

En San Miguel Canoa predominan las *jefaturas femeninas*, las cuales se manifiestan en variados tipos pero con rasgos comunes, como los ya señalados. Es el caso de otra mujer-jerarca en situación de viudez que trabaja vendiendo cemitas, organiza la ofrenda y recibe las canastas de su hermana y sobrinas; ella misma se hinca sobre el petate de la ofrenda y empieza a vaciar la canasta recibida y a llenar inmediatamente la que otorga, para posteriormente obsequiar a los niños pelotas o juguetes. Así, todo el ciclo de “recibir y dar” lo realiza ella misma.

No es el caso de otra familia, en la que la mujer-jerarca es ayudada por dos hijos que se encargan de desocupar y rellenar las “canastas”, lo que sugiere la existencia de un tipo de organización familiar para el recibimiento de los bienes ofrendados.

Recibir “canastas”, que no llegan solas, sino con parientes y ahijado(as), supone un gasto económico y una organización jerárquica de la familia nuclear. Regularmente se sabe de antemano el número aproximado de visitas y cuántas “canastas” se recibirán y cuántas se otorgarán, lo que supone estrategias de abastecimiento de canastas, bolsas, recipientes de barro y de cerámica, pelotas, juguetes, toallas, prendas de vestir, ya sea en los establecimientos de Canoa o en los de la ciudad de Puebla. Algunas mujeres realizan las compras meses antes del evento ritual. En otras familias, los hijos que trabajan cooperan monetariamente para la adquisición de los bienes, así aligeran el costo total de la ofrenda y de lo que se va a regalar; el gasto asciende, aproximadamente, a un promedio de 6 000 pesos.

Todo lo anterior supone una división del trabajo entre los integrantes de la familia y, sobre todo, organización cuando se reciben a las visitas. En unos casos, tiene que estar presente la mayoría de los miembros de la familia

que recibe la “canasta”, en especial los niños, a quienes se llama para que participen en el recibimiento. En otros, la esposa del hombre-jerarca es la encargada de llenar la “canasta” y otorgar los regalos a los visitantes y en otros más, los hijos se integran al recibimiento y relleno de “canastas”, mientras la mujer-jerarca atiende y platica con los parientes o ahijados(as). Por lo general, los esposos no participan en la reciprocidad de bienes, por lo que caracterizamos al proceso de “recibir/otorgar” bienes como un acto predominantemente femenino. *Grosso modo* se puede afirmar que en San Miguel Canoa existen dos tipos de familias en relación con la reciprocidad de bienes: aquellas que mayoritariamente reciben bienes ofrendados en “canastas” y aquellas otras que, por lo general, llevan las mismas. Sin duda, las primeras tienen la obligación de transferir “canastas” a sus parientes, lo que casi siempre realiza una hija; es ella la que cumple el compromiso ritual, dado que la mujer o el hombre-jerarca se encuentran ocupados recibiendo parientes.

En San Miguel Canoa las familias elaboran entre seis y diez canastas en promedio, lo que supone planeación sobre el recorrido a realizar y, sobre todo, tomar la decisión de a quién se le elabora una “canasta”. Por la tarde del 2 de noviembre, después de que se ha despedido a los familiares muertos, se observan en todo el pueblo a parejas y familias recorriendo las calles. Las “combis”, que son el transporte público interno, van colmadas de personas con “canastas” y algunas de ellas hasta con aves que les han obsequiado como “don” de agradecimiento y respeto. Es un evento eminentemente colectivo que involucra a todos los hogares y a los familiares que ya no viven en la localidad, quienes acuden ese día para continuar con la reciprocidad cíclica de bienes.

Manufacturar “canastas” y determinar su cantidad entrevé una minuciosa estrategia de jerarquización familiar y un orden de otorgamiento de las mismas. Las personas que las llevan, las diseñan y las entregan de acuerdo con la importancia de las personas que visitan, ya que se privilegia a la madre o a la abuela, al hermano(a) mayor, los tíos y los padrinos; así, se traza el recorrido de visitas, principalmente durante toda la tarde-noche del 2 de noviembre, incluso el siguiente día porque algunas familias no logran entregar todas las “canastas” en el día establecido. Así, la “visita” es un encuentro prescrito, ordenado; un recorrido endógeno normado por el parentesco; una relación social cara a cara entre sujetos que se guardan respeto; reproduce y afianza la posición de los mismos; refuerza el sistema de alianzas consanguíneas y la de rituales entre sujetos que “llevan y traen” bienes ofrendados.

Otro elemento interesante en el encuentro entre familiares por intermediación de bienes ofrendados es que los conflictos y las enemistades se

suspenden por el momento. Las riñas entre hermanos por la herencia o las desavenencias contra la nuera o contra algún hijo no impiden que se intercambien “canastas”, de manera que la prescripción de “dar y recibir” bienes que han sido “consumidos” por los muertos consanguíneos se impone sobre la realidad familiar, al menos transitoriamente, lo que permite interpretar de inicio que los sujetos consideran que los bienes ofrendados deben circular y compartirse con familiares, padrinos o amigos(as) a riesgo de sufrir algún mal, como cuando no elaboran ofrendas. Así también se garantiza su reproducción.

Para los niños, la entrega de “canastas” por parte de sus madres a sus parientes, representa la posibilidad de obtener un juguete o un regalo por parte del familiar visitado; ese día es el más importante para ellos, por encima del 6 de enero (día de los Santos Reyes), pues se generan enormes expectativas de que van a recibir “buenos y modernos” juguetes, las cuales son alimentadas por los comercios que los exhiben y los anuncios publicitarios que los mismos colocan por todo el pueblo; algunos niños, por su parte, expresan disgusto por el juguete recibido cuando no es el esperado, objetivando en ellos, más un bien mercantil, que un bien ofrendado, silenciando éste y haciendo emerger con fuerza la figura de *regalo*, lo que ocasiona tensiones que en realidad se superan fácilmente.

REFLEXIONES FINALES

Intercambiar bienes es propio de toda sociedad, la diferencia entre ellas se manifiesta en las razones que anteponen los sujetos para donar, recibir y devolver bienes; también, las semejanzas entre sociedades se observan a través de los bienes a intercambiar permitidos o prohibidos. En San Miguel Canoa, los bienes ofrendados no se venden, se conceden y algunos de ellos se conservan. Por ejemplo, se donan bienes de manutención porque alimentan a los muertos y proporcionan energía; los bienes biográficos, como los “recuerditos” de un viaje, no se otorgan porque revisten valor sentimental para el difunto.⁹

Cabe entonces preguntarse: ¿los bienes ofrendados que circulan en “canastas” por San Miguel Canoa, son “dones”? Sí, por una doble razón: a) porque un “don” es un bien ofrendado que se otorga de manera voluntaria

⁹ Ana Gabriela Rojas y Uriel Cuevas, estudiantes de la licenciatura en Antropología Social de la BUAP, clasifican los bienes ofrendados en: religiosos, de purificación, de manutención, utilitarios, guías y biográficos (informe de trabajo de campo sobre Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla, noviembre de 2015).

por un sujeto a otro sin que este último lo solicitara, tal como lo menciona Marcel Mauss en su *Ensayo sobre los dones* [1979]; y b) porque un bien ofrendado que circula en las “canastas” es, en lo fundamental, un ofrecimiento, un compromiso con los parientes muertos de compartir, si bien de forma simbólica, los placeres de la vida y los productos obtenidos de la cosecha, que las familias objetivan en ofrendas. Las más tradicionales elaboran una figura extraordinaria con una rama de árbol adornada con mazorcas de maíz, a modo de agradecimiento por lo obtenido durante el año. Así, el bien ofrendado que es redistribuido a través de “canastas” entre parientes y padrinos vivos es un “don” cuya razón en San Miguel Canoa es social y no tanto religiosa.

A diferencia de Marcel Mauss, que se pregunta sobre la fuerza mágica que existe en el bien o cosa donada, que presiona simbólicamente a que quien la recibe la devuelva obligatoriamente, nosotros preguntamos acerca de la dimensión social de los bienes ofrendados (dones) redistribuidos en todo el territorio de Canoa. Así, los dones o bienes ofrendados “nos devuelve hacia la naturaleza de lo social, de los componentes esenciales de toda sociedad humana” [Godelier 1998: 54], es decir, a la relación social entre el sujeto que dona y el que recibe por intermediación de los muertos de ambos, que simbólicamente se objetivan en los bienes ofrendados redistribuidos en “canastas”.

En este sentido, dice Maurice Godelier que donar instituye una doble relación entre el que dona y el que recibe: “una relación de *solidaridad*, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con quien dona, y una relación de *superioridad*, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado” [Godelier 1998: 25]. Para este autor donar “parece instaurar una diferencia y una desigualdad de estatus entre donante y donatario, una desigualdad que en ciertas circunstancias puede transformarse en jerarquía: si ésta ya existía previamente entre ellos, el don viene tanto a expresarla como a legitimarla” [Godelier 1998: 25].

Así, en San Miguel Canoa, la redistribución de bienes ofrendados en “canastas” fortalece las posiciones sociales existentes al interior de las familias, tal como se describe líneas arriba, en donde la mujer ocupa un papel preponderante, y confirma alianzas consanguíneas y filiales entre los miembros de toda la comunidad gracias a su obligatoriedad y ausencia de rechazo de “canastas”, por alguien.

Finalmente, la redistribución de bienes ofrendados en “canastas” define un tipo de territorialidad, un sistema de representaciones simbólicas con sus respectivas prácticas cotidianas estructuradas en relación con un sistema de valores diversos, comunicados y en tensión histórica que permiten reproducir y transmutar la vida social en el territorio; así, la territorialidad es

un modo de vida que funciona como una estrategia social de singularidad en el mundo, en una temporalidad específica frente a los otros, de enunciación de un “sí mismo” y cuya función, en este caso, es la regulación de las relaciones sociales por mediación de familiares muertos reproduciendo, al mismo tiempo, el ritual y el orden social establecido.

REFERENCIAS

Consejo nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)

2005 *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.

Giménez, Gilberto

1999 Territorio, cultura e identidades. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Época II, v (9) junio: 25-57.

Godelier, Maurice

1998 *El enigma del don*. Paidós. Barcelona.

Gámez Espinosa, Alejandra y Mayra Angélica Correa de la Garza

2013 Enoterritorialidad y cosmovisión, en *San Miguel Canoa. Pueblo urbano*, Ernesto Licona Valencia (coord.). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México: 165-275.

Monnet, Jérôme

2010 *Le territoire réticulaire*. *Anthropos*. Barcelona: 91-104. <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00533584v1>>. Consultado el 22 de enero de 2014.

Mauss, Marcel

1979 Ensayo sobre dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, en *Sociología y antropología*, Marcel Mauss. Tecnos. Madrid: 155-176.

Portal, María Ana y Lucía Álvarez

2011 Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica, en *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, Lucía Álvarez Enríquez (coord.). UNAM/ Miguel Ángel Porrúa. México: 1-26.

Rubio, Miguel Ángel y Meztli Martínez

2012 De sombras, sapos y espíritus. Relatos sobre los días de muertos entre los chontales de Tabasco y los pames de Querétaro, en *Ritos y conceptos relacionados con la muerte entre los Yokotán de Tabasco*, Miguel Ángel Rubio (comp.). UNAM. México: 93-111.

Sack, Robert David

1986 *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge University Press. Cambridge.

Jóvenes en prisión: aproximaciones antropológicas en torno a la política penitenciaria

Alejandro Ernesto Vázquez Martínez*

Profesor de Tiempo Completo

Departamento de Ciencias Jurídicas,

Instituto de Ciencias Sociales y Administración,

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

RESUMEN: *Las aproximaciones antropológicas desarrolladas en el artículo provienen de los ámbitos de estudio de la Antropología de la Violencia y de la Criminología Crítica. Se trata del análisis del ejercicio punitivo por parte de las instituciones estatales, específicamente del sistema penal y penitenciario, dirigido a jóvenes que se hallan en reclusión. El análisis se realiza a través de la investigación teórica y con los fundamentos propios del método etnográfico; siempre que sean pertinentes las construcciones teóricas, se integran con la exploración etnográfica donde puede escucharse/leerse la palabra del sujeto que habla y se narra.¹ Las dimensiones consideradas en estas aproximaciones son aquellas que corresponden a las nociones del vínculo social entre individuo/sujeto, sociedad y Estado, con singular énfasis en el denominado silenciamiento de la palabra de los jóvenes a través de las técnicas y los procedimientos penitenciarios y el consecuente despojo de la posibilidad de realizarse en su condición humana.*

PALABRAS CLAVE: *Política pública, política penitenciaria, juventud, prisión, Estado, sociedad.*

ABSTRACT: *The anthropologic approximations developed in the article come from the areas of study of the Anthropology of the Violence and from the Critical Criminology. It is a question of the analysis of the punitive exercise on the part of the state institutions, specifically of the penal and penitentiary system directed young who are situated in imprisonment. The analysis is realized across the theoretical investigation and with the own foundations of the ethnographic method;*

¹ Por cuestiones éticas y jurídicas los nombres de las personas se han cambiado. En todos los casos se cuenta con el audio de las entrevistas concedidas y con el permiso para publicarse. Siempre que sea el caso, los documentos de instituciones públicas que hacen alusión a las comunidades están acompañados de sus respectivas referencias bibliográficas.

providing that the theoretical constructions are pertinent, they join with the ethnographic exploration where there can be heard/read the word of the subject that he speaks and is narrated. The dimensions considered in these approximations are those that correspond to the notions of the social link between individual / subject, society and State, with singular emphasis in the silencing of the word of the young persons across the technologies and the penitentiary procedures and the consistent spoliation of the possibility of being realized in his human condition.

KEYWORDS: *Public policy, penitentiary policy, youth, prison, state, society.*

INTRODUCCIÓN

La concepción del castigo derivado del discurso hegemónico normativo se caracteriza por la abstracción con la que responde a las situaciones concretas donde interviene. Una de las causas de la inexactitud que produce aquella abstracción es la creencia difundida profusamente de que la justicia sólo es concebible por medio de las instituciones y los discursos normativos penales. La apariencia que elabora el ejercicio punitivo del Estado se sustenta en la creencia de que existe un vínculo inevitable entre el castigo y la justicia. No sólo eso, las representaciones originadas en la abstracción normativa son observadas por el propio sistema encargado del ejercicio punitivo como representaciones con las cualidades suficientes para desarrollar “tratamientos especializados”, esto es, individualizados. De esta interpretación de la realidad, aparentemente inocua, no sólo se desprende el control social *más* violento, también se realizan las construcciones sociales que clasifican desde sus (hipotéticas) cualidades al individuo, la sociedad y los vínculos que de allí deriven. La relevancia de estas construcciones se puede comprender desde las consecuencias que producen. Por un lado, se reduce a grado insignificante el poder o potestad de los sujetos en la resolución de conflictos, por otro lado, el sistema penal se apodera de las posibilidades que la sociedad tiene en cuanto al vínculo social que la sostiene. Después de estas afirmaciones verificadas empírica y teóricamente es viable comprender el ejercicio de las políticas públicas en la estructura del sistema penitenciario.

En este caso, lo que hay de política en las estrategias del sistema debiera advertirse, como indica Laclau [2014] como *proceso de institución de lo social*. En ese contexto es cuando realizamos nuestras aproximaciones antropológicas, donde confluyen tres procesos de carácter político, histórico, social y cultural. El proceso político está relacionado con el *modelo positivista* empleado en los recintos carcelarios caracterizado por la creencia de que el individuo —y por ello, la sociedad— es observable científicamente por medio de los diagnósticos y tratamientos vinculados con la transgresión de la norma penal. No sobra decir que el modelo en mención supone que la ley, las normas y

los procedimientos que de ella se derivan no tienen relación con los sujetos y las prácticas sociales; se considera pues, a la ley en su carácter ontológico, antes que dialéctico. El proceso histórico contempla las dinámicas presentes en las relaciones Estado/sociedad. Desde la perspectiva que plantea Norberto Bobbio [2012] se explora la situación *contradictoria* en que se encuentra cada persona —ciudadano— respecto de pertenecer a una ciudadanía protegida y otra participativa, respecto de las potestades y los ámbitos de intervención del Estado. Finalmente, el proceso social y cultural se comprende en complemento con los dos anteriores, por medio del proceso de *desestructuración*² carcelario observado por Stanley Cohen [1988] donde el poder estatal punitivo, lejos de reducir su intervención y propiciar la concepción de otras vías de resolución de conflictos, ha extendido sus potestades a través de cambios en sus políticas públicas dirigidos a señalar el origen de la desviación, ya no únicamente en el individuo, ahora también en la familia, comunidad y escuela.

APROXIMACIONES A LA POLÍTICA PENITENCIARIA

*Parimos con dolor nuestros pensamientos y
maternalmente les damos cuanto hay en nosotros:
sangre, corazón, fogsidad, alegría, tormento,
pasión, conciencia, fatalidad.*

Federico Nietzsche. *La gaya ciencia*, 1984: 17.

Una de las funciones del sistema penitenciario es la intervención de los conflictos sociales, específicamente los vinculados con la trasgresión de la norma penal. Parte de la labor de este sistema se concentra en el “tratamiento especializado” dirigido a personas trasgresoras y tiene el propósito declarado de “reintegrarlas”. Los espacios donde se desarrollan los tratamientos para la reintegración se conocen con el nombre de “comunidades para adolescentes en conflicto con la ley (penal)”.

La idea de adolescentes en conflicto con la ley penal y en tratamiento para la reintegración se justifica teóricamente en un modelo de sociedad fundado en el consenso, donde los medios y los fines que guían las dinámicas individuales y sociales, hipotéticamente se aceptan y comparten.

Mediante el modelo de sociedad de carácter consensual que emplea el sistema penitenciario, se producen referentes vinculados con la responsabilidad derivada de la transgresión a la norma penal y, en consecuencia, al propio

² Aquí se prefiere la expresión *desestructuración*.

consenso social. En estos términos, a la transgresión o infracción le sigue una estrategia de reintegración que la política penitenciaria reconoce técnicamente como “prevención especial positiva” y parte, en el plano teórico, de la ficción de que la pena es un bien para el que la sufre, sea ésta de carácter moral o psicofísico. Asimismo, oculta el carácter penoso del castigo y llega a negarle incluso ese nombre reemplazándolo por el de sanciones y medidas [Alagia 2013: 265].

La pena como “un bien” no es una idea reciente. Dos siglos y medio atrás, Denis Diderot se preguntó en el *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados* si la mano que ha forzado la cerradura o que ha hundido un puñal en el cuerpo de otro ciudadano ya sólo es digna de ser cercenada; si acaso hay que reducir al deudor infiel o al indigente que no puede saldar su deuda a un estado de inutilidad para la sociedad al encerrarlo en prisión, no sería más conveniente, cuestiona Diderot, que para el interés público el individuo empleara su destreza y su talento y se le incautara una porción del lucro que obtuviera a través de alguna ley razonable [Diderot 2011: 69].

Sin embargo, actualmente la política penitenciaria que emplea la prevención especial positiva coincide con la crisis en los fundamentos de la pena, específicamente el relativo a la culpabilidad. Zaffaroni señala que una mayoría ve en la culpabilidad el fundamento mismo de la pena y otros observan en ella sólo un límite; hay quienes consideran que no sirve como límite ni como fundamento y postulan su reemplazo. No hay pues un acuerdo mínimo acerca de qué es y para qué sirve la pena [Zaffaroni 1993: 95]. En ese sentido, se sabe que la culpabilidad y la responsabilidad pueden replicar a dos situaciones que se hallan en el ámbito de la antropología jurídica en tanto justificación y aplicación de la norma jurídica [Krotz 2002: 27]. La culpa, entonces, es un fenómeno subjetivo y no necesita estar precedida por ningún acto en concreto para que el sujeto la experimente; en la responsabilidad, si se quiere fundar en ella el castigo, exige —y es imprescindible que sea así— que se determine con la mayor precisión posible la relación entre un acto y sus consecuencias [Seguí 2012: 181]. Ambas concepciones son complementarias en la comprensión de la política penitenciaria, particularmente si la prevención especial positiva sostiene, contra las evidencias empíricas, que la pena puede tener un significado positivo para el individuo si ésta se experimenta en el contexto de la intervención penitenciaria dirigida a la reintegración. La responsabilidad —o culpabilidad— en términos de la “cuestión criminal”, esto es del fenómeno delictivo y de las políticas e instituciones que la comprenden [Tenorio Tagle 2011: 633] permite un análisis no sólo de los objetivos planteados y los resultados obtenidos [De Marinis 2005: 162] de las políticas penitenciarias, sino de las concepciones que dichas

políticas articulan sobre la pena, el individuo, la sociedad y el Estado, particularmente si el fenómeno delictivo también se observa desde aquello que Emiro Sandoval Huertas denominó *funciones no-declaradas*: “situaciones que resultan directa o indirectamente de su aplicación, bajo cualquier título jurídica, sin que oficial o doctrinalmente se exprese que se busca su seguimiento” [Sandoval 1984: 250]. En este universo de funciones no declaradas que se traduce en prácticas específicas de castigo —torturas, tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes para decirlo en términos semánticos empleados por los organismos públicos de defensa de los derechos humanos— se configura la posibilidad de elaborar diseños y trabajar con base en políticas públicas que además de revalorizar las garantías jurídicas y simultáneamente disputar los espacios —cada vez más reducidos— de la vida social regulados por el derecho penal [García Méndez 2007: 36], descifran e interpretan los vínculos existentes entre individuo, sociedad y Estado.

Sin embargo, ha de señalarse la reconocida capacidad del sistema penitenciario —y las políticas que sustenta— para simular ciertas *adaptaciones* a los paradigmas que correspondan en tiempo y espacio. Éste es el caso del modelo de los derechos humanos y su incorporación al sistema penitenciario que mantiene en el centro de sus políticas, esto es, en las prácticas que sistemáticamente se siguen, una concepción de individuo —desviado— y de sociedad —homogénea— amparada por un —hipotético— consenso sobre medios y fines socialmente legítimos. Así, una de las tareas imprescindibles para la política penitenciaria es el análisis y ulterior explicación de las consecuencias del silenciamiento de la palabra del sujeto receptor de dicha política, trátase de cualesquiera de las concepciones histórico culturales referidas al adolescente, joven o adulto, menor o mayor de edad, así como la división sexo-género empleada en función de las concepciones hombre y mujer. En ese sentido, María Inés García Canal describe así las secuelas del proceso donde la palabra del sujeto está sometida: “la palabra es vencida, se vuelve deshabitada, sumida en el descrédito, convertida en rumor, cuando no en un simple ruido” [García Canal 2015: 26]. El silenciamiento de la palabra a través de la política penitenciaria se comprende por aquello que Gayatri Chakravorty Spivak [2011] denomina “aura de especificidad narrativa”, donde el “sujeto innominado” es reconocido —en apariencia— como adolescente (en conflicto con la ley), aun cuando la misma concepción que define sujetos y prácticas sociales concretas tenga por consecuencia expropiar la posibilidad de producir significados que trasciendan los límites de dicha concepción, así como la imposibilidad de producir significados propios en función de la política pública donde sólo interviene la palabra de “expertos” y “especialistas” a través de diagnósticos, pronósticos, tratamientos y

evaluaciones, nunca la palabra de sujeto a quien está dirigida la política, a excepción de las expresiones que permiten la construcción social del individuo desviado, propia del modelo penitenciario. De esta manera, la apariencia de especificidad no sólo origina que la palabra —del sujeto innominado— sea vencida, sino que al desposeer al sujeto de la palabra, deja de mirársele como semejante [Lyotard 1998: 143]. En consecuencia, aquel castigo que proviene de la idea de reintegrar, es decir, de la idea de que la pena es un bien para quien la padece, se convierte en el mecanismo que permite el castigo institucional, al mismo tiempo que la anulación simbólica del sujeto y —en su caso— el aniquilamiento en el sentido físico. Leamos la siguiente descripción etnográfica con el propósito de vincular la propuesta teórica con las prácticas sociales.

A las nueve de la noche en punto comienza la cuenta en cada patio, los encargados de realizarla son los custodios ahora denominados guías-técnicos. La comunidad de San Fernando está dividida en cuatro patios (la distribución puede variar según decisión de las autoridades), en el Patio 1 hay nueve secciones o dormitorios; en el Patio 2, seis secciones; en el 3, cinco y en el Patio 4 se cuentan cuatro dormitorios. El número de personas por dormitorio también puede variar, en esta ocasión doce son los jóvenes que participan en el conteo. De manera sucinta y contundente el joven Sánchez explica el trato que recibe durante el pase de lista: “Te paran y te formas allá adentro del dormitorio y ya te pasan lista, te encueran y te revisan si no estás golpeado, si estás golpeado te pasan para otro lado y te apuntan, qué tienes o qué te hicieron o qué”.³ La apariencia inocua de este procedimiento carcelario termina cuando la explosión del cuerpo en su desnudez se emplea para transgredir la intimidad. La mirada inquisitiva del custodio juega un doble juego: por un lado, busca el rastro de alguna marca que revele cierto daño sobre el cuerpo, y por otro lado, transgrede la intimidad entendida como fenómeno comunicativo [Giddens 2008: 91] trastocando el equilibrio de vulnerabilidad y confianza que supone dicho fenómeno. Cuando el custodio considera que la marca observada destaca sobre las otras que son comunes entre los cuerpos de la comunidad —sobre todo las “charrascas” que son heridas autoinfligidas con diversos significados—, entonces procede a realizar una “acta circunstanciada” que deslinde responsabilidades. Sin embargo, el uso de las actas también funciona para evadir responsabilidad jurídica sobre evidentes malos tratos. Éste es el caso de Alfredo, que a pesar de la herida que lleva en la cabeza tiene que esperar a que su nombre sea pronunciado por el custodio. Sin pasmo y con familiaridad le pide a Alfredo que realice

³ Entrevista realizada en abril de 2013.

un acta circunstanciada sobre la herida que sangra entre los cabellos del joven.

Ninguna pregunta, sin indagación, como si el documento conjurara el significado y la historia de la propia herida. Alfredo sigue con la cabeza inclinada y su tez aparece amarillenta, pálida. Queda claro que el origen de la herida y su pronta atención médica no son prioridad y como en ese momento no hay ningún documento institucional que sirva para realizar actas circunstanciadas, entonces la hoja de cualquier cuaderno —mi bitácora— hará las veces de acta. ¿Qué escribo? pregunta Alfredo con la voz y el pulso tiritando. Esta es la traducción literal: “Con el que me golpie fue con lo de la orilla de la tumba [cama] al sacudir mis couvertores me corte con el filo y me abrí el lado izquierdo. Donde no responsabilizo a mis compañeros ni al guía técnico”.⁴ “Sin” más responsables —custodios, compañeros de celda-dormitorio— que el mismo herido, los pases de lista pueden continuar en los dormitorios y patios contiguos. La subjetividad de la persona y la palabra que permite su expresión resultan domeñadas a través del recurso institucional del acta circunstanciada. En cuanto a las violencias fundadas en la transgresión a la intimidación observaremos que antes de poder signarlas como prácticas excepcionales en las dinámicas carcelarias, habría que contextualizarlas como prácticas cotidianas sólo diferenciables por los grados de violencia, en el entendido que cualquiera de estos grados produce daños sobre la vida de las personas encerradas.

POLÍTICA PÚBLICA, ESTADO Y SOCIEDAD: EL DIFÍCIL VÍNCULO

La política penitenciaria es comprensible fundamentalmente por las concepciones que realiza sobre el individuo, la sociedad y el Estado. La base de las relaciones que se establece entre los conceptos básicamente se sustenta en la noción de penas o sanciones previstas para determinadas “conductas” tipificadas como delitos. Al determinar la pena, implícita o explícitamente, se define al individuo y los vínculos —hipotéticos— que éste mantiene con la sociedad; simultáneamente se definen las potestades que el Estado practica por medio de las instituciones correspondientes, en este caso, las penitenciarias. En ese sentido, Michel Foucault aborda la conceptualización del individuo de manera tal que éste se convierte en correlato de la sociedad, una especie de partícula justificante “de las formas jurídicas abstractas del contrato” social, de la “asociación contractual de los sujetos jurídicos aislados”. Por ello, el “individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ideológica

⁴ La transcripción de este documento se produjo en marzo de 2011.

de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la 'disciplina'" [Foucault 2008: 198].

Esta individualización disciplinaria que persiste en los mecanismos penitenciarios se corresponde con la idea de consenso social y legalidad respecto del castigo impuesto al individuo *desviado* de dicho consenso. De ahí la inevitable relación de complementariedad que idealmente vincula al individuo con la sociedad. En términos descriptivos, el individuo poseerá implícita o explícitamente una determinada concepción de la sociedad y viceversa. La política penitenciaria dirigida para adolescentes infractores de la ley penal, en correspondencia con sus fundamentos positivistas, concibe a la sociedad desde una abstracción sin correspondencia con la realidad, pues se trata de una justificación ideológica más que una conceptualización teórica. A pesar de que la figura de adolescente tampoco encuentra correspondencia con la realidad que produce la política penitenciaria, el individuo siempre se torna como referente empírico. La sociedad, en ese contexto, se advierte como el lugar de relaciones sociales donde el individuo *debe* reintegrarse. Sin embargo, la concepción de sociedad en política penitenciaria resulta insignificante o con un significado disminuido en cuanto a potestades en la resolución de conflictos, toda vez que la política de intervención penal es comprensible únicamente como una política con fundamentos positivistas. Lola Aniyar describe parte de este positivismo a través de algunas de sus características más relevantes, entre otras, señala la separación ficticia entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible: el observador no es parte de la realidad y acepta la realidad oficial como la única realidad. Por ello, señala Aniyar, el positivista estudia la delincuencia a partir de las definiciones legales que son la realidad oficial. La ley, dice, refleja los intereses del grupo o la sociedad, por tanto, quien no cumpla con la ley debe tener rasgos patológicos, no es una persona normal, es un objeto extraño, un enfermo, según los valores de la realidad oficial [Aniyar 1976: 2-6]. Se comprende entonces por qué, en el contexto de la actual política penitenciaria, la sociedad, antes que significar una participación real por parte de los grupos humanos en la resolución de conflictos, es una figura retórica que funciona como justificación ideológica, adecuada no sólo a quien infringió la ley penal a la realidad oficial sino a la propia sociedad en sus capacidades de participación y diseño en la política penitenciaria.

A esta concepción positivista de la sociedad conviene observarla en perspectiva de carácter histórico. En el planteamiento de Norberto Bobbio en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* [2012], se dice que Hegel es el primero para quien la sociedad civil ya no comprende el Estado en su globalidad, sino que representa un momento en el proceso de

formación de éste. Después, Marx ubica en la esfera de la sociedad civil las relaciones materiales o económicas y en un cambio de significado radical no sólo separa la sociedad civil del Estado, sino que hace de ella al mismo tiempo el momento fundador y antitético. Finalmente, Gramsci mueve la sociedad civil de la esfera de la base material a la esfera superestructural y hace de ella el lugar de la formación del poder ideológico, diferente del poder político y de los procesos de legitimación de la clase dominante. Asimismo, Bobbio señala la importancia de no olvidar que *societas civilis, koinonía politiké* de Aristóteles, expresión que designaba a la ciudad como forma de comunidad diferente de la familia y superior a ella. Sin embargo, en contraposición entre sociedad y Estado (que se abrió paso con el nacimiento de la sociedad burguesa, consecuencia con la división de funciones entre quién se ocupa de la riqueza de las naciones y quién se ocupa de las instituciones políticas) actualmente se le cuestiona al observar que el Estado social (antes Estado de derecho) no sólo puede ser entendido como un proceso donde el Estado ha permeado la sociedad, sino también como Estado que la sociedad ha permeado. Aun cuando la contraposición continúa, se trata de dos procesos que a pesar de ser contradictorios no pueden llegar a realizarse plenamente porque se presentan simultáneamente. Los dos procesos, nos dice Bobbio, están bien representados por las figuras del ciudadano participante y el ciudadano protegido que se hallan en conflicto entre sí incluso en la misma persona [Bobbio 2012: 63-67]. De la compleja relación entre Estado y sociedad que describe Bobbio, destacan algunos aspectos de la cuestión que nos ocupa. Para la política penitenciaria, familia y sociedad representan dos estructuras —indispensables ideológicamente— que justifican el tratamiento especializado para reintegrar al adolescente, precisamente a estas dos estructuras. La investigación de campo provee de información puntual sobre qué sucede con la familia cuando uno de sus integrantes está preso, esto es así si partimos del supuesto que esta estructura en realidad se halla *presente* durante el proceso de reclusión. Los siguientes testimonios expresan las condiciones del vínculo familiar durante el encierro. El siguiente testimonio muestra algunos de los aspectos del vínculo familiar que experimenta el joven Sánchez. La conversación comienza cuando se le pregunta si su madre lo visita:

Sí, con mi hermano, sentía bien culero, una vez le dije que ya no me fuera a ver, toda la semana andaba chido, no andaba triste ni nada, andaba normal, pero llegaba el día de la visita y la veía, nada más los sábados y los domingos. Como a mí nada más me tocaba los sábados la visita ya de domingo a viernes andaba chido. La verdad no me acordaba, así, ni trataba de acordarme de mi jefa o de cosas de allá afuera. —¿Qué reacción tuvo cuando le pediste que ya no te

visitara?— Se puso a llorar, que por qué y acá, le digo que no me late que me venga a ver aquí, ya si salgo pues ya, mejor allá afuera platicamos.⁵

En general, la experiencia del encierro es negativa y nunca se relaciona con la función declarada de la reintegración social. Para el joven y su familia, se sabe, la prisión tiene complejos significados vinculados a la sobrevivencia que implica el hecho de caer preso. En ese sentido la investigadora argentina Pilar Calveiro, señala que no se habla en vano de *caer* preso, pues se trata de una caída como golpe, de un descenso forzado [Calveiro 2012: 259], que de hecho, para el individuo y su estructura familiar, significa exclusión social o inclusión desde su exclusión estructural.

Además de las formas específicas e intersubjetivas que comprende la experiencia del encierro, los significados profundos del método de exclusión penitenciario responden a la concepción que el Estado articula a través del individuo y la familia —entendida ésta como expresión que integra la comunidad/sociedad, pero es diferente de ella— de tal manera que la exclusión que produce la política penitenciaria adopta cierto modo de inclusión que pretende tener bajo control las consecuencias, como advierte Niklas Luhmann [1998: 172]. Con ese propósito, se interviene al individuo por medio de áreas especializadas en psicología, pedagogía, trabajo social, terapia individual y familiar (además de las “capacitaciones” laborales). Los diagnósticos, pronósticos y tratamientos derivados de la intervención penitenciaria que funcionan en el marco de los fundamentos positivistas, no sólo buscan reintegrar al individuo, también producen una particular idea sobre la sociedad y el consenso de ésta respecto de las sanciones penales. Dicho en los términos de Bobbio, la institución penitenciaria, a través de su política pública, hace confluir ideológicamente los procesos de protección y participación de la sociedad por medio de la intervención del individuo. Sin embargo, aquello que se describe y representa con las palabras *individuo* y *sociedad*, en tanto objetos de estudio, no debe considerarse unánime, ni sencillo, ni entregado de manera neutral a la conveniencia de la formalización categórica [Adorno 2008: 43]; menos en las políticas que explícitamente consideran la intervención del individuo en las condiciones que se han expuesto.

⁵ Entrevista realizada en abril de 2013.

DE LA DISCIPLINA DE LA POLÍTICA PENITENCIARIA A LA EXCLUSIÓN SOCIAL
(LA DISPUTA DEL SUJETO)

La política penitenciaria que tiene como propósito la reintegración social y que implícita o explícitamente define las cualidades y relaciones que se establecen analíticamente entre el individuo sancionado y la sociedad, también tiene una lectura desde aquello que Foucault denomina economía política del cuerpo, esto es, su utilidad, docilidad, distribución y sumisión [Foucault 2008: 32]. La perspectiva foucaultiana permite realizar una interpretación antropológica de la reintegración social si se comprende la política —en este caso la penitenciaria— como proceso de institución de lo social [Laclau 2014: 18], especialmente cuando el proceso de institución de lo social pretende “explicar” la totalidad del universo humano. Reducir la condición humana al espacio carcelario en un proceso donde la docilidad y sumisión del cuerpo son prácticamente los objetivos de la disciplina institucional que busca reintegrar al individuo a la sociedad, encuentra parte de su origen en aquello que Massimo Pavarini señalara en el texto que apareció en los años ochenta con el título *La criminología y que en México fue publicado como Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*. Aquí se verifican dos aspectos para el análisis de los fundamentos de la política penitenciaria respecto de la reintegración social. El primero de ellos está relacionado con el comportamiento humano que se considera como “el resultado de determinadas relaciones de causa-efecto y si estas relaciones presentan la naturaleza de constantes, de verdaderas y propias leyes, se consigue que, una vez que sean individualizadas estas leyes, será siempre posible *preveer* [sic] bajo qué condiciones se realizará la conducta criminal” [Pavarini 2010: 96]; el comportamiento humano en la perspectiva positivista no puede comprenderse en las posibles configuraciones socioculturales, económicas y políticas que ha producido, produce y puede producir la condición humana. Esta es probablemente una de las secuelas más contundentes de la política penitenciaria: definir “a los criminales como una *minoría* distinta, precisamente porque es una minoría que no quiere, o no puede, comportarse según los valores compartidos por la mayoría” [Pavarini 2010: 97]. Este procedimiento del ámbito de lo simbólico tiene derivaciones simultáneas sobre la percepción de los grupos sociales en general y sobre el individuo, en particular, sin olvidar los *efectos* de la sumisión y docilidad que son la base en la economía política del cuerpo, puntualmente sobre el cuerpo de quienes se hallan encarcelados siguiendo y *soportando* —literalmente— el tratamiento especializado que supone la reintegración. El segundo aspecto está vinculado con la mencionada aura de especificidad narrativa que propone Spivak y

que trae como consecuencia la imposibilidad de producir significados propios donde sólo interviene la palabra de los técnicos especialistas o expertos: nunca la palabra de quienes son el objeto de la política penitenciaria. Se trata de la absoluta reducción de la condición humana limitada por los significados impuestos por dicha política. Como se dijo, la única posibilidad de expresión sucede en el marco de la construcción social de la desviación, del individuo desviado que *debe* responder al tratamiento especializado caracterizado precisamente por la estandarización de los ámbitos disciplinarios que intervienen (psicología, pedagogía, trabajo social, criminología y terapia familiar), de la misma manera que se hallan estandarizados los documentos que se producen en cada área en particular (este es el caso de “diagnósticos”, “pronósticos” y “tratamientos especializados”, así como los documentos denominados de “supervisión y seguimiento”). Sin embargo, las implicaciones del silenciamiento no son únicamente del ámbito intracarcelario, sino del ámbito de la política si entendemos por ésta el poder de nominación sobre la propia realidad; poder que de una u otra forma interpela las construcciones sociales y los valores institucionales, específicamente aquellos que derivan de las concepciones legales. En ese mismo sentido Pavarini [2010] señala que los nuevos valores o legitimaciones culturales de las prácticas ilegales no tienen la fuerza política de colocarse en términos de alternativa con relación a la cultura dominante, sino que son únicamente una respuesta necesaria, minoritaria y de simple supervivencia [Pavarini 2010: 111].

Sólo en estos términos puede comprendérsele al individuo a quien se le ha expropiado la posibilidad de nombrar y transformar su realidad en la estructura del sistema penitenciario —y fuera de éste—, especialmente cuando se hace referencia a las “tácticas o técnicas” que habrían de desplegarse en el contexto del ejercicio punitivo institucionalizado. Así se puede verificar desde la siguiente interpretación.

Como “foucaltianos espontáneos”, los presos afirman en sus propios saberes, que el acto delictivo es una operación estratégica entre fuerzas encontradas una de cuyas tácticas o técnicas falló, en detrimento de quien se ve privado de su circulación mundana llamada “libertad”. El preso no está arrepentido, dice, sino que falló; en términos bien elocuentes ellos afirman: “me la tengo que comer”. Se arrepiente sólo de haber usado una táctica y no otra, más oportuna y conveniente según el cálculo estratégico. La “ingesta carcelaria” guarda la inevitabilidad natural por haber equivocado un aspecto del engranaje delictuoso; pero casi nunca es arrepentimiento. Arrepentimiento es conversión y, en las prisiones la única conversión existente es hacia la sofisticación de los dispositivos, aquello que perfecciona y no se avergüenza de los engranajes [Kaminsky 1990: 117].

Si la táctica falla, la contundencia y solidez de la reintegración social muestra rápidamente implicaciones con los vínculos familiares. Después de asumir que “ya valió”, el joven comienza a desplegar ciertas reflexiones y acciones. Si la responsabilidad es asumida, en principio no es en el ámbito de la “finalidad de las medidas de tratamiento” como “reforzamiento, reconocimiento y respeto a las normas morales, sociales y legales, y de los valores que éstas tutelan”; sino en la promesa de “chisparla”, remontar el “vacío”. Si se debe tomar una elección, la madre del joven Héctor decide: “prefiero verte ahí a que estés muerto”; la equiparación no admite discusión, en lugar de la muerte: la cárcel; después persignarse para intentar conjurar eso que se sabe del encierro. “Sí chillé”, subraya Héctor, y de por medio un consejo maternal: “Cámara hijo avientale huevos, como siempre lo has hecho”.

¿Sabes qué? estoy en el MP, ya valió, entonces eso es lo que más me mueve a mí, o sea mi mamá, yo qué: Ella. Yo nel “no te preocupes” —le dice a su madre— “la vamos a chispar”, ya vamos a pagar, ella dice “¿pero cuánto tiempo?”, mi mamá nada que ver. Cuando me dio mi ropa... —¿Qué sentiste?— Como que no había nadie ahí, sentí un gran vacío, pues sí chillé, me persigné, pues: “cámara hijo avientale huevos, como siempre lo has hecho, demuestra qué onda”, mi mamá me persigna, me dice: “cuídate mucho”, ya me persigna y dice: “pues ni modo”, yo: “sí ya ni pedo, voy a cambiar te lo prometo”, dice: “yo creo pasó por algo las cosas, prefiero verte ahí a que estés muerto”.⁶

La realidad descrita por Kaminsky y Héctor es reconocida y aceptada por quienes operan y administran el sistema penitenciario, las palabras que expresan la parte subjetiva de las prácticas carcelarias, sin embargo, nunca son concebidas como la real expresión de la política penitenciaria. De ordinario las dinámicas y los procedimientos carcelarios que no son parte de las funciones declaradas institucionales —específicamente la reintegración social— son disociadas de la política que las produjo. En otras palabras, se intenta segregar las causas de las consecuencias en un modelo que funciona básicamente con los fundamentos positivistas ya mencionados. No se trata como generalmente se asegura de fallas en el sistema que habrían de ser resueltas a través de “capacitaciones”, “cursos”, “recursos” o “cambios de administración”, incluso cambios de modelo, como sucede puntualmente en el caso de la Ciudad de México, donde los tutelares han mudado de nombre para convertirse en

⁶ Entrevista realizada en junio de 2014.

*Comunidades*⁷ dirigidas al *Tratamiento Especializado, al diagnóstico, al desarrollo*, todas ellas orientadas hacia los denominados *adolescentes*; así, el modelo de intervención —siempre en el ámbito de la potestad punitiva— “cambió” su función “tutelar” a “garantista”: convirtiéndose declarativamente en un modelo de “protección integral de derechos”, según la propia expresión de la Dirección General de Tratamiento para Adolescentes.

En ese mismo sentido, las apropiaciones semánticas por parte del sistema penitenciario —como ha sucedido con el concepto de adolescencia— resulta significativo en tanto que el sujeto cualificado como adolescente sólo es comprensible por medio de las representaciones que permiten las técnicas y procedimientos del tratamiento especializado. Sin embargo, esta apropiación también subvierte los vínculos sociales reconocidos en los ámbitos familiares, escolares, laborales o de otra adscripción grupal toda vez que el sistema penitenciario despoja al sujeto y sus relaciones de cualquier potestad en la resolución de conflictos, al tiempo que sumerge las prácticas socioculturales, políticas y económicas en las dinámicas de la política penitenciaria.

Dicho proceso de apropiación semántica que tiene por objeto extender el control punitivo al vínculo social se le comprende a través de *movimientos desestructuradores* que Stanley Cohen define y divide en tres conjuntos: *cognitivo, teórico* e *ideológico* [1988]. El conjunto cognitivo refiere los resultados irrefutables de investigaciones empíricas que muestran la ineficacia de las cárceles (reformatorios o comunidades) juveniles pues ni previenen ni resocializan, toda vez que fortalecen los vínculos criminales. El conjunto teórico hace referencia a creencias sociológicas y políticas que ubican en la familia, la comunidad, la escuela y el sistema económico el origen de la desviación, de ahí que la intervención no se dirija hacia la venganza sino a la reinserción. En ese contexto se producen las interrogantes sobre los límites y los procedimientos de las intervenciones estatales en el marco del sistema de justicia penal [Cohen 1988: 59-60].

Significativa y paradójicamente las investigaciones empíricas, las referencias teóricas y las críticas al sistema judicial, además de las cuestiones que comprenden la reflexión de los límites del Estado en su intervención punitiva, no produjeron las transformaciones esperadas. En lugar de esto “las estructuras originales se fortalecieron, lejos de decrecer el alcance e

⁷ Actualmente, parte de las políticas públicas está centrada en los cambios de denominaciones tanto en los nombres de las instituciones —por ejemplo, de *tutelar a comunidad*— así como en las nomenclaturas específicas de las prácticas institucionales, éste es el caso de *pena* transformada en *medida*, de *delincuente* a *adolescente en conflicto con la ley*, incluso ha cambiado el nombre de los *custodios*, ahora se les reconoce como guías técnicos.

intensidad del control del Estado, éste aumentó; permanece la centralización y la burocracia, los profesionales y los expertos han proliferado de forma dramática y la sociedad depende aún más de ellos; [...] el tratamiento ha cambiado de forma pero desde luego no ha muerto” [Cohen 1988: 64].

En el mismo sentido que Stanley Cohen analiza la expansión del poder punitivo a través de la política penitenciaria, así como la consecuente dependencia por parte de la sociedad hacia los denominados expertos, profesionales o, en el caso que nos ocupa, técnicos especialistas, de la misma manera Emilio García Méndez señala, si bien existe una revalorización de las garantías jurídicas para la defensa en la intervención punitiva estatal, esto no excluye “la lucha simultánea por una reducción del área de la vida social regulada por el derecho penal, en un marco de respeto de la víctima en particular y en general de los sectores más débiles de la población” [García Méndez 2007: 36]. Nos encontramos en el núcleo de la relación Estado-sociedad mencionada en el apartado anterior, en la que Bobbio observa dos procesos simultáneos y contradictorios donde la misma persona —el ciudadano— representa a quien participa y a quien se le protege y *garantizan*⁸ los derechos humanos. Sin embargo, esta contradicción se diluye en el contexto del ejercicio de una política penitenciaria que privilegia la palabra de los expertos en perjuicio de la palabra de quienes sólo son reconocidos en los términos y prácticas que evalúan los especialistas. Las razones de este silenciamiento que parte de la apropiación semántica del sujeto desde el concepto de adolescente y que se dilata hacia otros ámbitos de vínculo social es comprensible en dos vertientes complementarias. Por un lado, desde la política penitenciaria de raigambre positivista se promueve una separación artificial entre el sujeto y el reconocimiento y significación de sus prácticas socioculturales —incluido aquello que en términos jurídicos es conceptualizado como delito—, en este procedimiento las interpretaciones de los especialistas son instituidas como pruebas científicas irrefutables sobre el sujeto imaginado a través del tratamiento reintegrador que, a su vez, proviene y es sostenido por el mito de la “sociedad consensual” [Pavarini 2010]. Los documentos que se producen durante el tratamiento especializado *nunca* corresponden a la realidad carcelaria ni a la realidad de los sujetos intervenidos. No obstante, la ideología positivista continúa con la pretensión de “separar el conocimiento de la sociedad para después aplicarlo a la sociedad” [Torgerson 2013: 200].

⁸ Emilio García advierte que la “palabra garantista, de dudosa existencia en la lengua castellana, remite claramente a una vertiente importante de la cultura jurídica italiana. Se designa con ella al respeto consecuente de los principios fundamentales de Derecho (penal) liberal moderno” [García Méndez 2007].

La vertiente complementaria se halla en el ámbito del análisis que realiza François Laplantine en *El sujeto: ensayo de antropología política* [2010]. La expresión permite pensar al sujeto en forma dialéctica, en las concepciones que le han definido: en las cualidades que reconocen en él ciertas potestades y aquellas que sustraen o expropian facultades o que se proponen transformar determinadas cualidades en otras que se evalúan ideológicamente como positivas. Este es el caso de la invención penitenciaria concebida en la modernidad; la cárcel se concibió como fábrica donde se transformaba —hipotéticamente— al criminal violento, febril e irreflexivo en sujeto disciplinado y mecánico [Melossi y Pavarini 2010: 190].

Actualmente, las cualificaciones son otras, tanto para el sujeto en prisión como para las justificaciones del tratamiento penitenciario, incluso cuando ambas nociones permanezcan con la relevancia que las caracteriza en la comprensión de la política penitenciaria. Sin embargo, es posible indagar las cualidades del sujeto contemporáneo en el pensamiento del siglo XVIII, específicamente desde *La monadología* de Gottfried W. Leibniz, donde se admite que los individuos pueden coexistir, pero se descarta que puedan transformarse al ponerse en contacto [Laplantine 2010: 78]. Y al contrario de lo que sucede con la noción de individuo, “las cuestiones planteadas por el sujeto conciernen a la relación con los demás [...] a las elaboraciones históricas, sociales y culturales de esta relación [...]. En las ciencias humanas y sociales no puede hacerse ninguna investigación a partir del individuo; tiene que ser a partir del sujeto o, más bien, de lo que lo constituye: la intersubjetividad” [Laplantine 2010: 81-82]. Las cualidades que se corresponden con la política penitenciaria son claramente las que definen al individuo, es decir, a quien puede coexistir pero no transformarse al contacto con otros individuos. Las razones son tres. La primera es de orden ideológico aun cuando se presenta en su carácter científico. Como se escribió, actualmente en los recintos carcelarios permanece el modelo positivista, la intervención penitenciaria como procedimiento de este modelo puede concentrarse en la expresión baumaniana: Encontrar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas [Bauman 2011: 91]. Se pretende responsabilizar al individuo atribuyéndole cierta agencia en la práctica social, es decir, cierta autonomía en la construcción intersubjetiva del vínculo. Sin embargo, la facultad que se *reconoce* en el ámbito social se niega simultáneamente cuando interviene el sistema penitenciario a través del tratamiento especializado. En otras palabras, cuando la persona se halla en tratamiento no sólo es observada como un individuo incapaz de instituirse y comprenderse en el contexto intersubjetivo de la sociedad a la que pertenece, sino que cualquier autorreconocimiento debe provenir del conocimiento que —imaginariamente— sustrajo el especialista y que ahora es devuelto en

forma de intervención penitenciaria. Desde las concepciones elaboradas en *Tecnologías del yo* este procedimiento se observa en cómo se obliga al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto de aquello que está prohibido [Foucault 1990: 46].

La segunda razón es comprensible en los términos jurídicos que justifican el tratamiento. Parte de la legalidad del ejercicio punitivo depende directamente del modelo que se sigue en la construcción de la responsabilidad penal; básicamente existen dos concepciones al respecto. El derecho penal de *autor* y el derecho penal de *acto*. El primero justifica el ejercicio punitivo contra la persona por *quién es* y el segundo por *los actos* de esa persona. La política penitenciaria se estructura bajo el supuesto legar de intervenir a la persona por sus actos, en términos jurídicos, hacer cumplir/pagar una pena —ahora denominada *medida*— para castigar la conducta. En ese sentido Luigi Ferrajoli señala la contradicción que produce intervenir a la persona desde el derecho penal de acto que dice seguir la institución:

Finalmente, referido a la justificación de la pena y de sus modos de ejecución, el principio implica que tampoco la sanción penal debe tener ni contenidos ni fines morales. Del mismo modo que ni la previsión legal ni la aplicación judicial de la pena deben servir ni para sancionar ni para determinar la inmoralidad, así tampoco debe tender su ejecución a la transformación moral del condenado. El estado, que no tiene derecho a forzar a los ciudadanos a no ser malvados, sino sólo a impedir que se dañen entre sí, tampoco tiene derecho a alterar —reeducar, redimir, recuperar, resocializar u otras ideas semejantes— la personalidad de los reos. Y el ciudadano, si bien tiene el deber jurídico de no cometer hechos delictivos, tiene el derecho de ser interiormente malvado y de seguir siendo lo que es. Las penas, consiguientemente, no deben perseguir fines pedagógicos o correccionales, sino que deben consistir en sanciones taxativamente predeterminadas y no agravables con tratamientos diferenciados y personalizados de tipo ético o terapéutico [Ferrajoli 1995: 223-224].

Observamos nuevamente que incluso desde la contradicción jurídica el ejercicio punitivo obliga al sujeto al autorreconocimiento, no desde el carácter intersubjetivo de los vínculos y prácticas sociales, sino desde los fines pedagógicos y correccionales que en teoría⁹ se practican en los espacios

⁹ Las prácticas constatadas en las comunidades para adolescentes han sido señaladas por el ejercicio de tratos crueles, inhumanos y degradantes, así como por actos de tortura [CDHDF 2012]. Si bien los señalamientos son de carácter descriptivo —no

carcelarios, pero que en realidad sólo funcionan para encubrir prácticas degradantes y crueles en contra de las personas encarceladas, como se ha constatado desde la etnografía. En este momento resulta oportuno establecer relaciones analíticas entre las descripciones realizadas en la primera parte del artículo —y obtenidas a través de la observación participante— con las descripciones realizadas por la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, con el propósito de observar aquello que mencionamos como prácticas sistemáticas y no excepcionales, diferenciables sólo por su grado en el ejercicio de la violencia pero que comparten la misma estructura para la transgresión de los jóvenes, específicamente por medio de prácticas dirigidas a vulnerar al sujeto en su intimidad, en su cuerpo y en los significados que cada joven le atribuye:

[...] primero nos acostaron con ropa, ya después ya nos sacaron a uno por uno y pegándonos y este, y nos tiraron al piso y nos dijeron que nos encueráramos completamente, ya estábamos ahí encuerados uno atrás de otro y este, pus ya después ya nos dijeron que nos metiéramos y nos seguían pegando, ya después ya se fueron y llegó la señorita Raquel [directora general] y los de Derechos Humanos —Ok. ¿Dónde les dieron los toques? —En el cuello, —¿Cuántos?, —pus, nomás uno [CDHDF 2014: 13-14].

Resulta significativa la concepción de los jóvenes sobre el ejercicio de la violencia. Como se dijo, los grados son el medio que permite diferenciar la contundencia de la fuerza destructiva que hacia ellos se dirige, aquí la gravedad de las lesiones concebida en grados —siempre nocivos— permiten interpretar como inevitable la agresión, incluso, construir cierta apariencia aritmética donde el golpe, la patada, el tolete, el gas, el toque eléctrico, la injuria, son cuantificables. Leamos otro testimonio en el mismo sentido:

A mi pus solamente me gasearon la cara y no me hicieron nada y ya hasta que nos ubicaron, estábamos ubicados en nuestra sección, en el momento de la revisión sí nos sacaron golpeándonos, a mi me golpearon las costillas cuando estaba tirado en el piso y me dieron un toletazo en la pierna derecha y este, nada más, fue lo único que me hicieron y a varios de mis compañeros pues sí les pegaron más fuerte, yo fui afortunado de salir, de salir librado, nada más fueron los golpes en las costillas y el toletazo en la pierna derecha [CDHDF 2014: 39].

explicativo o teórico— permiten situar la condición estructural de dichos tratos al reconocerse como prácticas generalizadas antes que excepcionales.

Para cerrar con la segunda razón que, como ya fue apuntado, es comprensible en los términos jurídicos que justifican el tratamiento especializado, es pertinente reflexionar sobre el ejercicio punitivo en términos del derecho penal de acto o de autor, esto es, si el castigo infligido es a causa del delito o por la persona que transgredió la ley. Los datos etnográficos y documentales indican que siempre se castiga a la persona, es decir, se utilizan los fundamentos del derecho penal de acto para justificar las funciones declaradas de la reintegración social, pero se castiga por quien se es, se castiga al autor, sin embargo este castigo se produce desposeyendo al sujeto de su condición humana: deja de mirársele como semejante, escribe Lyotard. Concluamos esta parte con el testimonio de otro joven que describe el ejercicio punitivo y sus estrategias:

Empezaron a entrar los guías, los negros, los tácticos y empezó a haber mucho mucho conflicto porque empezaron a aventar gas y a someter a la mayoría de los compañeros (...) —¿Y a ti que te hicieron? —¿A mí? Pus nada más me golpearon. —¿Dónde? —En... pus en todo el cuerpo, patadas y golpes con el puño y pus uno que otro toletazo también, pisotones en la cabeza y en la espalda. —¿Y cómo estabas? —Boca abajo en el piso. —¿Con ropa o sin ropa? —Sin ropa... [CDHDF 2014: 22].

Finalmente, la tercera razón se advierte en la estructura de la propia política penitenciaria. Según Waller, las políticas públicas para acabar con la delincuencia nos cuestan más impuestos, pues en todos los niveles de gobierno se contratan más policías, más trabajo para los abogados y hay más gastos en las prisiones. Son políticas y programas de despilfarro que poco previenen y disuaden la delincuencia, menos aún la rehabilitación de los transgresores [Waller 2007: 29]. Incluso cuando los resultados de las políticas públicas penitenciarias efectivamente son adversos para los fines declarados, poco se reflexiona sobre la ineficacia e ineficiencia de estas políticas y su relación con las secuelas concretas sobre la vida y —los cuerpos— de las personas. Sin duda, las prácticas intracarcelarias descritas jurídicamente en el marco de los tratos crueles, inhumanos y degradantes significan el quebranto de cualquier política pública, particularmente si estas prácticas se observan en el ámbito del sistema penitenciario. Sin embargo, siguiendo la propuesta de análisis de Stanley Cohen citada párrafos arriba, se puede afirmar que los *resultados irrefutables de las investigaciones empíricas que demuestran la ineficacia del modelo resocializante* nunca se consideran en el daño concreto que producen sobre las personas, al contrario, la pena —medida— que supuestamente se cumple a través del tratamiento especializado se

interpreta como un proceso —siempre inacabado— de *humanización* del sistema penal, cuando en realidad se trata de una distinta economía política del sufrimiento legal que garantiza el orden social [Pavarini 1995: 159]. Por otro lado, actualmente la política se considera como un proyecto donde las relaciones sociales y las estructuras económicas existentes siempre son sometidas a redefiniciones y revisiones; siempre son tomadas como contingentes: reales, pero no necesarias [Baratta 2007: 8]. En conjunto, el siempre inacabado proceso de humanización o *dulcificación*¹⁰ de las penas, así como la concepción de la política como proyecto que limita las relaciones sociales —y por tanto, al sujeto— a cuestiones de carácter contingente, no sólo significa el desplazamiento y consecuente silenciamiento de la palabra del sujeto, pues simultáneamente se privilegian procedimientos y estrategias políticas con base en normas jurídicas que, a su vez, encuentran su fundamento en el ejercicio del modelo positivista que por definición elimina o evita cualquier análisis sobre la construcción social de la normas penales y sus derivaciones específicas en las relaciones y las prácticas sociales de los sujetos. Por ello, escribe Antonio Beristain, conviene reflexionar sobre las tendencias de la política criminal y preguntarse si ésta debe procurar un desarrollo de comportamientos estratégico-técnicos o preferir el desarrollo de comportamientos simbólicos y comunicativos, esto es, cuidar la dimensión humana e interpersonal en las relaciones sociales [Beristain 1991: 116-117]. Centrar la política en la dimensión intersubjetiva del sujeto no sólo reconoce su carácter socio-cultural e histórico, también transforma de inicio las concepciones acerca del castigo y su correspondencia con los vínculos sociales, de la misma manera que supone un cambio en la relación sujeto-Estado-sociedad, concretamente en los límites al poder punitivo estatal y, simultáneamente, en la multiplicación de las posibilidades para la resolución de conflictos sin la intervención de las instituciones estatales, específicamente aquellas ligadas al encierro.

REFLEXIONES FINALES

En general, las políticas públicas son comprensibles por las concepciones producidas en relación al sujeto, la sociedad y el Estado. La política penitenciaria, en particular, emplea las nociones de infracción (delito), medida (pena), tratamiento especializado y reintegración social. Sin embargo, la principal construcción social de esta política es la de comunidades para adolescentes en conflicto con la ley (penal). En esta expresión está contenida

¹⁰ Expresión contenida en la obra *Tratado de los delitos y de las penas*, escrita por César Bonesano, marqués de Beccaria y editada por primera ocasión en el año 1764.

la ideología de la política penitenciaria y de las instituciones que siguen sus métodos y estrategias. Como pudo observarse, la idea de *comunidad* en el ámbito penitenciario no es novedosa y menos ha demostrado eficacia ni eficiencia en los resultados. Pero funcionó —y ahora también lo hace— como vehículo en los *movimientos desestructuradores* que significaron el fortalecimiento del poder punitivo estatal. Si bien antes de los movimientos *dese-structuradores* la “desviación” se localizaba —según el modelo positivista— en el individuo, ahora con la noción de comunidad la desviación no se limita al individuo pues se traslada también al vínculo social. La conceptualización de adolescente a partir de la noción de individuo trae diferentes derivaciones respecto de la política penitenciaria. Por un lado, el fuerte lazo que une la concepción de adolescente con ciertas teorías psicológicas promueve la idea de un sujeto social incompleto en vías de consolidarse en la adultez mediante cualidades *adquiridas* en los ámbitos familiar, académico y laboral, fundamentalmente. Por otro lado, estas cualidades sólo son realizables en un contexto económico, sociocultural e histórico donde la sociedad y los vínculos sociales no se hallen fragmentados, donde haya correspondencia entre la realidad social y la política pública que actúa en esa realidad. Se sabe que las estrategias desarrolladas por la institución penitenciaria obedecen a los principios del modelo positivista que de ninguna manera observan en la norma penal una construcción social con determinados intereses de grupo o de clase social, se pretende un ejercicio neutro de la fuerza punitiva respaldado con la idea de una sociedad consensual donde los valores, los medios y los fines se comparten por todos los individuos. Si en el momento histórico de origen esta idea de sociedad tampoco correspondió con la realidad, en la actualidad prácticamente no existe oportunidad donde la idea de sociedad de consenso nos permita interpretar la realidad, menos fundamentar alguna intervención punitiva desde esas bases.

La historia de la concepción de la pena no es diferente, principalmente cuando no existe un acuerdo mínimo acerca de qué es y para qué sirve, como lo recuerda Zaffaroni [1993]. Ésta es la real función de la política de reintegración, conformar un modelo de intervención por medio de ideas y conceptos que describen una realidad inexistente en los recintos carcelarios. Si la función declarada de la política penitenciaria es la reintegración del adolescente por medio de tratamientos especializados, en realidad se castiga a los sujetos sociales por quienes *son* y no por los comportamientos que los condujeron a prisión. Los castigos que se practican en contra de los sujetos no tienen relación con la medida declarada, sin embargo sólo son posibles a través de la política que expresa sus funciones en términos de la

reintegración. Es importante diferenciar el ámbito de análisis relacionado con los fundamentos teórico-jurídicos de la función de la pena y el análisis de las prácticas sociales que se producen en el contexto carcelario, pues como pudo observarse, aun cuando ambos se hallan íntimamente relacionados en la política penitenciaria dirigida a la reintegración, el silenciamiento del sujeto no sólo se origina y reproduce mediante los documentos que los técnicos especialistas elaboran, sino mediante la negación de las prácticas violentas —actos de tortura, tratos crueles, inhumanos y degradantes— y la imposibilidad de los sujetos sociales de transformarse en autores y narradores de sí mismos y de su realidad social. De manera tal que si es viable y necesaria la investigación social dirigida a grupos vulnerados en su condición humana, habrá que comenzar por terminar con el silenciamiento que produce la política que sigue el sistema penitenciario y, en muchas ocasiones, también los propios conceptos o categorías aplicadas desde la ciencia social.

REFERENCIAS

Adorno, Theodor W.

2008 Sobre la lógica de las ciencias sociales, en *La lógica de las ciencias sociales*, Karl R. Popper, Theodor W. Adorno, Ralf Dahrendorf y Jürgen Habermas. Colofón. México: 41-71.

Alagia, Alejandro

2013 *Hacer sufrir. Imágenes del hombre y la sociedad en el derecho penal*. Ediar. Buenos Aires.

Aniyar de Castro, Lola

1976 *Criminología de la reacción social*. Universidad de Zulia. Maracaibo.

Baratta, Alessandro

2007 La niñez como arqueología del futuro. *Justicia y Derechos Del Niño* (9): 7-15.

Bauman, Zygmunt

2011 *La sociedad sitiada*. FCE. Argentina.

Beristain, Antonio y Elías Neuman

1991 *Criminología y dignidad humana (diálogos)*. Depalma. Buenos Aires.

Bobbio, Norberto

2012 *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. FCE. México.

Calveiro, Pilar

2012 *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI Editores. México.

Chakravorty Spivak, Gayatri

2011 *¿Puede hablar el subalterno?* El cuenco de plata. Buenos Aires.

Cohen, Stanley

1988 *Visiones de control social. Delitos, castigos y clasificaciones.* Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona.

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF)

2012 Boletín 186. < <http://cdhdfbeta.cd hdf.org.mx/2012/05/inicia-cdhdf-investigacion-de-oficio-por-rina-en-san-fernando/>>. Consultado el 1 de junio de 2016.

2914 Anexo, Recomendación 3. < http://cdhdfbeta.cd hdf.org.mx/wp-content/uploads/2014/08/reco_1403_anexo.pdf>. Consultado el 1 de junio de 2016.

De Marinis, Pablo

2005 De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. *Iter Criminis* (13) abril-junio: 147-195.

Diderot, Denis

2011 *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados.* Ediciones Pasado y Presente. Barcelona.

Ferrajoli, Luigi

1995 *Derecho y razón. Teoría del Garantismo Penal.* Editorial Trotta. Madrid.

Foucault, Michel

1990 *Tecnologías del yo. Y otros textos afines.* Editorial Paidós. Barcelona.

2008 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Siglo XXI Editores. México.

García Canal, María Inés

2015 El imposible duelo. *Debate Feminista* 25 (50): 19-31.

García Méndez, Emilio

2007 *Infancia y adolescencia. De los derechos y de la justicia.* Fontamara. México.

Giddens, Anthony

2008 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas.* Cátedra. Madrid.

Kaminsky, Gregorio

1990 Metáforas del encierro. (Ética, instituciones y subjetividad). *Tramas* (1) diciembre: 111-119.

Krotz, Esteban

2002 Sociedades, conflictos, cultura y derechos desde una perspectiva antropológica, en *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz (ed.). Anthropos/UAM. México: 13-49.

Laclau, Ernesto

2014 *Los fundamentos retóricos de la sociedad.* Fondo de Cultura Económica. Argentina.

Laplantine, Francois

2010 *El sujeto: ensayo de antropología política*. Edicions Bellaterra. Barcelona.

Luhmann, Niklas

1998 *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta. Madrid.

Liotard, Jean-François

1998 Los derechos de los otros, en *De los derechos humanos*, Stephen Shute y Susan Hurley (eds.). Editorial Trotta. Madrid: 137-145.

Melossi Dario y Massimo Pavarini

2010 *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. Siglo XXI Editores. México.

Nietzsche, Federico

1984 *La gaya ciencia*. Editores Mexicanos Unidos. México.

Pavarini, Massimo

1995 Fuera de los muros de la cárcel: La dislocación de la obsesión correccional, en *Prevención y teoría de la pena*. Editorial Jurídica Cono Sur Ltda. Santiago de Chile: 155-174.

2010 *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*. Siglo XXI Editores. México.

Sandoval Huertas, Emiro

1984 *Penología. Parte especial*. Universidad Externado de Colombia. Colombia.

Seguí, Luis

2012 *Sobre la responsabilidad criminal. Psicoanálisis y criminología*. FCE. España.

Tenorio Tagle, Fernando

2011 El delito y el control del delito en la modernidad avanzada. Hacia una nueva ruptura epistemológica en criminología. *Alegatos* (79) septiembre-diciembre: 631-644.

Torgerson, Douglas

2013 Entre el conocimiento y la política: tres caras del análisis de políticas, en *El estudio de las políticas públicas*, Luis F. Aguilar Villanueva (ed.). Porrúa. México: 197-237.

Waller, Irvin

2007 *Menos represión. Más seguridad. Verdades y mentiras acerca de la lucha contra la delincuencia*. Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE) / Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente (ILANUD). México.

Zaffaroni, Eugenio Raúl

1993 *Hacia un realismo jurídico penal marginal*. Monte Ávila Editores. Venezuela.

RESEÑAS

Niñez, familia y migración. Afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca

Citlali Quecha Reyna.
*Familia, infancia y migración: un análisis antropológico
en la Costa Chica de Oaxaca.*
Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM. México. 2016.

Cristina V. Masferrer León*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

“El norte no es nada, nomás es el lugar que hace que los niños estemos sin papás. Yo no sé si hay más nortes, pero éste al que se van los papás de aquí no me gusta. Ya no quiero que el norte exista; si no existe, así ellos no se van. Pero ni modo, el norte existe, qué se puede hacer” [Quecha 2016: 240]. reflexiones francas, inteligentes y emotivas como esta, de un niño de 12 años de edad llamado Brayan, impregnan el libro de Citlali Quecha, *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 2016.

Por medio de testimonios de niñas, niños y adolescentes, relatos de abuelas, abuelos y madres, así como notas profundamente analíticas y de comparaciones con investigaciones nacionales e internacionales sobre temas comunes, la publicación de la antropóloga Citlali Quecha logra despertar el interés científico, la reflexión antropológica y la pasión lectora.

La obra consta de cinco capítulos, en los cuales se cuestiona las diversas maneras en que la migración transnacional y nacional repercute en las familias, el parentesco, la crianza y la infancia, en una localidad con población afrodescendiente de la Costa Chica del estado de Oaxaca, es decir, cómo se reorganizan la familia y la comunidad cuando los migrantes dejan a sus hijos bajo el cuidado de los abuelos en el pueblo de origen. Quecha

* cristinamasleon@gmail.com

también se pregunta: “¿Cuáles son los conflictos y negociaciones que se dan en el interior de la familia en torno al cuidado de los niños?, ¿cómo se las arreglan para la crianza de los niños?, ¿de qué manera se modifican los roles de género y generación ante la ausencia de los padres? y ¿cómo viven y significan los niños estos cambios y adecuaciones familiares en su vida cotidiana, es decir, qué significa vivir una infancia con la ausencia de los padres?” [Quecha 2016: 14].

Esta publicación representa un aporte a la antropología de la migración, de la familia y de la infancia, así como una contribución a los estudios de y con población afrodescendiente, abriendo nuevas vetas de análisis en la región con mayor concentración de comunidades afromexicanas [véase CDI 2012; INEGI 2015]. La investigación es producto de la tesis doctoral titulada *Cuando los padres se van. Infancia y Migración en la Costa Chica de Oaxaca*, la cual —con motivos de sobra— fue condecorada en 2012 con el tercer lugar en el Premio UNICEF en su categoría de Mejor Investigación, concurso que fue dedicado a los “derechos de la niñez y la adolescencia en México”. Este libro es una versión actualizada de dicha tesis.

La lectura inicia con un planteamiento sobre el estado de la cuestión de los estudios sobre la infancia y la niñez en las investigaciones sobre migración y las pesquisas antropológicas con afrodescendientes. Asimismo, aclara la perspectiva epistemológica y metodológica en la cual se enmarca; su punto central reside en considerar a los niños como actores o sujetos sociales con agencia, personas que de ningún modo pueden analizarse de manera aislada, sino que deben comprenderse como parte de las dinámicas familiares, escolares y comunitarias en las cuales participan activamente.

También expone un análisis de los procesos sociohistóricos y migratorios de la región Costa Chica, que —como se ha dicho— representa una de las áreas más importantes en relación con la población afromexicana; la propia autora reconoce la presencia de personas y poblaciones afrodescendientes en otras partes del país. Las relaciones interétnicas, en particular con los mixtecos, constituyen un tema de preocupación constante de la autora.

Esta “etnografía a nivel del mar” como ella misma la llama, representa una auténtica puesta al día sobre las dinámicas sociales, culturales, políticas y económicas, sin olvidar la descripción de aspectos históricos, de infraestructura, el análisis de los procesos migratorios, de las diversas conformaciones familiares y de parentesco en la localidad de estudio. Así, el extenso e intenso trabajo de campo realizado, asegura una lectura antropológica sistemática, no por ello fría ni distante de las emociones que configuran todas las interacciones humanas; ello incluye, por supuesto, a

las interacciones que guían y determinan el quehacer de las y los antropólogos. En este sentido, no se trata del “esbozo etnográfico de un pueblo negro”, como el célebre antropólogo y etnohistoriador Gonzalo Aguirre Beltrán [1985] calificara a su propio trabajo a mediados del siglo xx, *Cuijila*. Es decir, este libro constituye una etnografía analítica, rigurosa y científica que permite comprender las complejas relaciones entre las escalas globales, nacionales, regionales y locales en un momento determinado —el siglo xxi—, siempre con noticias sobre el siglo anterior, dando una perspectiva histórica al trabajo antropológico.

El estudio de Citlali Quecha nos obliga a hablar de la familia en plural para reconocer el amplio abanico de posibilidades que las relaciones parentales tejen cotidianamente. Familias nucleares, extensas y monoparentales; “hogares dona” o grupos domésticos en etapa de dispersión; familias transnacionales; madres biológicas y madres sociales; hijos, nietos y niños encargados. Éstos y otros conceptos, que la autora retoma, explica o, en algunos casos cuestiona, permiten confirmar que en la actualidad no es posible hablar de un único tipo de familia. Con ello, Quecha afirma la conveniencia de hablar de la diversidad de familias y de la diversidad de infancias que existen en diferentes contextos sociales e históricos, o que incluso conviven en un mismo lugar. Tal es el caso de los “niños encargados”, también llamados “niños sin ley” o los niños “que no viven con sus papás”, quienes se enfrentan a experiencias familiares diferentes a las de aquellos que viven con uno de sus padres o con ambos. Se trata de niñas y niños que viven en “hogares dona”, es decir, grupos domésticos donde conviven y corresiden las generaciones de abuelos (paternos o maternos) y la de los nietos, pero falta la generación intermedia.

En los capítulos 4 y 5 del libro *Familia, Infancia y Migración* (de este libro que reseño), se analizan las vivencias de los niños cuando sus padres partieron a Estados Unidos o al “norte” (ya sea juntos o separados). Además de la edad, otro factor sumamente significativo es el género de aquellos que se quedaron en el lugar de origen, así como la cantidad, edad y género de sus hermanos. Como lo demuestra la autora, en algunos casos, las hermanas mayores se convierten en niñas-madres cuyas actividades e intereses personales se desplazan para dar prioridad al cuidado de los hermanos menores. Los niños, cuyos padres han migrado, construyen lazos con otras personas que se convierten en figuras subsidiarias; al mismo tiempo, las niñas mayores actúan como figuras subsidiarias para sus propios hermanos.

Se trata de una lectura obligada no sólo para antropólogos, también para psicólogos, sociólogos, historiadores y todas aquellas personas que estén interesadas en conocer cómo la migración transnacional trastoca la

cotidianeidad de las familias afromexicanas. Al pasar de las hojas, Citlali Quecha ha sabido transmitir la soledad, tristeza, nostalgia, miedo, incertidumbre, resignación, resentimiento y enojo de los niños ante la ausencia de las personas en quienes más confiaban.

Por ejemplo, un niño de 10 años llamado Omar, explicó: “Yo me enojé, no me dijeron que se iban p’al norte, ¿qué les costaba? La que me dijo fue mi hermana, pero bueno, por lo menos sí me pude despedir de ellos, no como otros niños que ni adiós les dicen” [Quecha 2016: 151]. Al respecto de la incertidumbre, Emanuel, de 8 años, se pregunta si en verdad existe el lugar donde le han dicho que viven sus papás: “Mis papás están en Los Ángeles, allá están los dos. Primero se fue mi papá y luego lo alcanzó mi mamá, allá trabajan. Aquí quedamos todos con mis abuelos, ellos también son mis papás, mis papás del norte nos dan dinero, poquito, y mis papás de Corralero nos dan de comer... yo tenía cinco años cuando se fueron los dos al norte, pues sí, dicen que están en los Ángeles ¿De veras existe ese lugar?” [Quecha 2016: 198]. Por su parte, el comentario de Francisco, de 11 años de edad, da cuenta de la tristeza, la nostalgia y la falta de certeza sobre el futuro: “Cuando mi papá se fue me sentí triste, pero luego que se fue mi mamá, nomás no podía, estuve muy triste, más triste que con mi papá. A veces sueño que estoy con ella, pero no sé, no sé cuándo la voy a ver” [Quecha 2016: 155]. Se trata de emociones que pueden derivar en enfermedades como el “pesar” o tristeza incluyendo fiebres o calenturas.

Los padres de éstos y otros niños se han ido al norte, pero la decisión de partir, como lo advierte Citlali Quecha “no es una cuestión de simple voluntad”, en cambio, explica que:

Existen condiciones estructurales que son resultado de procesos creados por la internacionalización económica (Sassen 2007) que redundan en un empobrecimiento acelerado de amplios sectores de la población (tanto rural como urbana) que motiva a los padres a salir de sus lugares de origen hacia los sitios de concentración del capital. Por tanto, es indispensable tomar en cuenta también que la migración afecta distintos ámbitos de las relaciones familiares, ubicándose los niños en uno de ellos [Quecha 2016: 184].

El silencio, la distancia y otros elementos que marcan la experiencia migratoria de padres sin sus hijos deben ser comprendidos a partir de estas condiciones estructurales e históricas.

El libro nos ofrece una antropología de las emociones y los sentimientos, pero sin reducir las experiencias de los niños a ellas, ni mucho menos promoviendo lástima o compasión. Por el contrario, se insiste en las estrategias

a las cuales recurren niños y abuelos para salir adelante de una situación que sin lugar a dudas implica retos familiares, sociales, cognoscitivos y emocionales, además que requieren de una gran capacidad de adaptación a cambios acelerados. En ocasiones, enfrentan acoso escolar y problemas de rendimiento escolar, así como violencia; pero se trata de niñas y niños que aprenden a ser autónomos, a trabajar, a cuidar de sí mismos, a procurar a sus hermanos, incluso a ser madrinas y padrinos de otros infantes, estrechando vínculos de parentesco ritual que ensanchan sus redes sociales y familiares.

Son niñas y niños que mantienen una relación mucho más cercana con sus abuelos, convirtiéndose en aprendices directos de los integrantes con mayor edad y experiencia de su comunidad. De los abuelos, los niños aprenden “elementos significativos para la reproducción cultural y generacional”, aunque también estén presentes los conflictos intergeneracionales ya que los niños son críticos agudos de algunas de estas prácticas [Quecha 2016: 181]. El respeto hacia las personas mayores y el profundo afecto que nietos y abuelos desarrollan entre sí, son otros aspectos que llaman la atención.

El estudio antropológico que nos ocupa también permite reflexionar sobre el pasado. No pretendo, de ningún modo, confundir el pasado con el presente pero sí encuentro enriquecedor ensanchar nuestra mirada histórica con investigaciones antropológicas rigurosas como la escrita por Quecha. En pesquisas históricas he insistido en la relevancia del parentesco espiritual o ritual para los niños de origen africano esclavizados en la capital de Nueva España, en particular, el papel que podrían haber tenido las madrinas y los padrinos de bautismo ante la ausencia de los padres; además subrayé la posibilidad que tuvieron niños y adultos africanos y afrodescendientes de estrechar lazos familiares a pesar de la esclavitud y propuse que algunos de estos vínculos podían mantenerse sin corresidir, es decir, a pesar de vivir aparte [Masferrer 2013]. El estudio de Quecha [2016] confirma esta posibilidad, pero presenta insumos para cuestionarla ya que muestra que la distancia es un indudable obstáculo en las relaciones entre padres e hijos. Ella ha expresado muchos de los sentimientos que esta distancia genera en los niños y me pregunto si algún tipo similar de nostalgia, tristeza, enojo e incertidumbre habrá invadido a Catalina, una niña de aproximadamente 10 años de edad, que vivió a finales del siglo xvi en la Ciudad de México. Catalina era negra, estaba esclavizada y sus amos consideraron que su único defecto era que algunas veces huía de su casa “en busca de su padre” [Masferrer 2013].

El trabajo antropológico realizado por Citlali Quecha abre una ventana inigualable hacia la población afrodescendiente de la Costa Chica de

Oaxaca e inspira a escuchar al pasado a partir de nuevas luces, al tiempo que se presenta como un espejo para mirar cómo la migración ha trastocado nuestras propias vidas.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. FCE. México.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

2012 *Informe final de la consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2015 *Encuesta intercensal 2015*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). México.

Masferrer León, Cristina Verónica

2013 *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la Ciudad de México, siglo XVII*. INAH. México.

Quecha Reyna, Citlali

2016 *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM. México.

Forjar un rostro y un corazón: medio siglo de educación indígena en México

Natalio Hernández.

Forjando un nuevo rostro/Yancuic Ixtlachihualistli
(*orígenes y desarrollo de la educación indígena en México*).
Secretaría de Educación Pública del estado de Puebla. 2015.

*Luis de la Peña Martínez**

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Este libro de Natalio Hernández es un libro coral o polifónico por varias razones. No sólo porque en el libro se recoge el testimonio de quienes, como él, contribuyeron a lo largo de medio siglo a darle forma al rostro de la educación indígena en México, sino porque, precisamente, ésta fue una labor de muchos, quienes aportaron con su trabajo una nueva identidad a las comunidades originarias de nuestro país.

Labor del *tlamatini* (sabio) en la antigua cultura náhuatl era “dar un rostro y un corazón” a la persona gracias a sus enseñanzas y conocimientos, ya que él poseía “la tinta roja y negra”, como lo señala el epígrafe que Natalio Hernández pone al comienzo de su libro y que es retomado de *La Filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla: “El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma. Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices...”.

Por ello, en 1964 en Comaltepec, Puebla, se inició un proceso de capacitación de 153 promotores culturales bilingües por parte de la SEP que habrían de llevar la educación a distintas regiones indígenas del país, principalmente en los estados de Puebla, Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí y que hoy, a más de 50 años, podemos darnos cuenta de su trascendencia.

Sin embargo, este proceso no fue fácil, por el contrario, nos enteramos

* apalabrar@yahoo.com

por los relatos de algunos de sus protagonistas (Wenceslao Herrera Coyac, Moisés Hernández, Salomón Nahmad y el propio Hernández) de las problemáticas y vicisitudes a que se enfrentaron. Quizá pueda sorprender que se incluya a un antropólogo como Salomón Nahmad, quien fue el primer encargado de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP (1978), pero en su testimonio nos aclara que por ser hijo de un emigrante árabe que se dedicaba al comercio, convivió desde su infancia con hablantes de lengua indígena en Orizaba, Veracruz.

Esta amalgama de voces es interesante porque en el texto vamos de un testimonio a otro reconstruyendo esta historia pocas veces contada. Ellos fueron quienes forjaron con su labor a lo largo de varias décadas el paso de la llamada “castellanización” y el “asimilacionismo” del “indigenismo” en México a otras formas de educación como la “bilingüe y bicultural”, hasta llegar ahora a la educación “intercultural”, como lo asegura Sylvia Schmelkes del Valle en su prólogo a este libro.

Asimismo, este proceso surge como resultado de anteriores proyectos, como fue el planeado y puesto en práctica en 1940 por el lingüista norteamericano Mauricio Swadesh, quien recién llegado a nuestro país y como profesor del Departamento de Antropología de la Escuela de Biología del Instituto Politécnico Nacional (antecedente de la actual ENAH) creó el “Proyecto tarasco” para alfabetizar en su lengua a la población indígena de esa región.

Así, los relatos forman una urdimbre que da sentido al texto en que se nos narra los esfuerzos cotidianos de algunos de estos forjadores de la educación indígena, quienes en condiciones adversas supieron sacar adelante una tarea por demás compleja.

Quizá para muchos, ahora ese proyecto es criticable por haber formado parte de una política “integracionista”, característica de la propuesta del “nacionalismo revolucionario”, que en la práctica desdeñó las costumbres de las comunidades indígenas y, por más que resulte paradójico (ya que la mayoría de los promotores de esta educación eran profesores hablantes de lenguas indígenas) a sus propias lenguas, en nombre de la “unidad” del Estado-nación, sin embargo, ellos fueron quienes se dedicaron a rescatar esos valores que los políticos olvidaron o francamente desconocían.

Ahora, que nuestro país se reconoce oficialmente como un país “multicultural y plurilingüe”, según lo dispuesto en el artículo II de la Constitución, y gracias a las luchas de los pueblos indígenas es que podemos comprender la importancia de este tipo de enseñanza y de los aportes de estos profesores y funcionarios que supieron dar forma y sustento a dicho proyecto pedagógico. No es en balde que el libro está dedicado a la maestra y antropóloga

Angélica Castro de la Fuente. Ella formó parte principal de esta historia y es referencia obligada en los relatos contenidos en el libro.

Como lo expone Natalio Hernández, el proceso de la educación indígena moderna lleva a un recorrido desde los gobiernos revolucionarios, que tiene en el periodo de Lázaro Cárdenas un momento fundamental, a los años setenta cuando aparecen organizaciones indígenas que promueven una educación bilingüe y bicultural, y hasta el momento del levantamiento zapatista que marca el paso hacia una educación intercultural bilingüe y que tiene como resultado la creación en 2001 de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CEGEIB) y en 2003, con la aprobación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, de la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

La importancia de estos testimonios es que se parte del “yo” de cada uno de ellos, de su situación más personal como promotores bilingües, que no contaban con recursos materiales, que vivían en condiciones humildes y de cómo fueron superando esas circunstancias. Primero como instructores, profesores y luego como funcionarios hasta lograr sus diferentes cometidos. Son conmovedores, por decir los menos, los relatos en que se cuenta la forma de improvisación, adaptación y transformación en que actuaron para realizar sus actividades, dadas las condiciones de pobreza de esas zonas donde vive dicho núcleo de la población en nuestro país.

Y quizá por ello, más allá de los meros datos y la información que proporciona, ese sea el valor de este trabajo: son historias de vida que crean una “narrativa” desde abajo, desde los cimientos y fundamentos de una labor pedagógica y cultural que ahora tiene resultados como la formación de Universidades interculturales en diferentes regiones mayoritariamente indígenas, así como el surgimiento de procesos culturales como la producción de un gran número de obras literarias escritas en lenguas indígenas mexicanas.

Natalio Hernández, en su doble condición de protagonista y escritor del libro, es un ejemplo de alguien que ha aprovechado sus experiencias y vivencias con comunidades indígenas y se ha destacado como un intelectual y creador que ha dado voz a algunas de las demandas más sentidas de estas comunidades, prueba de ello son su participación en distintas organizaciones como la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües Asociación Civil (ANPIBAC), en la que fue representante a la II Reunión de Barbados en 1978, y en la de Escritores en Lenguas Indígenas Asociación Civil (ELIAC), de la que fue primer presidente de su mesa directiva en 1993.

Hernández ha desarrollado, por igual, una labor literaria prolífica, como lo muestran sus libros de ensayos *Memoria y destino de los pueblos*

originarios, *El despertar de nuestras lenguas* y *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, así como su producción poética plasmada en sus libros *Collar de flores*, *Así habló el ahuehuete*, *Canto nuevo de Anáhuac*, *Canto a las mariposas*, *Colibrí de la armonía* y *Flores de primavera*. Actualmente, es profesor del Programa México Nación Multicultural de la UNAM, forma parte del Sistema Nacional de Creadores y es presidente de la Fundación *Macuil xochitl/Cinco flores*, organización encargada de promover y difundir la lengua y cultura náhuatl, de la que también se rinde testimonio en este libro.

Todo ello nos permite entender el aporte del presente trabajo, pues Natalio Hernández ha sabido conjugar varias voces para documentar con un estilo directo y hasta entretenido lo que de suyo fue un proceso complejo y complicado. No es común acceder de primera mano a la información de quienes participaron en un proyecto educativo como fue éste, muchas veces son personajes anónimos quienes quedan olvidados y sin ningún tipo de reconocimiento. Por ello, es de agradecer que al final del texto, haya incluido una lista con los nombres de 120 de los 153 promotores bilingües quienes en 1964 participaron en este proyecto pionero en Comaltepec, Puebla. Igualmente, se incluye como apéndice al libro la Declaración de Puebla por el Desarrollo de las Lenguas Mexicanas, producto del Primer Encuentro Internacional de Educación y Pluriculturalidad que con motivo de los 50 años de ese hecho se realizó en el 2014.

Una aproximación a la cultura cucapá

Antonio Porcayo Michelini, Alejandra Navarro Smith *et al.*
*Cambios y continuidades de la vida ancestral cucapá. Datos arqueológicos,
arqueofaunísticos y etnográficos para su comprensión.*
Secretaría de Cultura/ INAH, México, 2016.

*Claudia Elizabeth Delgado Ramírez**
Centro INAH Baja California

Los grupos indígenas mexicanos, cuyas lenguas devienen de la familia lingüística yumano-cochimi, y entre los que podemos nombrar a los cucapá, los kumiay, los paipai y los kiliwa, han sido relativamente poco estudiados si los comparamos con otros grupos indígenas del país, e incluso del mismo noroeste del territorio nacional como los rarámuri (tarahumaras en Chihuahua) o los yoreme (yaquis en Sonora). Tanto en la investigación de corte etnográfico como en la de corte arqueológico e histórico, persisten aún vacíos en el conocimiento acerca de cómo fueron estos grupos antes del contacto español, cómo se transformaron a lo largo de la historia y cómo persisten actualmente y en la cotidianidad de su desenvolvimiento cultural.

En este libro, los autores de distintas disciplinas antropológicas, tales como la Arqueología, la Arqueozoología y la Antropología Social así como del área del conocimiento ambiental, hacen un aporte importante al conocimiento que la investigación ha arrojado sobre el grupo indígena cucapá. Sin ser un libro escrito desde la Escuela de la Ecología Cultural, los posicionamientos en torno a la relación interdependiente de los denominados ecosistemas y el pueblo cucapá, marcan el planteamiento central acerca de cómo los cambios en las características de los ecosistemas del Delta del Río Colorado han determinado la transformación de estos indígenas respecto de sus patrones de asentamiento y consumo alimentario. Es decir, el análisis de los materiales arqueológicos y arqueofaunísticos, reunidos a partir del trabajo de campo,

* claudiaedr@yahoo.com.mx y claudia_delgado@inah.gob.mx

muestran que el afluente del delta así como los humedales eran los “almacenes” privilegiados por los cucapá para el consumo de proteínas animales; muestra también que los peces y aves, pescados y cazados, en estos lugares pasaban por un proceso de transformación antes de ser transportados hasta la sierra El Mayor y que la presencia de abulones del Pacífico, da cuenta de una red de intercambio interétnico con los grupos de la costa.

Esta obra colectiva se divide en cuatro apartados generales. El primero, titulado “El estado de la cuestión. Los estudios arqueológicos y etnográficos sobre los cucapá en Baja California”, resume brevemente un estado del arte acerca de la investigación arqueológica y etnográfica en torno a los cucapá mexicanos; en este primer apartado se presentan los elementos más importantes que las investigaciones arqueológicas han arrojado acerca de los patrones de asentamiento, la organización en clanes o *shamul* y la importancia del triángulo en las representaciones gráfico rupestres de los antiguos trashumantes de la Sierra El Mayor Cucapá. También se aclara, de manera categórica, que aún no se cuenta con la información arqueológica suficiente para establecer la antigüedad que este grupo tiene en el ahora territorio bajacaliforniano. Por otra parte, se presenta también la relevancia de los aportes etnográficos que permiten comprender la transformación de un paisaje determinado por las aguas del Delta del Río Colorado y del lago Cahuilla a uno en que la desviación y disminución del afluente, así como la intensificación de la agricultura y la ganadería en la región, han provocado paisajes desérticos frente a los que la población cucapá ha sido obligada a readaptarse. No más de 18 investigadores han profundizado en el estudio de los cucapá desde la arqueología, etnografía, historia y lingüística, según la revisión de los autores sobre el estado del arte.

En el segundo capítulo, “Trabajos arqueológicos en la Sierra El Mayor Cucapá”, encontramos explicada, a grandes rasgos, la metodología de investigación en el desarrollo del trabajo de campo arqueológico del proyecto Registro y Rescate de Sitios Arqueológicos de Baja California-Fase Municipio de Mexicali, INAH B.C. Los trabajos de prospección y excavación llevados a cabo en tres áreas o regiones del municipio fueron fructíferos en tanto que mostraron la presencia de cuatro recursos apropiados por los pobladores indígenas: el pasto o zacate denominado *galleta*, el pez de agua dulce conocido como matalote jorobado (ambos apropiados de manera directa a través de la recolección y la pesca), el abulón del Pacífico y la obsidiana, recursos incorporados mediante redes de intercambio interétnico. De acuerdo con los materiales encontrados en los sitios arqueológicos, se puede establecer que la alimentación de los cucapá fue variada y consistente al incluir aves, peces,

mamíferos terrestres y pastos que podrían ser similares a la avena y el trigo de origen europeo.

Un análisis más detallado acerca de los alimentos se presenta en el tercer apartado, titulado “Restos arqueofaunísticos de la Sierra El Mayor Cucapá”, en el cual se señala que de los materiales óseos y malacológicos encontrados en los sitios excavados, éstos están conformados en lo general por peces, aves, moluscos, reptiles y mamíferos, predominando de aves y peces con 99% del total del material. Entre los restos de peces, se ha identificado la presencia de especies de agua dulce y salada, de los primeros, las “carpitas” (*Gila elegans*, *G. robusta*, *G. intermedia*), la carpa gigante del Colorado (*Ptychocheilus lucius*) y el matalote jorobado (*Xirauchen texanus*) abundan en los sitios y por desgracia, se encuentran prácticamente extintos en la actualidad. Con los segundos, las corvinas (*Cynoscion othonopterus*, *C. parvipinnis* y *C. xanthulus*) y la lisa (*Mugil cephalus*) tienen presencia hasta nuestros días. Las aves son el segundo grupo representado mediante los materiales, destacando los zambullidores (*Aechmophorus occidentalis* y *A. clarkii*), los pelícanos (*Pelecanus erythrorhynchos* y *P. occidentalis*) y las garzas (*Ardeidae*). De acuerdo con los análisis, el alimento primordial de los cucapá fue el matalote jorobado que fue pescado y procesado en las aguas dulces del Río Colorado y transportado hasta la Sierra. Los humedales fueron también explotados dada la presencia de aves y éstas fueron capturadas, procesadas y transportadas también hacia la Sierra.

El cuarto apartado, titulado “Datos etnográficos sobre la alimentación cucapá”, contextualiza muy brevemente la transformación de los patrones de consumo de alimentos a partir de factores como el desarrollo agroindustrial de la región y las dinámicas laborales entre los años de 1923 y 1959. Por medio de entrevistas realizadas a los adultos mayores cucapá, se identificaron diversos alimentos que aún persistían en la dieta de este grupo indígena durante la primera mitad del siglo xx; entre los alimentos acuáticos, los ancianos recuerdan la lisa, la corvina golfina, la carpa y el abulón, además del camarón, la caguama, la totoaba, el blanco y las mojarras. Incluyen entre las aves silvestres las codornices, las palomas, las chureas o correcaminos y los gallitos de monte (introducidos en el siglo xx). Otros animales y plantas, utilizados por los cucapá para su consumo alimentario y curativo, fueron también los mapaches de monte y los conejos, la calabaza, la biznaga y su flor, la péchita, la raíz de malvilla, el *xucatay* y diferentes tipos de tubérculos. El contacto estrecho entre los cucapá y los mestizos, por motivos económicos, matrimoniales y comerciales desde el desarrollo agroindustrial en toda la región, trajo consigo una diversificación de los alimentos a partir de la

incorporación del trigo y frijol, la res, el chivo y el puerco que se producían en los cultivos y la ganadería local.

Para finalizar, los autores incluyeron un apartado de conclusiones en el que se puntualizan algunos resultados de las transformaciones de los patrones de asentamiento y alimentación de los cucapá. A continuación clasifico estos resultados: a) los fechamientos muestran que los cucapá han estado en los asentamientos de la región de estudio desde hace más de tres siglos (1670 d. C.); b) los corrales no sólo fueron utilizados para sostener las enramadas bajo las cuales los indígenas dormían, sino que fueron también hogueras para cocinar que se cubrían de tierra y generaban calor durante las frías noches invernales de la sierra; c) los materiales encontrados permiten constatar dos puntos, la presencia del abulón del Pacífico y la corvina golfina del Golfo de California como parte de las prácticas culturales de los cucapá y la existencia de redes de intercambio interétnicas en el ahora territorio bajacaliforniano y muy probablemente también con grupos indígenas en los actuales estados de Arizona y Sonora.

El lector de esta obra podrá enterarse de la transformación de los patrones de asentamiento y alimentación de un grupo que antiguamente fue de cazadores-recolectores-pescadores con una variada alimentación basada en la riqueza de los ríos Colorado y Hardy así como de sus humedales; de un grupo indígena despojado de sus prácticas culturales y tradicionales de subsistencia por medio de múltiples factores entre los que resaltan el desarrollo hidráulico norteamericano y la construcción de las presas Hoover y Glenn Canyon (1935 y 1963, respectivamente), el tratado de límites y aguas, firmado entre Estados Unidos y México en 1944 [Galindo *et al.* 2013: 66] que ha detenido 90% del flujo de agua que antes desembocaba en el Golfo de California [Muehlmann 2016: 42], las políticas hidráulicas mexicanas para el desarrollo agrícola en la primera mitad del siglo xx, la política indigenista dirigida a la integración de los pueblos indígenas del país y, para este caso en particular, las políticas ambientales y conservacionistas a través del instrumento de la Reserva del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado que ha trastocado los modos de vida pesqueros tanto de los cucapá como del resto de las comunidades pesqueras del Alto Golfo.

La completa transformación de los ecosistemas aprovechados antiguamente por los cucapá para su reproducción sociocultural ha impactado profundamente las estrategias de reproducción y persistencia de este grupo, tal y como señalan Porcayo, Guía, Navarro y Tapia. Si consideramos que estos grupos están constituidos por menos de un millar de habitantes cada uno y que sus lenguas han sido declaradas en riesgo de desaparición, la necesidad de conocer, registrar, difundir, conservar y revitalizar se hace imperante. Por

supuesto, de acuerdo con la trinchera desde la cual se da el acercamiento con estos grupos denominados genéricamente *yumanos*. Debido a esto, es que la importancia de un trabajo de investigación antropológica sistemática es evidente, sobre todo cuando los autores tejen, desde el análisis del cambio y la continuidad entre los cucapá, una visión interdisciplinaria valiosísima para comprender los procesos a través de los cuales este grupo indígena ha logrado persistir y sobrevivir en condiciones ambientales que muchos podrían considerar adversas.

REFERENCIAS

- Galindo Bect, Manuel Salvador, José Martín Hernández y Miguel Ángel Huerta**
2013 La vaquita marina (*Phocoena sinus*) y la totoaba (*Totoaba mcdonaldii*) especies en peligro de extinción del Alto Golfo de California, en *Pesquerías Globalizadas*, Gloria Ciria Valdéz Gardea y Manuel Salvador Galindo Bect (coords.). El Colegio de Sonora, Universidad Autónoma de Baja California. México: 65-89.
- Muehlmann, Shaylih**
2016 Languages die like rivers. Entangled endangerments in the Colorado Delta, en *Endagement, Biodiversity and Culture*, Fernando Vidal y Nélia Dias (eds.). Routledge. Nueva York: 41-61.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro impreso; se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía, en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

200 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002b Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del secretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n
Col. Isidro Fabela
14030 México, D.F.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAllyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 24, NÚMERO 69, MAYO-AGOSTO, 2017

ANTROPÓLOGOS ARGENMEX

DOSSIER: ANTROPÓLOGOS ARGENMEX
Francisco de la Peña Martínez
Coordinador

Viaje sin regreso, pero con retornos. Comentarios sobre algunas experiencias antropológicas pre y postexilio
Eduardo L. Menéndez

Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México
Miguel Bartolomé

Testimonios de más de cuatro décadas en México
Alicia M. Barabas

Un antropólogo de campo
Elio Masferrer Kan

La antropología y México: lugares para migrar
Néstor García Canclini

Continuidades y grietas en la construcción de una antropóloga social
María Eugenia Módena Allegroni

Buscando la antropología médica: desde Rosario, Argentina, a la Ciudad de México
Diana Laura Reartes

MISCELÁNEOS

La visión de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX de los afromexicanos
María Dolores Ballesteros Páez

Territorio y redistribución de bienes ofrendados el Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla
Ernesto Licona Valencia, Ana Isabel Castillo Espinosa y Anna Sophie Brietzke

Jóvenes en prisión: Aproximaciones antropológicas en torno a la política penitenciaria
Alejandro Ernesto Vázquez Martínez

RESEÑAS

Niñez, familia y migración. Afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca
Cristina V. Masferrer León

Forjar un rostro y un corazón: medio siglo de educación indígena en México
Luis de la Peña Martínez

Una aproximación a la cultura cuicapá
Claudia Elizabeth Delgado Ramírez

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

ENAH

