

Compartiendo la diferencia. Una vida en el campo

Elio Masferrer Kan*

Uno de los principios básicos del trabajo de campo antropológico es que el investigador debe permanecer al menos un año en el grupo sociocultural que está investigando para obtener la experiencia y el conocimiento de un ciclo. Esta formulación de Bronislaw Malinowski se basa en su experiencia adquirida en las islas Trobriand y se funda en la necesidad que tiene el antropólogo de conocer y convivir con los miembros del grupo social que está investigando, partiendo de la premisa de cierta circularidad en el tiempo social y productivo. Como ya sabemos, se complementa con las llamadas estrategias o técnicas etnográficas, la observación participante, la de informante clave y la revisión de documentos sobre el grupo investigado. Esta formulación aparentemente sencilla es sumamente complicada y su comprensión es clave para entender la antropología como disciplina científica, así como para definir un perfil propio frente a otras disciplinas científicas, con las cuales en muchos casos compartimos marcos teóricos similares.

La situación se complica aún más pues los antropólogos ya no trabajamos en sociedades como las descritas por los clásicos de la antropología, sino que nos adentramos a sociedades complejas (Banton, 1980) con estratificaciones sociales, grupos estamentales, distribuciones espaciales diferenciadas, procesos migratorios, campos laborales claramente definidos, etc., que son, a la vez, multiculturales, plurilingües, multiétnicas y multinacionales. Debemos enfrentar estas realidades, crear nuevas propuestas metodológicas, conceptuales, teóricas y construir técnicas de investigación para entender, comprender, describir, explicar, en la perspectiva de construir modelos predictivos dinámicos. Un paso necesario es la segmentación adecuada del objeto-sujeto de estudio, pero no siempre estamos frente a aldeas o comunidades en las que se puede conocer a todos sus habitantes. Tenemos sociedades donde el nivel de agregación-desagregación es clave para su conocimiento adecuado.

Mi propuesta metodológica agrega la necesidad de configurar una estrategia de investigación que permita al investigador tomar *distancia* de la sociedad y manejar una suerte de “ruptura” con su proceso de endoculturación, que le permita explicar su propia sociedad “múltiple” (que hemos señalado). La otra diferencia con los antropólogos

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (eliomasferrer@gmail.com).

clásicos es que no somos *extranjeros* en la cultura estudiada; en muchos casos, por no decir la mayoría de ellos, somos parte de la misma y compartimos valores, juicios y prejuicios con nuestros investigados o, al contrario, somos parte del “otro” confrontado y partícipe de los conflictos, una minoría dentro de la sociedad estudiada.

Haré una reseña biográfica académica e iré explicando, en cada etapa de mi experiencia de antropólogo, cómo resolví los desafíos del trabajo de campo, y construiré y relataré los diferentes escenarios de campo, partiendo del concepto de drama social. Parto de la perspectiva de que la antropología es esencialmente lo que los antropólogos hacemos; a la vez, que los antropólogos vivimos y trabajamos en sociedades complejas, donde nos articulamos con la cultura nacional desde nuestra propia minoría nacional, política, religiosa, de clase, etnia, origen u orígenes. Este artículo se complementa con uno recientemente publicado en la revista *Cuicuilco* (Masferrer, 2017: 85-119).

Argentina: un país multiétnico, plurinacional y asimilacionista

Existe un dicho popular que dice: “Los peruanos descienden de los incas, los mexicanos de los aztecas y los argentinos de los barcos”, pero que encierra una simplificación peligrosa. En lo que toca a los argentinos, si bien el impacto migratorio implicó que el número de migrantes y sus descendientes fuera mayor que el de los nativos antes de 1853, ello no supuso que desaparecieran los afrodescendientes y los amerindios. Los primeros fueron reclutados forzosamente durante las guerras de independencia y empleados como infantería, auténtica “carne de cañón”, lo cual implicó la disminución de su presencia con respecto al conjunto de la población.

Los mapuches —o araucanos (siglo XIX)— y otros grupos étnicos del Chaco (inicios del siglo XX) y de la Patagonia fueron cruelmente exterminados por el ejército, que poco después se dedicó a combatir la insurgencia social masacrando a los huelguistas de los Talleres Vasena, en 1919. Esta masacre fue acompañada de la persecución y asesinatos de judíos, acusados por la Liga Patriótica (una organización católica de ultraderecha) de traer “ideas extrañas”. En 1921 el ejército reprimió a obreros rurales que se habían amotinado en las haciendas ovejeras de la Patagonia, propiedad de ingleses y oligarcas locales, fusilando a unos 3 800 trabajadores. En la década de 1930, los militares exterminaron a la mafia de origen italiano y masacraron a más de treinta mil ciudadanos durante la dictadura militar que se instauró luego del golpe militar de 1976. La tropa argentina demostró que era muy eficiente para exterminar a sus conciudadanos, pero que no podía con un ejército de “a de veras” como el inglés, al que en 1982 se enfrentó en las Islas Malvinas.

La diversidad de mis ancestros

De acuerdo a un chiste brasileño, “los argentinos somos italianos que hablamos castellano y nos creemos franceses o ingleses”. En mi caso personal, dicho estereotipo no cuadra: mi padre nació en la

provincia de Corrientes, en la frontera con Paraguay, era bilingüe guaraní-castellano; su padre era catalán y su madre criolla, que en Argentina remite a una población afrodescendiente e indígena. Mi progenitora nació en Argentina, pero su madre era judía de Rumania y su padre, también judío, desertó del ejército ruso en 1905; huyeron de ese país con mi tía Aida recién nacida. Después de recorrer 14 países llegaron a Canadá, donde se casaron para tener papeles locales. No pudieron entrar a Estados Unidos por sus leyes discriminatorias contra los judíos y se fueron a Argentina. Para ese entonces, Aida figuraba como nacida en Quebec. Yo nací en un pequeño pueblo de la pampa húmeda santafesina. En casa se hablaba en castellano enriquecido por palabras en *idish* y guaraní, las lenguas maternas de mis progenitores. Mi padre fue bautizado católico, pero no era creyente; mi madre era judía y por casarse con mi padre se separó de su comunidad religiosa. Acordaron no iniciar a sus hijos en religión alguna y que resolviéramos de adultos esa materia. Yo preferí no creer en ninguna y hacerme antropólogo de las religiones.

Mi ingreso a la universidad

Después de asistir a la Dirección de Orientación Vocacional de la Universidad Nacional del Litoral y tras largas sesiones con una psicóloga educativa, decidí inscribirme en la carrera de historia con orientación en antropología. Mi padre no opinaba nada y mi madre estaba convencida que me “moriría de hambre”. Presionaba, con su habitual estilo de mamá judía, para que yo estudiara derecho y me dedicara a la historia. Me inscribí en las dos facultades para que terminaran las presiones familiares con la firme convicción de que nunca pisaría derecho.

Notas sobre el contexto universitario

Ingresé a la universidad en marzo de 1966 y en junio un levantamiento militar dio lugar a un golpe de Estado. En julio fueron intervenidas las universidades y sus rectores y decanos fueron designados entre personeros de la derecha católica. Quienes resistieron la intervención militar fueron cruelmente apaleados en “la Noche de los Bastones Largos”. En todas las universidades del país nos organizamos para defender su autonomía. Muchos de nuestros maestros fueron expulsados y otros renunciaron en solidaridad con sus pares. Los estudiantes nos movilizamos y varios fuimos suspendidos por “tiempo indeterminado”, con la prohibición de ingresar a la Facultad de Filosofía y Letras. En vista de la situación, para alegría de mi madre me dediqué a estudiar y aprobar materias de la Facultad de Derecho. Prácticamente cursé y aprobé los dos primeros años (en Argentina todas las carreras universitarias eran de 5 años), que sirvieron para convencerme de que no eran de mi vocación, aunque fue muy importante conocer los sistemas jurídicos, los “opponentes estructurales del antropólogo”, y para ser consciente de mis derechos y obligaciones. Nosotros explicamos “lo que sucede” y los abogados “lo que debería suceder”. Los letrados no describen la realidad, sino que construyen la llamada *verdad*

jurídica desde la perspectiva del sistema imperante, desde una estructura de razonamiento que denominan *lógica jurídica*.

Esto me abriría la perspectiva para entender la lógica estructural de sistemas culturales distintos, particularmente al captar la diferencia entre derecho positivo y derecho natural. El curso de Derecho romano me permitió percibir más adelante, en forma sencilla, los conceptos de la Escuela Británica de Antropología, así como comprender los mecanismos de transmisión de derechos en contextos culturales distintos de los occidentales y la configuración de redes sociales. Los sistemas duales romanos permiten entender con más propiedad el sistema político del Cuzco, expresado en el sistema de ceques y sistemas dualistas de organización social y poder (Zuidema, 1995).

Mis primeros trabajos en el campo y el archivo

Mientras estaba suspendido en la Facultad de Filosofía y Letras, decidí que debía aprender el “oficio del antropólogo” y el “oficio del historiador”. Fue así como me incorporé a las tareas de investigación de Dante Ruggeronni en el Archivo de la Catedral de Rosario, quien trataba de reconstruir la historia de la población rosarina. Un caso interesante pues la ciudad languideció con escasa población hasta 1852, año en que la Confederación Argentina decidió instalar allí un puerto como alternativa a la ciudad de Buenos Aires. Se revisaba cada acta de bautizo, de casamiento y de defunción, además de procesar la información para construir series vitales de población, a la vez que relevar datos significativos que derivaran de los libros, actas y anotaciones especiales. Dante nos hizo leer libros de demografía para que entendiéramos el trabajo conceptualmente. En la investigación encontré el libro de fábrica (contabilidad) de la catedral y al complementar esa información con la obtenida en los libros del convento franciscano de San Carlos, en San Lorenzo, pude escribir una ponencia (la primera) sobre historia de precios, que presenté en 1967. En esos libros encontré más de algún dato de interés para la historia de las mentalidades; por ejemplo, en 1808, durante su visita pastoral, el obispo prohibió “dar misa después del toque de oración” (ca. 6 de la tarde), pues en “la oscuridad se confunden los sexos y trae más daño que provecho”. Más tarde, en un texto que elaboré sobre la situación de los archivos parroquiales, verifiqué que era una disposición generalizada para todo el obispado. Parece que la feligresía era muy pragmática y no “tan temerosa de Dios”. Instalado en una pequeña oficina de la Mayordomía de la Catedral, me encontraba en una situación privilegiada para observar el movimiento de esta entidad. Creo que durante esa investigación hice mi primer ejercicio sistemático de observación participante y, además, me formé como historiador en la estructura de archivos eclesiásticos. En esos días me contactó Beatriz Rassini para que hiciera un relevamiento de los archivos eclesiásticos de Santa Fe y Corrientes, en tanto fuentes para la demografía histórica. De esa labor saldría mi primera colaboración en una publicación especializada (Mellafe, 1975).

También me enrolé como voluntario en cuanta encuesta se aplicaba en villas miseria de la ciudad. Sin duda, la más interesante de mis experiencias en este campo tuvo lugar durante la apli-

cación consciente (e inconsciente) de las estrategias etnográficas de informante clave y observación participante.

En 1971, habiendo terminado de cursar las materias de la licenciatura en historia con orientación a la antropología y las de la licenciatura en antropología, recién creada, más las correspondientes al ciclo pedagógico, inicié la licenciatura en psicología y entré como asistente de la cátedra de Sociología. Antes había ganado el concurso para ser asistente de investigación en el Instituto de Sociología, donde aprendí a sistematizar encuestas, codificarlas y entregarlas para su procesamiento en computadora.

Experiencias de campo para la tesis de licenciatura

Durante ese tiempo comencé a visitar la región del Alto Delta del río Paraná, en la zona de islas frente a Rosario, para conocer los modos de vida. Inicié mi trabajo de campo en forma bastante elemental, con buena voluntad, pero sin mayor orientación, lo que me sirvió para aprender todo “lo que no tenía que hacer”. El problema de los estudiantes de antropología en esa coyuntura era que no teníamos quienes nos guiaran en el campo. Mis instructoras fueron varias colegas que habían sido ayudantes de los profesores que habían renunciado. Decidí complementar mi aprendizaje con lecturas de obras de otros antropólogos, además de los manuales de campo de antropología y, con eso, a zambullirme en la investigación de campo. Esas lecturas fueron clave para plantearme los problemas de investigación.

Comencé a pensar en mi tesis de licenciatura. Descubrí que tenía una tía, prima de mi padre, que estaba casada con un pescador llamado Mikulik. Fui a entrevistarlo y la conversación giró en torno a los modos de vida en el delta entre los trabajadores de la ganadería extensiva, los pescadores de río y la historia personal de este hombre, que había aprendido el oficio de pescador a las orillas del río Volga, vivió la Revolución Rusa y terminó migrando durante la hambruna de 1921-1922. Fue una valiosa experiencia platicar con Mikulik, quien narró el proceso social y político ruso de principios del siglo xx desde adentro y desde abajo. Le llevé una copia del libro *Diez días que estremecieron al mundo* de John Reed. Mikulik lo leyó y en reunión posterior me dijo: “Así habrá sido en Moscú y San Petesburgo, lo que yo viví fue distinto...”.

Finalmente fue un apoyo importante el intento del ingeniero Celoria de constituir una explotación ganadera en las islas del Alto Delta del río Paraná, quien muy generosamente facilitó mi estancia en el área cercana a su intento de explotación económica. Las nubes de mosquitos, los viajes a caballo entre los esteros y los vaqueros cazando peces de río con una lanza a modo de arpón, alimentaron una experiencia enriquecedora en la que pude hacer largas entrevistas y entender las diferentes visiones del mundo de los habitantes de las islas, los pescadores de río que empleaban redes y los empresarios de Rosario que intentaban conquistar la última frontera del capitalismo agropecuario.

Las islas del alto delta tienen la peculiaridad de que cada 10 años experimentan una inundación total que destruye las viviendas de los pobladores, así como las inversiones de las explotaciones

ganaderas; por ello, para evitar que se ahogue, el ganado es transportado en barcazas a tierra firme. Cuando descienden las aguas, se configuran islas con extensas lagunas interiores que son una excelente reserva de peces, y en los bordos y las partes altas de las islas se asientan las viviendas de los trabajadores agropecuarios y los pescadores. Mi hipótesis fue que en la región se había configurado un campesinado basado en una ganadería extensiva de islas. Los pobladores se parecían mucho a las descripciones de los gauchos de principio del siglo XIX en la región de la Pampa Húmeda.

Mi tesis de licenciatura, que combinó antropología, arqueología e historia, se tituló *Las relaciones hombre-naturaleza en el Alto Delta del río Paraná*.

Iniciándome en la antropología aplicada

A principios de 1972 me comentaron que había una nueva administración en el Albergue de Menores (algo parecido al Tutelar de Menores en México) y que el nuevo director, un psicólogo, estaba interesado en un trabajo interdisciplinario para aplicar estrategias de rehabilitación e inserción social de los internos. Fui a ofrecer mis servicios y el director, al que le sobraban psicólogos y necesitaba especialistas en distintas disciplinas, estaba encantado de contar con un antropólogo. Mi estrategia profesional fue nunca rechazar un trabajo, sino aceptarlo y revisar la bibliografía existente sobre el asunto. En este caso, la bibliografía básica fue *El hospital psiquiátrico como comunidad terapéutica*, libro del antropólogo William Caudill, que se internó como enfermo en un establecimiento de salud mental para desarrollar su observación participante y configurar un sistema alternativo de informantes clave, desde la base de esta comunidad total. Mi planteamiento era investigar el sistema de normas y valores institucionales segmentando a los internos y al personal “viejo” de la institución, e identificar escalas de prestigio y liderazgo en los grupos, así como los procesos de faccionalismo.

La situación institucional era complicada: el director y todo el personal dependían del Ministerio de Bienestar Social de la Provincia de Santa Fe; a su vez, los policías estaban a cargo del Ministerio de Justicia y, por otra parte, la internación o salida de los menores la decidía la jueza de menores, que estaba adscrita al Poder Judicial.

Como evidentemente no podía pasar por otro interno menor de edad, la estrategia convenida con el director era que trabajaría como celador diurno (la única plaza disponible). En ese puesto me ocupaba de la disciplina de los internos, tenía un horario programado de 12 horas efectivas (entraba a las 8:00 y me retiraba las 20:00 horas) y 24 de descanso, sin discriminar entre días hábiles y no laborables. Había también un grupo de bomberos, que estaban asimilados a la policía y se ocupaban de evitar fugas de internos.

Debo destacar que los internos del Albergue de Menores estaban por cuestiones civiles que implicaban peligro moral o cuestiones penales. Peligro moral era una figura jurídica mediante la cual el Estado sustraía los hijos de los padres, pues suponía que les iría mejor en una institución estatal que con su propia familia. Con frecuencia, los niños en peligro moral eran violados por los otros internos,



Niño villero. Villa miseria, Rosario, Argentina (1967). La población fue desalojada para construir la ciudad universitaria de la Universidad Nacional de Rosario. **Fotografía** © Elio Masferrer Kan.

terminaban fugándose, realizaban actos delictivos y, al ser capturados, volvían al albergue y se incorporaban a los que estaban por razones penales.

Los internos por problemas penales habían cometido robo, hurto, asalto a mano armada, asesinato y violación. Los intelectuales de la comunidad eran los carteristas, a quienes se les podía observar absortos leyendo novelas de literatura clásica y, por cierto, eran unos “caballeros”; gracias a ellos, después de la cuarta ocasión en que me devolvieron mi billetera, porque “se me había caído”, dejé de usarla para toda la vida. Según los psicólogos, los internos por violación habitualmente observaban daño cerebral. No todos los internados por homicidio eran realmente homicidas, pues las bandas de delincuentes incluían un menor de edad que “se hacía cargo sí había un homicidio”, ya que, como menor, era inimputable. Estos internos eran tratados como “héroes” y “buena onda” por su entorno. Al llegar a los 18 años se debía limpiar el expediente de estos internos y toda la comunidad sabía si habían sido acusados de “a de veras” o se habían “hecho cargo”.

Los internos no eran más de sesenta y en ocasiones la cifra era menor. Estaban distribuidos en tres dormitorios: el A, liderado por el *top top* institucional, responsable de tres homicidios; el B, por quien le discutía el liderazgo, con dos homicidios en su cuenta; y el C, por un joven especialista en

asaltos a mano armada, considerado *un pesado* (alguien que se imponía con su sola presencia) y por eso no necesitaba disparar; de esta manera, hacía una crítica no tan sutil a los otros dos. Le encantaba emplear cierto toque de elegancia y vestía con ropa cara y de buena calidad.

El director exigía un absoluto respeto a los derechos humanos de los internos. Prohibió la exhibición de armas por los bomberos-policías y cualquier tipo de encierro en celdas individuales insalubres; no permitía propinar tipo alguno de golpiza a los internos ni prácticas de castigo antes comunes. Obligó a los policías a abandonar el “instrumental” que solían ostentar (unas varillas metálicas de construcción con una punta doblada a manera de mango). Por ello, el personal de vigilancia se quejaba de que así no tenían “autoridad”.

Había un nivel adicional en la escala de prestigio: ser “boleta”, que implicaba una advertencia de agentes policiales al menor; le decían que si volvían a detenerlo le aplicarían la “boleta” (amenaza de ejecución extrajudicial). Ser “boleta” y estar entre otros creaba conciencia de pertenencia a un grupo con cierto prestigio. Sus miembros se veían y eran vistos como complicados, difíciles y aguerridos, y eso ameritaba la amenaza de ciertos policías, amenaza que no era una simple bravata. Todos sabían que se cumplía la muerte simulando un inexistente intercambio de fuego o situaciones similares. Los agentes que aplicaban la “boleta” partían del concepto de “limpieza social” y gozaban de impunidad, pues el aparato judicial solapaba el homicidio de “indeseables”.

Los internos estaban al tanto del comportamiento de las estructuras informales de la policía, que en muchas ocasiones se asociaba a ellos para repartirse el botín. En sentido estricto, los menores internados eran “independientes” que no estaban “protegidos” por policías corruptos. Debido a eso, los internos no escapaban del albergue, porque sabían que, al estar tras los muros de la institución, estaban a salvo de alguna manera de que les hicieran la “boleta” si los localizaban en las calles.

Un elemento adicional de esa escala de prestigio tenía que ver con haber “pasado por la máquina” (torturado con una picana eléctrica) y resistir sin delatar. Esto era considerado un elemento de hombría y valentía.

También había relaciones de subordinación en la institución, particularmente al interior de los dormitorios. Los líderes ejercían ciertos derechos de servidumbre sobre otros internos, a quienes tenían de “perkins” (siervo o subordinado) y sometían a tratos humillantes que incluían el uso sexual.

Mi madre estaba francamente alarmada con mi trabajo y un día me convocó a la farmacia. Llegué un tanto intrigado y me informó que me había concertado una entrevista con el jefe de guardias de la cárcel. Le dije que de ninguna manera me reuniría con ese sujeto, pero mi madre argumentó que dónde estaba mi espíritu antropológico, que era un “informante clave” y me recriminó que no era fácil conseguir que este importante funcionario aceptara una plática. Finalmente me reuní con dicho personaje, quien conocía los intentos de cambiar los estilos institucionales de nuestro director-psicólogo. Estaba convencido de que íbamos al fracaso, pero generosamente me expuso tanto un conjunto de tácticas de supervivencia, advertencias, como una serie de prejuicios y estereotipos, que no me vinieron tan mal en algunos momentos y que me permitió evaluar el conflicto que estábamos generando.

Supongo que la plática era el encuadre que daba a los reclutas de su personal, aunque era evidente que evitó los planteos más controvertidos y truculentos de las prácticas carcelarias. Estaba fascinado de mostrar sus conocimientos con un graduado universitario.

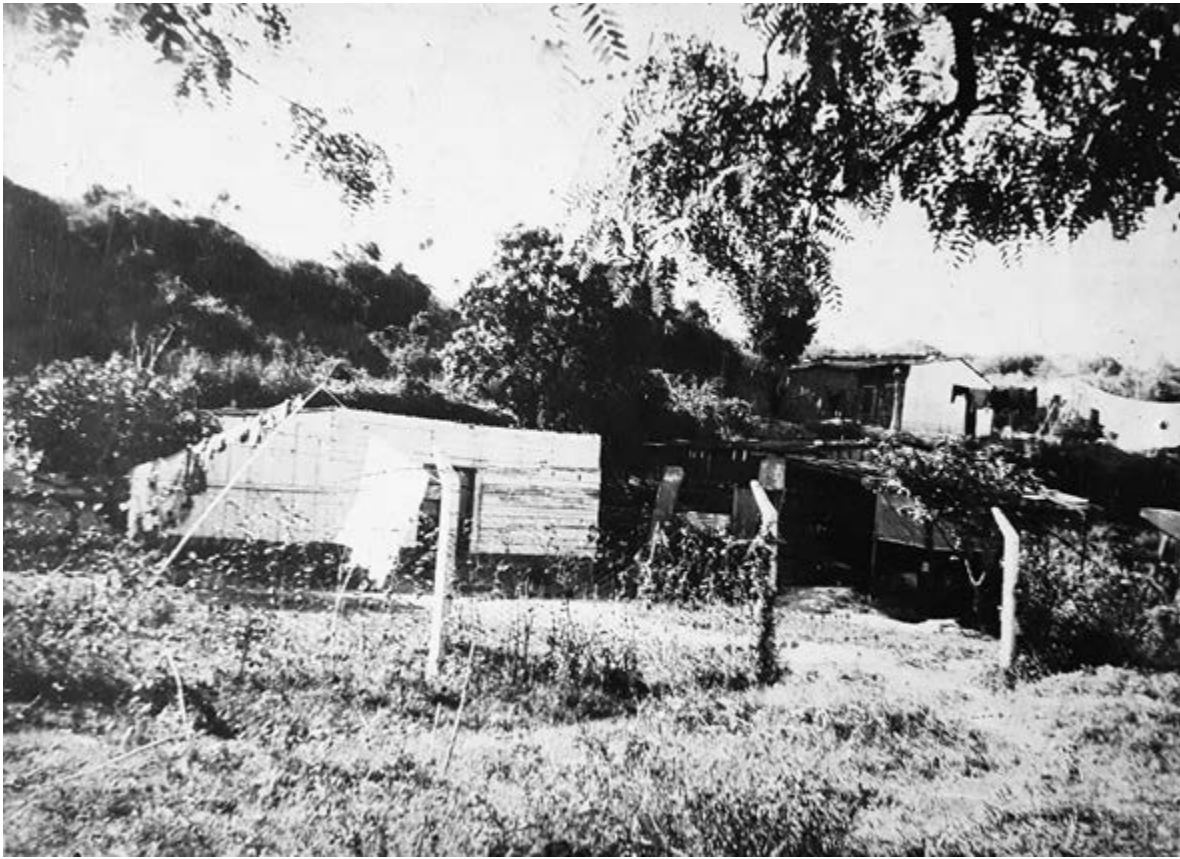
La relación de los guardias de la cárcel con mis padres era compleja. El recinto penitenciario estaba a una cuadra de la farmacia que ellos tenían. Muchos de los custodios eran de la provincia de Corrientes y hablaban guaraní, igual que mi padre, llegando a entablar algunos comentarios. Para colmo, varios provenían de Empedrados, una localidad donde mi tío Severo había sido jefe de la oficina telefónica y lo conocían. Cuando podía, mi madre les soltaba términos en guaraní y ellos le decían “paisana”. Más adelante, cuando la situación política se fue complicando por el proceso militar, en la medida de sus posibilidades los guardias trataron de evitar cualquier situación que perjudicara a mis padres, como hacer caso omiso de propaganda política durante los frecuentes cateos en la zona, que incluía la farmacia. Ahí comprendí el sentido de solidaridad étnica.

Debutando como antropólogo aplicado

Mi primer día de trabajo en el Albergue de Menores hizo época. Los jóvenes me preguntaron si también era psicólogo. Cuando les respondí que no, que era antropólogo e historiador (nunca mencioné que estudiaba psicología ni derecho) se alegraron, pues no entendían por qué había tanto psicólogo cuando ellos no estaban locos. Al mediodía, a la hora de la comida, debía encontrar un sitio donde ubicarme. En una mesa central, a modo de cabecera, se instalaba el personal que comía platillos de relativa calidad, mientras en el resto de las mesas, los internos almorzaban un guisado indescriptible. Los chicos comían con una cuchara metálica, único cubierto, pero el personal contaba además con cuchillo y tenedor. Me formé en la fila de los internos, tomé una cuchara, un trozo de pan, un vaso con agua y un plato de plástico con rayones y mugre fósil; la cuchara estaba engrasada, parecía que sólo la habían enjuagado. Tomé una ración del espantoso guisado y me senté.

El personal de mayor antigüedad estaba atacado de indignación, pues no me correspondía sentarme en ese sitio ni compartir la comida con los internos. Yo di un paso calculado y muy meditado, pues estaba convencido de que era la única manera de ganarme la confianza de los internos. Bien dice el manual del antropólogo que debemos probar el alimento de los nativos para entender los códigos culinarios y ganar confianza. En sentido estricto, lo que ingeríamos no merecía llamarse comida. Cada día yo rotaba de mesa, de modo tal que nunca se repetía el grupo de comensales. Así completé varias veces el ciclo.

Dos semanas después convencí al director de que, sin previo aviso, se sentara entre los jóvenes y comiera lo que les servían, pues se sentaba con el personal. Puso una cara como si lo estuvieran envenenando (evidentemente no era antropólogo) y al segundo bocado fue a la cocina e hizo un escándalo. Subieron mis bonos entre los chicos. Descubrimos o pusimos en evidencia que alguien entre el personal se robaba los alimentos y que, en muchos casos, aunque los insumos se facturaban, ni siquiera ingresaban a la institución. Se destapó un conjunto de corruptelas.



Villa miseria, Rosario, Argentina (1967). La población fue desalojada para construir la ciudad universitaria de la Universidad Nacional de Rosario. **Fotografía** © Elio Masferrer Kan.

De la conversación sostenida con el jefe de guardias de la cárcel, que me esclareció lo que no debía hacer, estructuré un código de ética que me permitiera trabajar. Lo primero fue no participar en una actividad que implicara contacto físico alguno ni siquiera jugar al fútbol. Luego, mantener una cierta distancia estructural para evitar situaciones que pudieran evaluarse como algún tipo de preferencia personal. La otra cuestión fue conservar un cierto grado de confidencialidad que evitara identificar a mis informantes, a la vez que los protegía de circunstancias complejas. Esto fue lo más difícil, pues el director esperaba con ansiedad información particularizada. Por ello decidí reservarla y sólo la compartiría si había peligro evidente en la seguridad de terceras personas.

Desarrollé una definición de subcultura y comportamiento criminal: un contexto donde se ve como legítimo y se acepta la apropiación ilegítima y sin consenso del excedente social, de bienes propios o privados, o se lesiona la integridad de las personas mediante procedimientos basados en una práctica ilegítima y sin consenso de mecanismos de control y del ejercicio del poder y la violencia.

Si hubiera llevado información particularizada al director, entraba en la categoría de *soplón* y perdía toda posibilidad de una interacción antropológica confiable con los internos; además, esto involucraba también mi seguridad personal. El director, que era mi jefe, entendía parcialmente mis razo-

nes, y por eso mi negativa era motivo constante de conflicto. Por el contexto institucional, no era fácil convencerlo de la inconveniencia de proporcionarle información que podría perjudicar al informante. Mi estrategia de difusión era la de presentar los reportes en el Equipo Técnico Interdisciplinario.

En la rutina de la vida institucional iba ganando cada vez más la confianza de los internos. Un día, uno de ellos me pidió que lo sacara a la calle “a dar unas vueltas” porque “ya no aguantaba estar adentro”. Pedí permiso al director y en varias ocasiones salimos y regresamos. Estas salidas crecieron en frecuencia logrando que participara un mayor número de internos, en algunos casos con más de 15 niños. Me pareció interesante llevarlos a un parque público con juegos infantiles, donde se columpiaban y jugaban; a final de cuentas, también eran niños, que probablemente nunca habían ido de paseo a un parque. Los policías estaban molestos conmigo pues, decían, ése no era un trato adecuado “para los presos”. Yo argumentaba que eran menores internos, no adultos y menos presos con sentencias. En una ocasión, uno de los guardias me respondió muy molesto: “Si no son presos, entonces son unos hijos de puta”. Ante esas posturas conceptuales, terminé convencido de que no eran los actores apropiados para propiciar la rehabilitación y la reinserción de los menores en la sociedad, y que lo más adecuado era no discutir con ellos sobre sus valoraciones.

Firmaba por cada niño que salía y verificaban que hubieran regresado uno por uno. Sin embargo, hubo una vez en que uno de los niños se dio a la fuga. Me quedé paralizado pues, según mis reglas, no podía correr detrás de él. Entre otros, iba conmigo el líder B, quien se limitó a ordenar a dos de los niños: “Tráiganlo”. Salieron como flechas, lo alcanzaron y escuché que le decían: “No seas ‘pelotudo’ (término popular equivalente a tonto o tarugo), no podés fugarte ahora, nos quedaríamos sin estas salidas. Andate cuando esté ‘NN’, que es un hijo de puta, para que le hagan un expediente (acta administrativa), no con Elio, que es buen tipo”. Con ese incidente quedé convencido de que había desarrollado una buena estrategia de campo.

El director manejaba un enfoque basado en M. Klein. En la dialéctica kleiniana de “pecho bueno y pecho malo”, él se ubicaba en el término positivo, configurando así una relación paternalista con los internos. Esto generaba un campo complejo en la institución. La experiencia duró poco más de un año. Fue brutalmente desbaratada porque lesionábamos muchos intereses y cuestionábamos un conjunto de estereotipos y prejuicios sociales, mientras la situación nacional se iba decantando hacia salidas cada vez más represivas. Ésa es otra historia, lo que me pareció interesante fue describir la experiencia de campo.

Con sociólogos y trabajadores sociales

En 1974 ingresé como antropólogo cultural en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Nacional de San Juan, donde impartí clases en las licenciaturas de sociología y trabajo social. Desarrollé una estrategia de docencia e investigación centrada en la elaboración de historias de vida —poniendo énfasis en la experiencia traumática del terremoto de 1944 que provocó la muerte de un

tercio de la población de la ciudad— y la lectura de Corín Tellado, para analizar las pautas, valores, estereotipos y prejuicios involucrados en el texto. Mi estrategia pedagógica (inspirada en *Para leer el Pato Donald. Comunicación de masas y colonialismo* de Ariel Dorfman) se enfocaba en que los estudiantes hicieran una introspección para que tomaran conciencia del sistema cultural en el que habían sido “endoculturados”. La estrategia funcionó, un éxito académico, pero la situación en Argentina se iba deteriorando y en marzo de 1975 me informaron que no me renovarían el contrato por motivos políticos. El 22 de febrero de 1976 llegué a Lima, Perú, “con la patria en la maleta”. El 24 de marzo se instaló en Argentina una junta militar, que apoyada por civiles y sectores de la derecha católica implantaría un régimen de seguridad nacional, que consideraba que los ciudadanos podían tratarse como enemigos, una doctrina inspirada en el nacional-catolicismo español del franquismo y de la Falange Española.

Etnohistoria andina y antropología aplicada

Mi llegada al Perú se precipitó debido a la dinámica de los acontecimientos en Argentina, marcados por un complejo deterioro del escenario nacional. Para colmo de males, los militares atribuían a los científicos sociales una suerte de responsabilidad penal compartida por el deterioro de la situación ideológica, cultural y social del país. Era algo similar al deicidio con el que acusaron a los judíos, y con el que culparon a los miembros del Sanedrín de que ordenaron matar a Jesús, los judíos que no ordenaron nada y los descendientes de todos, fuera la generación que fuese.

Cabe resaltar que había establecido algunos contactos con estudiantes peruanos en San Juan y me recomendaron con el ingeniero César Solís, que era el responsable del Complejo Pesquero del Centro en el Ministerio de Pesca, que se planteaba organizar la producción, distribución y comercialización del pescado, principal proteína en la alimentación del centro, costa y selva del país. La etapa de estudio de factibilidad de ese organismo, entre otros requerimientos, necesitaba un antropólogo que entendiera de pesca. El ingeniero Solís, generosamente, gestionó con la consultora encargada del proceso mi contratación. Mi trabajo era estudiar la situación social del pescador de mar, el acaparamiento y compra en las caletas, su transporte y la inserción en la Terminal Mayorista Pesquera de Lima, así como estudiar las condiciones de comercialización en la ciudad. El equipo de investigación era enorme y aprendí mucho sobre Lima, la capital, y Perú. Una de las cuestiones más interesantes fue dilucidar cómo estaba controlada la compra del pescado a los pescadores artesanales en cada caleta y cómo definían los precios los acaparadores locales. Los grupos de control eran, a su vez, redes de parientes; de tal modo, las lealtades entre ellos no eran sólo económicas, sino también sociales y familiares.

Los acaparadores locales eran obligados a vender su mercancía a los grandes compradores del Mercado Mayorista Pesquero de Lima, quienes firmaban acuerdos monopólicos que les permitían controlar la compra-venta de un producto perecedero; también, por la baja disponibilidad de capital

no configuraban una “cadena de frío”. Más tarde esos acaparadores sabotearían el proceso para impedir la pérdida de un importante mercado cautivo.

Uno de los objetivos del Complejo Pesquero era concretar un programa de inversión tanto del Estado como del sector social (cooperativa de productores) para adquirir sistemas de frío, refrigeración y congelado. El esquema mejoraría las condiciones de vida de los pescadores, bajaría los precios y elevaría la calidad de los productos que llegaban a las mesas de los consumidores.

Este proyecto, y muchos otros, fue rápidamente desbaratado luego de la destitución del general Juan Velasco Alvarado. El golpe de Estado del general Francisco Morales Bermúdez se proponía desbaratar los proyectos sociales y volver al redil de los “nuevos dueños del Perú”, como los describiera Carlos Malpica Silva Santiesteban. Por suerte nos pagaron, pero el proyecto fue archivado, pues era “demasiado bueno”. Años más tarde, Morales Bermúdez fue juzgado en Italia y condenado en ausencia por crímenes de lesa humanidad, pues integró al Perú al nefasto Plan Cóndor, orquestado por varias dictaduras militares del Cono Sur, que se sustentaba en la doctrina militar de seguridad nacional.

Poco después, la misma consultora volvió a contratarme para participar en el Proyecto Centrales de Servicios Educativos de los Núcleos Educativos Comunales, que trataba de mejorar la calidad educativa racionalizando la inversión y los recursos disponibles, además de adaptar los laboratorios y las opciones ocupacionales a los requerimientos del desarrollo económico local (Masferrer, 1977). Esta propuesta era parte de la reforma educativa que impulsaba el gobierno peruano. La idea de racionalizar y aprovechar al máximo la infraestructura de laboratorios y gabinetes sonaba interesante, pero luego veríamos que no era tan sencillo, ya que no existía una vocación de compartir equipos y recursos y cada escuela veía los laboratorios y talleres como propios. Me asignaron el Núcleo Educativo Comunal (NEC) de la ciudad de Trujillo, lo cual me permitió afirmar mis conocimientos de antropólogo urbano.

Mi regreso a los archivos eclesiásticos

Mientras trabajaba en la consultora, decidí continuar mis investigaciones académicas, entre ellas los juicios de idolatría en el Archivo del Arzobispado de Lima, que estaba abierto a los estudiosos. En esa tarea recibí la orientación de Luis Millones, profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En 1977 se abrió en la PUCP un Diplomado de Estudios Antropológicos (DEA) y concursé para participar, fui aceptado y recibí una beca. Por esos días me contrataron en la Universidad Mayor para impartir Teoría antropológica y Teoría del Estado. En el diplomado decidí investigar la comunidad de Recuay, en Callejón de Huaylas, que me permitió dar continuidad a mi investigación iniciada en el Archivo del Arzobispado de Lima, donde me había encontrado con *Visita de Idolatría* de 1612, excelente informe sobre Recuay firmado por el visitador Hernández Príncipe (Masferrer, 1978). Durante 1977 y 1978 también estuve en Archivo General de la Nación (AGN) y revisé otros fondos documentales en el Arzobispado para recabar todo lo que hubiera sobre Recuay. En este contexto me relacioné académicamente con el sacerdote jesuita Manuel Marzal.

Mi reformulación conceptual en el mundo andino

Estudiar y trabajar en Perú fue decisivo en mi identidad antropológica y formación conceptual. Venía formándome en el contexto de las corrientes antropológicas dominantes en Argentina: culturalistas, evolucionistas, marxistas y estructuralistas, y detestaba a los hiperdifusionistas, esos fósiles de la Escuela Histórico-Cultural Alemana.

En Perú se vinieron abajo todos esos andamios intelectuales. Los peruanos (y en general los académicos andinos) habían rebasado las corrientes antropológicas e históricas. Formados en distintos países, donde consiguieron becas para estudiar, regresaron Enrique Mayer, graduado de la London School of Economics; Fernando Fuenzalida de Manchester, y Juan Ossio de Oxford. En el caso de Estados Unidos, se afirmó la Escuela de Cornell con John Murra a la cabeza, pero hubo quienes estudiaron en Chicago, Berkeley, Columbia y Austin, como Luis Millones; otros venían de Illinois, donde estaba el holandés Tom Zuidema. Llegaron discípulos de Lévi-Strauss, formados en Francia, como Alejandro Ortiz Rescaniere; además de historiadores y etnohistoriadores de la Escuela Francesa, como Franklin Pease G.Y. Esas procedencias crearon un complejo mosaico teórico, cuyos aportes aplicaron los especialistas en los Andes desde una perspectiva ecléctica en torno al objeto-sujeto de estudio: el mundo andino.

Era impresionante observar que antropólogos, historiadores y etnohistoriadores trabajaban desde distintos postulados teóricos en torno a un objeto de estudio, y aplicaban un lenguaje científico común que les permitía avanzar en las investigaciones sin descartar ningún aporte. El conocimiento del mundo andino fue revolucionado por John Murra cuando planteó la existencia de la verticalidad y la complementariedad ecológica, donde la base de la estructura económica se ubicaba en sistemas sociales y económicos no localizados en una continuidad espacial, sino en una diversidad de espacios articulados en torno al acceso a la mayor pluralidad de ecosistemas. Por su parte, Tom Zuidema desarrolló una propuesta conceptual a medio camino entre el estructural-funcionalismo británico y el estructuralismo francés, que da lugar a estructuras profundas, verificables con datos y no con las inferencias levi-trossianas. Los trabajos sobre las visiones andinas del mundo, desarrolladas a partir del estudio de la persecución de las idolatrías y el “desciframiento” de los códigos implícitos en Guaman Poma de Ayala, transformaron una vez más los estudios andinos.

En una de esas conferencias pude escuchar de Zuidema lo que es la antropología, y escuché la mejor explicación de lo que hace un antropólogo del mismo Zuidema, quien revolucionaría los estudios del mundo andino. “Cuando llegué a los Andes todo parecía caótico y sin sentido, el desafío fue encontrar las nociones organizativas y estructurales que le dan sentido a ese caos aparente”. Ése fue y es mi programa.

En ese contexto consideré que debía ser humilde y aportar al conocimiento del mundo andino, así que me dediqué a estudiar todo lo que podía sobre Recuay para luego ir al campo y entender los cambios y continuidades en la tesis de Marc Bloch, “que el pasado explica el presente y el presente explica el pasado”. Analicé las estrategias de resistencia étnica involucradas en la fundación

y control de cofradías indígenas (Masferrer, 1978) y la persistencia de las formas de visión del mundo en éstas, la organización social y las formas peculiares de articulación con el mundo colonial (Masferrer, 1984). Estoy convencido de que el siglo XVII fue una bisagra en el sistema colonial español y de que ese siglo definió lo que hoy llamamos América Latina.

Conociendo a la burocracia intelectual

Pese a estar casado con una peruana, en septiembre de 1978 me cancelaron la visa y salimos de Perú rumbo a México, vía Panamá. En el país istmeño conseguí un contrato en el Instituto Centroamérica de Administración y Supervisión de la Educación (ICASE) para revisar el reporte de una investigación-acción desarrollada en el mismo Instituto, que había sido rechazada por el Ministerio de Educación de Costa Rica. El reporte era un trabajo eminentemente de gabinete. Revisé las notas de campo y los censos, y entrevisté a educadores de maestría costarricenses del ICASE. El error era de principiantes: los investigadores sociales del Instituto no habían podido deslindar la dinámica de las divisiones geográficas en la península de Nicoya y no habían comprendido que el universo de pobladores variaba en los tres censos que habían revisado. El cantón había sido dividido para crear el de Nandayure y luego el de Hojan-cha. Para evaluar los cambios en forma simétrica había que añadir estos cantones de nueva creación y no pensar que el cantón de Nicoya era el mismo en los tres censos, ya que a lo largo del tiempo tenía el mismo nombre, pero no era el mismo demográficamente y territorialmente. Los ticos aprobaron el documento corregido, me pagaron lo convenido y me informaron solemnemente que tenía dos horas para desalojar el cubículo. Al detectar el error había puesto en ridículo a la mitad del equipo del ICASE; un poco tarde me di cuenta de que eso no lo perdonan las burocracias. No compartía el “alma” de la burocracia y el principio de la “ineficacia operativa”, y eso me pasó por no leer a Kafka con más detenimiento. Agotadas las posibilidades a corto plazo en Panamá, decidimos viajar a México.

En México

Mi esposa y yo llegamos a México a finales de octubre de 1978 y nos alojamos en casa de Laura Collín. Habíamos cursado juntos la carrera de antropología en la Universidad Nacional de Rosario, y compartíamos inquietudes y una larga amistad. En ese momento ella trabajaba en el Instituto Nacional Indigenista (INI), en la Subdirección de Antropología Social que dirigía Félix Báez-Jorge y donde José Velasco Toro era jefe de Investigaciones Antropológicas. Me invitaron a incorporarme a una investigación sobre el impacto provocado por el Programa de Castellанизación en comunidades indígenas. Así se inició mi relación con los totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

El Programa de Castellанизación había sido acusado de etnocida por dos lingüistas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Se trataba de observar el impacto de la castellанизación en la cultura totonaca. En enero de 1979, mientras el papa Juan Pablo II realizaba su primera visita pas-

toral a México, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) fue acusado de colaborar con la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Estados Unidos, imputación que coincidió con el avance del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, que lograría tomar Managua el 19 de julio de 1979.

Mientras estaba buscando trabajo me entrevisté con Enrique Mayer, profesor de la PUCP, quien había sido contratado como jefe de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano, fundado durante el cardenismo como resultado del I Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán (1940), entidad que se instaló en este país y años más tarde fue incorporada como organismo especializado a la Organización de Estados Americanos (OEA).

Enrique Mayer me explicó que el personal y el presupuesto del Indígena Interamericano era muy reducido, pero que podían hacerme un contrato para procesar una encuesta que esa institución había levantado para calcular la dimensión de la población indígena del continente. Ese documento era necesario para dimensionar el Plan Quinquenal de Acción Indigenista que estaba interesado en promover el director Óscar Arze Quintanilla. Mayer, que había revisado mi currículum, detectó que tenía experiencia en cuestiones cuantitativas. Tuvimos varias reuniones para discutir la metodología y terminamos haciendo un documento entre los dos. Incorporamos el concepto “indios en la ciudad” y manejamos un factor de corrección por estigma y discriminación de la población indígena, que llegamos a calcular en 30 millones de personas. El documento, que causó cierto revuelo en su momento (Mayer y Masferrer, 1979), fue importante para lograr y aportar a la visibilidad de la población indígena americana, una realidad muchas veces negada.

La castellanización y los totonacos de la Sierra Norte de Puebla

El Programa de Castellанизación estaba a cargo de la Jefatura de Investigaciones Antropológicas, que dependía de la Subdirección de Antropología Social, que a su vez formaba parte de la Dirección de Asuntos Educativos del INI. En sentido estricto, quien dirigía el programa era un maestro bilingüe, líder de la Organización de Profesionales Indígenas Nahuas, A. C. (OPINAC), lo cual le daba cierta autonomía entre sus superiores. Dicho organismo mantenía una sólida alianza con el poder y estaba de alguna manera confrontada con la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A. C. (ANPIBAC), que trataba de implantar una propuesta más independiente, así como disputar el poder a los nahuas, quienes habían ocupado los puestos de control. Por otra parte, todos los líderes venían del Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Bilingües, que luego se transformaría en la Dirección General de Educación Indígena (DGEI). El Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Bilingües había estado a cargo del ILV gracias al convenio de colaboración suscrito con la Secretaría de Educación Pública (SEP), y la creación de la DGEI representaba una estrategia del Estado para afirmarse en ese campo y quitarle control al ILV. No era una tarea sencilla.

Muchos de los supervisores y maestros eran partidarios del ILV. En ese contexto, mi aspecto físico hizo que muchas veces me confundieran con un lingüista estadounidense. El equipo de trabajo



Día de mercado con los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, México (1979). **Fotografía** © Elio Masferrer Kan.

era coordinado por Nancy Modiano, una educadora del vecino país del norte de origen judío, que estaba casada con un maestro bilingüe chiapaneco; así las cosas, la situación era complicada. Nancy tenía excelentes relaciones con el ILV; en sentido estricto, era su operadora y me veía como alguien poco deseado que había sido impuesto por la Subdirección. Mi origen argentino en la década de 1970 me otorgaba un aura de izquierdista que la ponía muy incómoda y me veía como un enemigo.

Con los totonacos

Me aboqué a revisar la bibliografía existente y entrevisté a especialistas. Luis Reyes García fue muy generoso conmigo y me dio las referencias indispensables sobre el tema. Me llamó la atención los escasos trabajos de antropólogos norteamericanos y que el último de ellos estaba fechado en 1950. Había bastantes investigaciones de veracruzanos y franceses. No pude revisar en gabinete toda la bibliografía, pero me la llevé para terminar de leerla en el campo y verificar *in situ* la información para abrir nuevas pistas. Por fin podía hacer trabajo de campo en una región indígena. Debía investigar el uso social de la lengua, los contextos de empleo, el bilingüismo y cuestiones diversas. Aplicaría unas

guías de observación bastante generales y luego desarrollaría con el supervisor indígena una serie de exámenes para evaluar el contexto de uso del lenguaje. Tenía prohibido auxiliarme de los maestros para aplicar la serie de exámenes, pues ellos podían interpretar la aplicación de los instrumentos como evaluación de su trabajo y se corría el riesgo de que incidieran en los resultados. Cada prueba debía aplicarse a los niños que estuvieran ese día y no se aplicaba posteriormente a los alumnos ausentes para evitar que el profesor, conociendo la prueba, asesorara las respuestas. El supervisor debía acompañarme y él aplicaría el instrumento. Los maestros de nivel preescolar eran habitualmente jóvenes que habían terminado la primaria y los incorporaban al sistema educativo. Los sábados estudiaban la secundaria y quienes la concluían podían cursar estudios en la escuela normal para recibirse como profesores de primaria. Este programa de formación de profesores estaba a cargo de la entonces Dirección General de Capacitación y Mejoramiento Profesional del Magisterio de la Secretaría de Educación Pública.

De acuerdo con el encuadre de trabajo, yo permanecía la mayor parte del tiempo en el campo. Sólo regresaba a la Ciudad de México para cobrar mi salario, entregar recibos y recibir dinero de viáticos, y participar en las reuniones del equipo. En lo personal estaba fascinado e iba al campo acompañado por mi esposa.

Confrontando el discurso con la realidad institucional

Apenas llegué a las oficinas del Centro Coordinador Indigenista de Zacapoaxtla me reuní con los supervisores de la DGEI. Ellos me informaron que no se podía llegar a la comunidad de Nanacatlán por el mal estado del camino y me sugirieron ir a una comunidad cercana de hablantes de náhuatl. Desconcertado, les respondí que tenía instrucciones diferentes. Insistieron en que la carretera estaba cortada y yo les dije que me iría caminando, que me llevaran hasta el lugar donde podían llegar los vehículos y que de allí seguiría por mi cuenta. Finalmente me proporcionaron el transporte y al iniciar el viaje pregunté al chofer sobre el estado de la carretera. Él lanzó una carcajada y me dijo que subiéramos a la camioneta. Más tarde llegamos hasta el Zócalo de Nanacatlán. Me acompañaba un maestro bilingüe para apoyarme como traductor.

Los supervisores de Tetela de Ocampo me comentaron que el anterior investigador que trabajaba entre los nahuas había tenido que regresar urgentemente a México, pues lo habían llamado; y me comentaron que ellos le habían llenado las guías de observación y aplicado los exámenes. Me dijeron que era la segunda ocasión que esto sucedía. Poco después pregunté a ese investigador (que no era antropólogo sino educador) sobre lo dicho por los supervisores y él no negó el hecho. Mi conclusión fue que simplemente nunca había realizado trabajo de campo. Preferí no preguntar qué había pasado con los viáticos. Luego me enteraría de que en el español burocrático de México existe el verbo “viaticar”.

Al segundo mes de mi estancia en la zona, uno de los supervisores de Zacapoaxtla me comentó que habían estado en la Residencia Oficial de Los Pinos para informarle al presidente José López Portillo so-

bre el “éxito del programa de castellanización”. Le pregunté que cómo le habían hecho, si todavía no habíamos concluido la evaluación. Evidentemente desconcertado por mi ingenua e “inocente” pregunta me explicó que: “[...] al señor presidente le agrada que todo vaya bien”, con lo cual evidenciaba que la evaluación que haríamos ya tenía resultados “positivos”.

Al llegar a campo para aplicar los exámenes a los niños, el supervisor de la zona totonaca me dijo que no podía realizar esa actividad porque no dominaba la lengua. Me dijo que era nahuatlato y supervisor porque estaba afiliado a la OPINAC. Eso complicó todo, porque los maestros tampoco podían aplicar el examen.

También detecté que las comunidades elegidas —al azar, según Nancy— coincidían 80% con un estudio del ILV sobre compatibilidad lingüística con el totonaco de Zapotitlán de Méndez. En sentido estricto, el estudio fue un reestudio.

Ya entregados los resultados, nos informaron que el INI no nos renovarían el contrato y quedábamos a disposición de la DGEI. En lo personal, espantado de todos los conflictos y un tanto decepcionado del poco profesionalismo de los compañeros de equipo, consideré que lo más sensato era buscar trabajo en otra parte. La experiencia sirvió para convencerme, una vez más, de que no tenía aptitudes para burócrata antropológico.

Iniciando el trabajo de campo en 1979

En enero, luego de llegar a Nanacatlán y de recorrer todas las comunidades asignadas, me pareció importante celebrar la Semana Santa en la configuración de la identidad étnica y el catolicismo totonaco. Conseguí que el INI, a través del Archivo Etnográfico y Audiovisual, hiciera un documental de 55 minutos sobre esa fiesta. Revisé las *Relaciones Geográficas de Gueytalpan*, editadas por la Universidad Veracruzana, y detecté que había información que permitía inferir la existencia de sistemas de complementariedad ecológica similares a los del mundo andino. Me dediqué a estudiar las relaciones de compadrazgo y detecté que configuraban sistemas complejos de parentesco ritual que abarcaban al menos tres generaciones. Encontré también que había sistemas políticos dualistas, donde se confrontaban el poder de base étnica tradicional y el poder constitucional. Había avanzado en el conocimiento etnohistórico de los totonacos.

Toda la información recabada y la confrontación de las investigaciones conocidas sobre los totonacos con la información de campo obtenida me permitió configurar un proceso de investigación que he desarrollado por varios años.

Mi ingreso a la ENAH y el Proyecto Totonacos de la Sierra Norte de Puebla

Nunca había pisado la ENAH. Un buen día leí en el periódico una nota sobre el concurso de dos plazas para impartir la materia Teoría antropológica en la licenciatura de antropología social. Después

de unas consultas algo surrealistas, decidí presentarme al concurso, donde debía exponer un proyecto de investigación y desarrollar el programa de la materia. Retomé el programa que había planteado en Perú y recibí valiosas sugerencias de Enrique Mayer. Expuse mi proyecto sobre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, que estaba muy fresco y que me había proporcionado una valiosa experiencia de campo. En 1988 me pidieron que colaborara en la licenciatura de etnohistoria, donde continúo adscrito.

Comencé a impartir las materias Teoría antropológica y Mito, magia y religión. Poco después abrí un taller de investigación (ahora se llaman Proyectos de Investigación Formativa) sobre la Sierra Norte de Puebla, que ha dado lugar a varias tesis. Más tarde me propusieron abrir un segundo taller de investigación, que estructuré para abordar temas sobre etnicidad y religión, y para trabajar cuestiones étnicas y religiosas más allá de la Sierra Norte de Puebla.

Con el propósito de implantar la investigación de campo en el taller sobre la Sierra Norte de Puebla, volvía a las comunidades que había conocido y pude retomar muchos contactos. Decidí que lo más operativo para el trabajo de campo era que cada uno de mis futuros tesisas fuera a una comunidad distinta y trabajara un problema diferente. Yo me instalé en Nanacatlán para seguir mis investigaciones, visitaba *in situ* a los estudiantes y los asesoraba en su trabajo de campo. No todos terminaron sus tesis, aunque en numerosos casos sirvió para que trabajaran más tarde en otra comunidad o grupo étnico. Fui desarrollando una estrategia de enviar a campo en forma gradual a los estudiantes, para que tomaran contacto lentamente con la realidad y establecieran distancia con sus etnocentrismos, prejuicios y estereotipos. Hacíamos el ejercicio colectivo de discutir en el taller de investigación sus avances y formulábamos temas y problemas; esto permitía que cada uno conociera lo que hacían sus compañeros en su proceso particular de investigación y aprendiera durante la discusión de los problemas de los otros, que podían estar en semestres más avanzados o redactando sus tesis. Implementé una dinámica en la que se exponían las tesis en el taller antes del examen.

Tengo la satisfacción de que muchos colegas, hoy “consagrados” en la academia, se formaron en esos modestos simposios que luego darían pie a la fundación de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) y la Red Nacional de Investigadores sobre Religión, Sociedad y Política. Con satisfacción afirmo que hemos apoyado el desarrollo de los congresos internacionales de Investigadores del Mundo Totonaco, que se han llevado a cabo en dos ocasiones.

El Proyecto Multidisciplinario Naturaleza, Cultura y Sociedad en la Sierra Norte de Puebla

Encontrar con quien compartir esfuerzos de investigación era muy difícil en un mundo académico sumamente especializado. En el campo tuve oportunidad de conocer a Miguel Ángel Martínez Alfaro, especialista en etnobotánica e investigador del Jardín Botánico del Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Tenía estudios de maestría en antropología por la Universidad Iberoamericana (UIA) y de maestría en ciencias agrícolas. Congeniábamos pues era un

excelente biólogo y un excelente antropólogo. Tenía interés de aplicar en la Sierra Norte de Puebla las teorías de John Murra sobre la articulación vertical de pisos ecológicos. Planteamos un proyecto mediante el Instituto de Biología y obtuvimos un fuerte financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Nos propusimos como primera etapa elaborar un diagnóstico regional, para el cual enviamos un biólogo y un antropólogo a cada municipio de la región. La idea era que en la interacción en el campo cada uno desplegara sus metodologías, marcos teóricos y conceptuales, y construyeran en esa obligada interacción, en torno a una tarea concreta, el diagnóstico, el aporte interdisciplinario. Elaboramos extensas guías de observación de carácter multidisciplinario y el proyecto, que se llevó a cabo exitosamente de 1985 a 1990, operó a partir de una metodología interdisciplinaria entre ciencias sociales y ciencias naturales construida desde abajo. En esta experiencia participaron biólogos, agrónomos, geógrafos, sociólogos, antropólogos sociales y físicos, etnólogos, etnohistoriadores y licenciados en desarrollo regional. También cooptamos a especialistas que querían interactuar con otros colegas.

Durante este valioso y extenso proceso de investigación, respaldamos la elaboración de tesis de grado y posgrado, además de artículos, ponencias y libros. Sobre todo, aportamos a la formación de investigadores con la suficiente sensibilidad científica para estar dispuestos a interactuar en equipos interdisciplinarios, tanto de ciencias naturales como de ciencias humanas y sociales. Una experiencia de notable interés fue cuando la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (CARTT) nos pidió que le hiciéramos un diagnóstico institucional. Un antropólogo vinculado con los grupos de poder de Cuetzalan nos llamó para reclamarnos que, con ese diagnóstico, la CARTT se apoyaba para pedir más espacios políticos y económicos. Le contesté que “estábamos muy agradecidos por el dato y que nos daba mucho orgullo que nuestra investigación no durmiera en los anaqueles de alguna biblioteca, y que si una organización indígena lo empleaba como argumento válido frente a los caciques (sus amigos) y él, significaba que era un buen trabajo”.

Mantuvimos una excelente amistad hasta el lamentable fallecimiento de Miguel Ángel en 2007. En la actualidad desarrollo investigaciones en la Sierra Norte de Puebla, aunque con menor intensidad que en las décadas de 1980 y 1990.

Las investigaciones sobre la cuestión político-religiosa

Derivada de las investigaciones de la Sierra Norte de Puebla iniciamos una nueva línea de investigación. En principio tratamos de aportar investigaciones etnográficas a la discusión que había en esos momentos sobre el papel del *llv*. Nos pareció que la discusión estaba sesgada y que faltaba más información de campo sobre los distintos grupos religiosos, en particular sobre las facciones internas de la Iglesia católica, las diferentes tendencias de los protestantes históricos y el pentecostalismo, así como de las expresiones religiosas originarias de México. En esos días, Carlos Garma regresó de Ixtepec, Puebla, donde fue a entregar una copia de su libro (Garma, 1984) y se encontró con un complicado conflicto político: un

predicador pentecostal, que había sido candidato indígena del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), ganó la elección, pero los mestizos le arrebataron la victoria desencadenando un conflicto. Esta situación cuestionaba diversos “lugares comunes” en boga en esos momentos.

En esa perspectiva, apoyamos las actividades de la Red Nacional de Investigadores sobre Iglesia, Estado y Grupos Laicos, que luego se transformaría en la Red Religión, Sociedad y Política. Dicha entidad se volvió en caja de resonancia en materia religiosa y, años más tarde, preocupados por tanta independencia, la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación y un grupo de intelectuales católicos, impulsaron la creación de una red alternativa que obtuvo todos los recursos posibles en premio a su correcta posición política y eclesial. Esos intelectuales prohibieron a sus tesis y personas dependientes académica y, sobre todo, financieramente, asistir a nuestras reuniones. Considero esta situación como un éxito, pues dio lugar a la configuración de una alternativa científica y democrática.

En 1990 fundamos la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, A. C., que lleva realizados 19 congresos latinoamericanos.

El problema más complejo en la investigación científica en materia religiosa consiste en la toma de distancia del investigador de sus propios juicios y prejuicios en la materia. En el caso mexicano, la cuestión tiene una serie de particularidades que la diferencian de algunos países latinoamericanos, en los que el catolicismo está instalado como religión de Estado. Como resultado de las reformas liberales de 1857, del proceso de la Revolución Mexicana y la Constitución de 1917, el catolicismo, y lo religioso en general, quedó formalmente vetado de los medios académicos. En esta perspectiva resultaron pioneras las investigaciones realizadas en la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), de Durán, Ortiz y Lagarriga, entre otros, y la Dirección de Estudios Históricos (DEH), de Olivera y Cano, ambas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Lamentablemente, esas publicaciones tuvieron poco apoyo institucional.

El problema más complicado fue que el tema parecía destinado a que lo desarrollaran exacerdotados y exseminaristas, quienes tenían tanto un interesante conocimiento interno de la organización como una serie de sesgos que complicaban los resultados y ponían de manifiesto los prejuicios vigentes en su entorno. Por ejemplo, el hecho de considerar al catolicismo como la religión *propia* de los mexicanos (cuando había sido producto de la invasión europea del siglo XVI), mientras que otras visiones del cristianismo, también foráneas como el protestantismo y el pentecostalismo, se consideraban invasiones extranjerizantes. La cuestión epistemológica incidía y la adopción de la fenomenología como auténtico “dogma científico” enrarecía las posibilidades de análisis.

Un problema adicional es que, en un contexto de alta especialización académica, las opiniones de ciertos antropólogos “generalistas”, que se atribuían la capacidad de lanzar sentencias “concluyentes” a partir de escasos datos empleados al margen de contextos etnográficos, nos desprestigiaban frente a especialistas e incluso ante intelectuales orgánicos de ciertas iglesias, dejándonos en situación comprometida. Las mismas resultaban interpretaciones sumamente “ligeras” de Max Weber.

Una dificultad adicional estaba representada por los académicos de la teoría de la secularización, que aplicaban en forma acrítica los modelos europeos sin asumir que éstos ya habían sido re-basados en Europa (Davie, 2007) y por cierta “pereza intelectual” no elaboran modelos propios. El traslado mecánico de cierto modelo eurocéntrico quedó totalmente desvirtuado y rebatido por la realidad de las Torres Gemelas (Roy, 2003) y el desarrollo del llamado islamismo (Mires, 2005), lectura posmoderna del islam, que rebasa la teoría de la secularización. Un problema adicional que soslayan los secularizadores es la consolidación de lecturas fundamentalistas cristianas e integristas católicas en América Latina en torno a cuestiones de moral sexual y familiar.

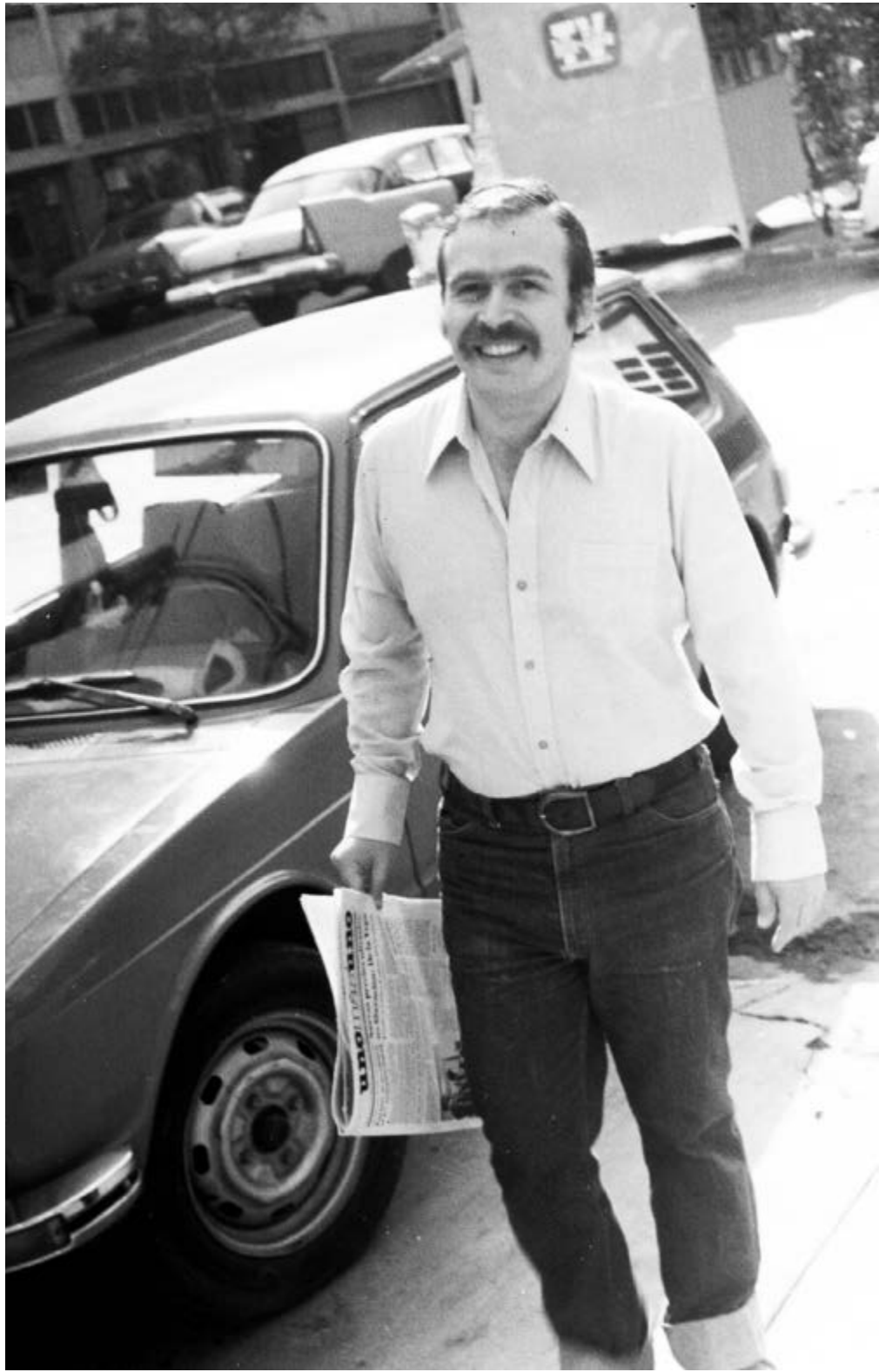
Los métodos cuantitativos en antropología de las religiones

En 1987 tomé contacto con el sacerdote italiano Paolo Giuriati, doctor en sociología de las religiones en Estados Unidos, especialista en el estudio de santuarios, que quería armar un equipo para trabajar la Basílica de Guadalupe. Paolo proponía intercambiar sus experiencias en santuarios y nosotros aportaríamos el equipo local. Su propuesta me pareció razonable y acordamos colaborar. Su posición de profesor de la Facultad de Teología de la Diócesis de Padua nos abrió las puertas de la basílica. Paolo había desarrollado un sistema de encuestas con preguntas de opción múltiple que implicaba cierto conocimiento teológico de los peregrinos. Tenía también una metodología para encuestar sacerdotes y trabajadores de los santuarios.

Revisamos la metodología y adoptamos preguntas neutras que no sugirieran la respuesta, además anotábamos cada réplica para analizarla en gabinete. Era un sistema laborioso que apuntaba a fungir como un test proyectivo y hacía énfasis en la posibilidad de captar situaciones no previstas, más que orientarlas hacia la clásica respuesta para confirmar un sistema de hipótesis. En nuestra opinión, esta metodología genera un conjunto de sesgos que luego llevan a situaciones interpretativas poco sustentadas.

Nuestra estrategia de serendipia fue muy eficaz. Detectamos que, al contrario de lo que se desprendía de las teorías de *rational choice* (elección racional), la mayoría de los peregrinos no iba a pedir “favores” a la Virgen de Guadalupe, sino a “visitarla”, a manera de “recarga y fortalecimiento emocional y espiritual”.

Apliqué más tarde esta metodología de preguntas difusas en entrevistas para estudiar las visitas del papa y detectamos que 25% de los entrevistados estaba convencido, para alarma de los teólogos, de que el Santo Padre hacía milagros. Más adelante, en encuestas de política y religión, pudimos construir la imagen del *candidato temeroso de Dios*. Preguntábamos a cada entrevistado “si le parecía importante que el candidato ganador fuera creyente”. La respuesta oscilaba entre 30 y 40% de los entrevistados: “Si creyera en Dios, al menos tendría miedo a la justicia divina”, pues “en este mundo los políticos gozan de total impunidad”. “Sería menos corrupto o ladrón”, concluían los interrogados.



Con periódico en mano, Elio Masferrer en México (1980). **Fotografía** © Bertha León.

Los exóticos datos de INEGI en materia de religión (de los mexicanos)

Desde esta perspectiva cuantitativa, propuse revisar los criterios de aplicación de la pregunta sobre religión en los censos generales de población del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), y planteé cruzarlos con los datos de ritos de paso: bautizos, casamientos, primeras comuniones y confirmaciones que operan como series vitales del campo religioso. La comparación pone en evidencia las inconsistencias de los censos.

Mi trabajo de campo implicó entrevistas a quienes fueron entrevistados, a los entrevistadores, capturistas, supervisores de campo y altos funcionarios del INEGI. La información obtenida fue contundente: en muchos casos, los entrevistadores no preguntaban y luego rellenaban las cédulas censales poniendo “católico”. Los capturistas debían realizar un número fijo de capturas por hora, lo cual les dificultaba revisar el código, que cuenta con 257 ítems y, además, no da cuenta de todas las asociaciones religiosas registradas; en general, los capturistas simplificaban poniendo “católico”. También fue relevante la información obtenida de altos funcionarios del INEGI, quienes me informaron que en una reunión con el cardenal Norberto Rivera, él definió cómo se presentarían los datos y los resultados. Por ello, la información publicada no concuerda con la metodología definida. Finalmente, una revisión de los cuadros estadísticos muestra la omisión lisa y llana de más de cuatro millones de evangélicos.

Los cruces de datos de nacimientos con los datos de bautizos y de casamientos civiles contra casamientos religiosos muestran una realidad distinta. Hay una caída de los bautizos y casamientos religiosos en la población mexicana; estos datos cruzados no concuerdan con la información contenida en los datos censales.

También desarrollé técnicas para ponderar la asistencia a eventos masivos, concentraciones religiosas y vallas callejeras. La aplicación de metodologías cuantitativas es imprescindible para estimar el peso relativo de los informantes con quienes estamos trabajando en el contexto específico que investigamos.

Seguimos

Mi propuesta metodológica es que la antropología es un modo de vida y que por la naturaleza de nuestro trabajo tenemos que estar en pie los siete días de la semana y las 24 horas del día. A mi padre le gustaba decir: “Los árboles mueren de pie” y “Los hombres y las mujeres de acción descansan en la tumba”. Yo me sigo con sus dichos.

Bibliografía

- Banton, Michael (comp.) (1980). *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.
- Caudill, William (1996). *El hospital psiquiátrico como comunidad terapéutica*. Buenos Aires: Escuela.
- Davie, Grace (2007). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

- Fabbre, D. G. (1961). *Mas alla del rio Das Mortes. Historia de la "Expedición Mato Grosso"*. Buenos Aires: Ediciones Selectas.
- Garma, Carlos (1984). "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México". *América Indígena*, XLIV (1), pp. 127-141.
- Giuriati, Paolo, y Masferrer Kan, Elio (coords.) (1998). "No temas..., yo soy tu madre". En *Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México: Plaza y Valdés.
- Historias de Villa Manuelita, cuna de la resistencia peronista: José Alberto "El Negro" Navarro. Tomado de: <<http://www.villamanuelita.org/?p=2073>>.
- La revolución fusiladora. Recuperado de: <<https://www.taringa.net/posts/info/5730066/La-revolucion-fusiladora-I.html>>.
- Masferrer, Elio (1977). *Estudio de factibilidad para la organización de Centrales de Servicio Educativos en los Núcleos Educativos Comunales (Cesene)*. Informe final (NEC 11-81). Lima: Corporación de Racionalización y Consultoría.
- ____ (1978). "Cofradías y sociedad. Recuay y Huaraz en el siglo XVII". *Discusión Antropológica*, III (3), pp. 45-62.
- ____ (1980-1981). *América indígena. Índice general* [3 vols.]. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ____ (1984). "Criterios de organización andina. Recuay Siglo XVII". *Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines*, XIII (1-2), pp. 47-61.
- ____ (2017). "Un antropólogo de campo". *Cuicuilco*, 24 (69), pp. 85-119. Recuperado de: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/11671>>.
- Mayer, Enrique, y Masferrer, Elio (1979). "La población indígena de América". *América Indígena*, XXXIX-2 (3), pp. 217-337.
- Mellafe, Rolando (1975). *Fuentes para la demografía histórica en América*. México: Celade / Flacso.
- Mires, Fernando (2005). *El islamismo. La última guerra mundial*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Roy, Olivier (2003). *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden internacional*. Barcelona: Bellaterra.
- Zuidema, Reiner Tom (1995). *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Lima: Fondo editorial / Pontificia Universidad Católica del Perú.