

Rutas de Campo

SEGUNDA ÉPOCA

JULIO-DICIEMBRE DE 2018

Núm.

4



TRABAJO DE CAMPO:
experiencias para entretejer
la antropología



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
SECRETARIA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González
SECRETARIA TÉCNICA

Pedro Velázquez Beltrán
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Paloma Bonfil Sánchez
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Rebeca Díaz Colunga
ENCARGADA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE DIFUSIÓN

Jaime Jaramillo
ENCARGADO DE LA DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES, CND

Benigno Casas
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



IMAGEN DE PORTADA
Entrejeando el corazón
Fotografía © Mariana Rivera



IMAGEN DE CONTRAPORTADA
Viñeta © Itzia Iraís Solís González

RUTAS DE CAMPO

Segunda época, año 2, núm. 4
Julio-diciembre de 2018

DIRECTORA DE LA REVISTA
Paloma Bonfil Sánchez

CONSEJO EDITORIAL
Juan Manuel Argüelles San Millán
Eduardo González Muñiz
Cuauhtémoc Velasco Ávila
Julio Alfonso Pérez Luna
Bernardo Yáñez Macías Valadez
Amalia Attolini Lecón
José Íñigo Aguilar
Héctor Manuel Enríquez Andrade

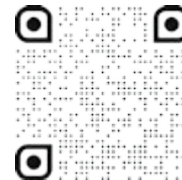
COORDINADORES DEL NÚMERO
Francisco Javier Guerrero
y Cristina Masferrer León

EDICIÓN
Pedro Ovando Vázquez

CORRECCIÓN DE ESTILO
Yerem Mújica Toscano
Sergio Pliego Fuentes
Esteban Velarde Dordelly

DISEÑO DE PORTADA Y FORROS
Itzia Iraís Solís González

DIAGRAMACIÓN
Raccorta



QR Rutas de Campo

Rutas de Campo, segunda época, año 2, núm. 4, julio-diciembre de 2018, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite; ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de título y contenido: en trámite, ambas cursadas en la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, colonia Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, CP 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 27 de diciembre de 2019, con un tiraje de 1 500 ejemplares.

ÍNDICE

Introducción. Trabajo de campo: experiencias para entretelar la antropología	3
Francisco Javier Guerrero y Cristina V. Masferrer León	
Trabajo de campo etnográfico en la tradición nacional: población y territorio	7
Eduardo González Muñiz	
Los antropólogos aprendices de brujos	25
Francisco Javier Guerrero	
Compartiendo la diferencia. Una vida en el campo	34
Elio Masferrer Kan	
Mi experiencia en el trabajo de campo. Una retrospectiva biográfica	60
Milton Gabriel Hernández García	
Apuntes reflexivos de una etnografía multisituada en México, Perú y Japón	74
Dahil Mariana Melgar Tísoc	
¿Cómo se vive el trabajo de campo en una comunidad indígena siendo mujer?	87
Verónica Ruiz Lagier	
Cuando la antropología hace enfermar de susto y otras experiencias de trabajo de campo en la Costa Chica: violencia, ser mujer antropóloga y racismo	99
Cristina V. Masferrer León	

Notas etnográficas sobre el racismo: una perspectiva reflexiva	117
Citlali Quecha Reyna	
La conmemoración de Ashura en Teherán. Apuntes sobre una etnografía exprés	127
Alejandra Gómez Colorado	
Los nahuas de La Resurrección, Puebla. Notas y vivencias etnográficas acerca del despojo de sus tierras	142
Eliana Acosta Márquez	
Primera experiencia de campo México-Canadá	154
Rosa María Vanegas García	
El trabajo de campo en arqueología: una reflexión personal desde la filosofía de la ciencia	169
Manuel Gándara Vázquez	

Trabajo de campo: experiencias para entretejer la antropología

“Entretejiendo el corazón” es el tema de la imagen que recibe a los lectores de esta edición de *Rutas de campo* en su portada; se trata de una fotografía de la antropóloga Mariana Rivera. La frase expresa precisamente lo que implica el trabajo de campo, una de las herramientas metodológicas más significativas de la antropología. Quisimos dedicar este número a las reflexiones de diversos especialistas sobre sus experiencias en campo, lo que a su vez nos invita a preguntar cómo a partir de estas vivencias se entretejen los campos de investigación donde ellas y ellos se desarrollan profesionalmente.

Este número se inicia con el análisis de Eduardo González sobre las maneras de hacer trabajo de campo en México desde principios del siglo xx, con la intención de identificar los aspectos distintivos de la práctica etnográfica de la tradición antropológica nacional. El autor explica que este desarrollo se vincula con la caracterización de ciertos actores sociales y con la construcción de éstos como “étnicos”, “indígenas” o “negros”; no es casual que González utilice dichas categorías pues éstas dan cuenta de los contextos históricos que se analizan. Otra de las contribuciones de este texto es la reflexión sobre las nociones de población y territorio, con lo cual se reabren los puentes entre la geografía, la historia y la antropología.

Después de este necesario repaso histórico, los trabajos de Guerrero, Masferrer y Hernández nos presentan sus variopintas experiencias de trabajo de campo cuya amplitud nos lleva a reflexionar sobre cómo la etnografía se vincula estrechamente con las historias biográficas de los antropólogos. En “Los antropólogos aprendices de brujos”, Francisco Javier Guerrero nos invita a contextos tan distintos y distantes como la ENAH en la década de 1960, Catemaco en 1984 o los sismos de 2017 en el sur y el centro de México. Este recorrido cuestiona la lejanía entre las teorías y las prácticas antropológicas, criticando el descripticismo mal elaborado que cualquier viajero o turista podría realizar y propone, en cambio, la importancia de formar nuevos contingentes de antropólogos para lograr una antropología científica avanzada.

Por su parte, Elio Masferrer también nos convoca a espacios diversos, pero en su caso se trata de experiencias que trascienden las fronteras nacionales, en Argentina, Perú y México. En su artículo, el autor muestra que el trabajo de campo antropológico puede convertirse en una “vida en el campo”, donde se comparte la diferencia y a partir de ella se construye no sólo la ciencia sino también la propia vida. La antropología social y la etnología dialogan con la historia y la etnohistoria de varias tradiciones nacionales. Al igual que Javier Guerrero, Masferrer Kan llama la atención sobre la importancia de la antropología aplicada, mostrándonos algunos ejemplos.

De manera similar, Milton Gabriel Hernández analiza su experiencia en el trabajo de campo a partir de una retrospectiva biográfica. Aunque su trayectoria personal es sin duda menos extensa que la de los anteriores, su artículo es igualmente valioso y la diversidad de contextos en torno a los cuales reflexiona nos conduce nuevamente a preguntarnos sobre las maneras en que estas experiencias reconstruyen las disciplinas antropológicas en que los especialistas se desenvuelven. Un aspecto en común entre los artículos de Guerrero, Masferrer Kan y Hernández es que hacen evidentes los vínculos entre la docencia, la práctica, la teoría y la antropología aplicada, así como la necesidad de mantener estrechos estos lazos.

Dahil Melgar comparte con los lectores un nutrido análisis sobre la etnografía multisituada en contextos que no sólo trascienden las fronteras nacionales sino también los océanos que se imponen como lindes entre América y Asia. Además de presentar información sobre las migraciones japonesas en México y Perú, los movimientos panidentitarios de nipodendientes y las migraciones de peruanos a Japón, la autora comparte algunas experiencias de campo y reflexiona sobre los desafíos epistemológicos a los cuales se enfrentó, los cuales se derivan a partir de lo que la autora caracteriza como el nacionalismo metodológico de los estudios antropológicos en México. Además, menciona que su condición como mujer, joven y soltera, ocasionó que las familias con las que se relacionó asumieran un tutelaje sobre ella.

Los siguientes dos artículos, de Verónica Ruiz Lagier y Cristina Masferrer León, respectivamente, también reflexionan sobre la experiencia de ser mujeres en el trabajo de campo. Aunque ambos textos se centran en México, Ruiz analiza el caso de refugiados guatemaltecos en Chiapas, lo que de cierto modo requiere de un constante cuestionamiento de las fronteras nacionales y un análisis de las consecuencias de la imposición de éstas en las experiencias de vida de las personas que abren sus puertas para ella en campo. El tema del refugio que analiza antropológicamente, no sólo nos acerca a sus experiencias de trabajo de campo, sino también a su propia biografía, al ser nieta de exiliados españoles.

Mientras que Verónica Ruiz reflexiona sobre su experiencia como mujer y antropóloga en una comunidad caracterizada como “indígena”, Cristina Masferrer comparte el análisis de su trabajo en la región con mayor concentración de población afromexicana, en particular, en contextos masculinos como las peleas de gallos, y muestra que la experiencia etnográfica cambia dependiendo de los roles sociales femeninos a los cuales se le asocia. Además, hace explícita la relación dialéctica entre las experiencias en campo y el cuerpo de quienes nos dedicamos al trabajo etnográfico, no sólo por

la obligada belleza de sentir y pensar a partir de las experiencias en el campo, sino también porque los diálogos con nuestros interlocutores se estrechan siempre de manera corporeizada. Así, el machismo, el sexismo, la racialización y las prácticas e ideas racistas que operan en el contexto donde se desarrolla el trabajo de campo, se aplican de inmediato a la antropóloga, como a cualquier otra persona.

El proceso de racialización también es analizado por Citlali Quecha. Así, las experiencias de campo de Quecha y Masferrer León coinciden en la preocupación por el racismo y las posibilidades de la antropología para hacer frente a esta problemática social tan históricamente arraigada. Para la antropóloga Citlali Quecha, el racismo no fue tanto una consideración de partida como un punto de llegada a partir del análisis retrospectivo sobre el trabajo de campo que ha realizado con población afroamericana en la Costa Chica. Este artículo, como otros contenidos en este número temático, permite analizar críticamente la construcción de tradiciones antropológicas nacionales donde se prioriza a ciertas poblaciones mientras que se invisibiliza a otras; tal como indica Quecha, durante mucho tiempo ése fue el caso de los afrodescendientes.

La islamofobia —otra forma de intolerancia asociada al racismo— se menciona en el artículo de Alejandra Gómez Colorado como una de las problemáticas que el trabajo antropológico puede revertir. En su texto, Gómez Colorado reflexiona en torno a una experiencia etnográfica breve —pero no por ello menos significativa— durante las festividades de Ashura, en Irán, en 2010, las cuales son representadas y mediatizadas ampliamente a través de una nube de islamofobia cargada de estereotipos, prejuicios y miradas reduccionistas. Con su contribución en este número, Alejandra Gómez da cuenta de una conmemoración religiosa sumamente importante dentro del islam chií y demuestra la potencia analítica de una etnografía que caracteriza como “exprés”. La brevedad también supone un reto metodológico que, además, se vincula a los obstáculos administrativos que implican hacer trabajo de campo fuera del país.

La etnografía que se realiza para un peritaje también puede considerarse exprés —retomando el término de Gómez Colorado— ya que el trabajo de campo debe ser breve para cumplir con los requerimientos del proceso legal. En su texto, la antropóloga Eliana Acosta reflexiona sobre los desafíos metodológicos, epistemológicos e incluso políticos de participar como antropóloga en una etnografía para este tipo de fin. Primero, presenta información sobre el conflicto que enfrentan los nahuas de un municipio poblano cercano a la capital de esta entidad ante la amenaza de despojo de sus tierras de cultivo. Después de dar a conocer el contexto de esta problemática, analiza su experiencia de trabajo de campo en lo que caracteriza como “activismo legal en defensa del territorio”.

Rosa María Vanegas es investigadora del Seminario Permanente de Estudios Chicanos y de Fronteras. En su artículo, Vanegas reflexiona sobre su experiencia de trabajo de campo en varias partes de México y Canadá en torno a la migración internacional. La autora es generosa en la descripción de las técnicas a las cuales ha recurrido durante estas estancias a lo largo de 20 años, aunque con mayor énfasis en su primera vivencia. Asimismo, proporciona información relevante sobre la migración de mexicanos hacia los países del norte del continente.

Este número temático sobre las experiencias de trabajo de campo cierra con broche de oro gracias a la contribución de Manuel Gándara, quien comparte un análisis sobre el trabajo de campo en la arqueología. Como el autor lo indica, se trata de una reflexión personal desde la filosofía de la ciencia. A lo largo del artículo, Gándara explica que el trabajo de campo es expresión de la posición teórica del investigador; es decir, “que lo que hacemos en campo no es ajeno a lo que pensamos en la teoría”, tal como el propio autor señala en su artículo. Primero, presenta el trasfondo metodológico y epistemológico sobre su propuesta general; después, explica el concepto de “rutina de trabajo” que ha impulsado, y finalmente, emplea este concepto para explorar sus consecuencias en una actividad tan significativa para el INAH y para la antropología como lo es la conservación del patrimonio arqueológico.

Del trabajo de campo se desprenden innumerables vivencias, pero este número no pretende ser un recuento descriptivista de ellas, sino una reflexión analítica colectiva acerca de estas experiencias etnográficas para examinar cómo a partir de ellas se entretajan las ciencias y disciplinas antropológicas. Con este conjunto de artículos buscamos convocar a la reflexión a quienes han realizado trabajo de campo, así como compartir pautas con quienes apenas inician en los asombrosos —y a veces arduos— senderos del trabajo de campo.

Francisco Javier Guerrero y Cristina V. Masferrer León

Trabajo de campo etnográfico en la tradición nacional: población y territorio

Eduardo González Muñiz*

Debido en buena medida al carácter hegemónico de las disciplinas antropológicas anglosajonas y de sus narrativas históricas existentes, las condiciones sociales y políticas del trabajo de campo antropológico, así como de sus elementos constitutivos, han sido universalizados y apropiados por diversas tradiciones nacionales de antropología; notablemente ha ocurrido esto con *The Ethnographer's Magic*, el conocido trabajo del historiador George W. Stocking, en el que se presenta una discusión en torno a la formación del etnógrafo moderno en términos de la “transformación mítica de Malinowski” al seguir las reglas establecidas por W. H. R. Rivers para realizar observaciones en el campo y, más importante aún, al situarse en el campo y “personificar” dichas reglas (Stocking, 1992: 40; Freire-Marreco y Myres, 1912). Esta universalización del trabajo de campo no sólo nos ha hecho relegar la trayectoria histórica de la actividad a la que hacemos referencia en diversas tradiciones antropológicas, sino también nos ha hecho olvidar el carácter decididamente local de aquella “transformación mítica”.¹

La introducción del término *field-work* ocurrió, entonces, como resultado de un proceso detonado por la participación de Haddon en la expedición antropológica de la Universidad de Cambridge en el estrecho de Torres, cuando él llegó a campo por primera vez en 1898. Las islas distribuidas entre Australia y Nueva Guinea se convirtieron así en un amplio campo de exploración etnográfica, en donde posteriormente tuvo lugar la investigación de Malinowski. Stocking no es el responsable directo de la universalización del trabajo de campo antropológico; en realidad, han sido las propias tradiciones historiográficas que acríticamente han asumido esa narrativa y han vinculado incesantemente las propias tradiciones antropológicas con ese evento mítico, de modo que las diversas historias locales de la antropología suelen anclar su origen en aquella estancia de investigación en las islas Trobriand, ocurrida en 1914 (por ejemplo, Guber, 2001 y 2004; García Miranda, 2006).

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (cienciasenlahistoria@gmail.com).

1. No obstante, existen ya trabajos de análisis histórico dedicados a las tradiciones antropológicas no hegemónicas (Gupta y Ferguson, 1997; Krotz, 1993).

GUÍA Y CUESTIONARIO PARA ESTUDIAR LAS PEREGRINACIONES Y LOS GRUPOS DE PEREGRINOS, MAYORDOMOS Y OTROS.

SUSANA BOUQUET (ANTIOCH COLLEGE) y FERNANDO CÁMARA
SECCIÓN DE ETNOGRAFÍA
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

ADVERTENCIA:

LA PRESENTE GUÍA Y CUESTIONARIO DEBE DE SER UTILIZADA CUANDO YA SE TENGA SUFICIENTE RAPPORT O CONFIANZA CON ALGUNA PERSONA ACTIVA Y PARTICIPANTE DIRECTO EN EL COMPLEJO DE LAS PEREGRINACIONES Y OTRAS CEREMONIAS FESTIVO-RELIGIOSAS. PRIMERA-MENTE HABRÁ QUE PRESENTARSE A LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS (IGLESIA, CAPILLA, SANTUARIO, PARROQUIA, O LO QUE SEA) PARA OBTENER LOS PERMISOS NECESARIOS PARA REALIZAR LAS ENTREVISTAS Y EXPLORACIONES O INVESTIGACIONES.

LAS ENTREVISTAS Y LOS DATOS DEBERÁN HACERSE ENTRE GENTE ADULTA, MISMA QUE YA HAYA PASADO UNO O DOS DÍAS EN EL LUGAR QUE SE ESTÁ TRABAJANDO. LA MECÁNICA DE REALIZACIÓN DEBERÁ SER ESPONTÁNEA, SIN PRESIÓN NI FORMA COMPULSIVA. POR ELLO, LA IMPORTANCIA DE HACER "AMISTADES" Y TENER SUFICIENTES CONOCIDOS, DESDE ANTES.

I.- SEXO	EDAD	ESCOLARIDAD	ESTADO CIVIL
LUGAR DE NACIMIENTO		MUNICIPIO	EDO.
LUGAR DE PROCEDENCIA		MUNICIPIO	EDO.
OCUPACIÓN PRINCIPAL		OTRA OCUPACIÓN	

II.- RAZONES Y CAUSAS:

PAGAR UNA PROMESA	PEDIR UNA GRACIA
REZAR POR FAMILIARES	
ENCONTRAR Y VISITAR FAMILIARES	COMERCIAR
ENCONTRAR Y VISITAR AMIGOS	PASEAR

III.- DESCRIPCIÓN DE LAS CAUSAS, DESDE LA PRIMERA VEZ QUE ACTUÓ.

IV.- ASOCIACIÓN, SOCIEDAD, MAYORDOMIA (O GRUPO) A LA CUAL PERTENECE.

V.- EN CUÁLES ACTOS DE LA FIESTA (PEREGRINACIÓN) VA A PARTICIPAR PRINCIPALMENTE?

VI.- TRANSPORTE UTILIZADO:	CAMINANDO	CABALLO
AUTOBUS	TAXI.	

VII.- LUGARES PARA COMER Y TIEMPOS DE DESCANSO Y PARA DORMIR?

VIII.- COMIDAS QUE TRAEN: CANTIDAD Y CALIDAD (DESCRIPCIONES SUMARIAS Y DE COSTOS).

IX.- QUIÉNES LAS HACEN?; CÓMO LAS TRAEN? QUIENES LAS TRAEN?

X.- NÚMERO Y RELACIÓN DE PARENTESCO ENTRE LOS ACOMPAÑANTES DEL ENTREVISTADO? (DESCRIPCION SUMARIO DE CADA UNO DE LOS PARTICIPANTES Y -- ACOMPAÑANTES).

XI.- QUIENES SE QUEDAN EN LA CASA DE LA PROPIEDAD LOCALIDAD, DE DONDE SALEN?

XII.- COSTOS DEL VIAJE? POR CADA PERSONA?; POR FAMILIA?; POR EL GRUPO?.

XIII.- GASTOS O CONTRIBUCIONES RELIGIOSAS.

Guía y cuestionario para estudiar las peregrinaciones y los grupos de peregrinos, mayordomos y otros.

Fuente: Proyecto Santuarios y Peregrinaciones. Susana Bouquet y Fernando Cámara Barbachano (ca. 1970). Archivo Histórico DEAS-INAH.

En este sentido, vale la pena comentar que tanto Julio de la Fuente como Gonzalo Aguirre Beltrán sospecharon en su momento de las implicaciones de la hegemonía antropológica anglosajona sobre la tradición de la antropología mexicana. Ambos llegaron a sostener que Manuel Gamio tuvo una influencia importante, pero no reconocida, en los trabajos de Bronislaw Malinowski y Robert Redfield. Incluso, Aguirre Beltrán afirmó:

Gamio fue quien dio a la dimensión social, antes que ningún otro antropólogo nacional o extranjero, su importancia trascendente [...] La influencia que pueda haber tenido Gamio sobre la orientación social y el interés por lo práctico, que se hallan presentes en las obras del notable antropólogo norteamericano [i. e. Robert Redfield], parece indudable. Redfield, sin embargo, cita a Malinowski para sostener su posición (Aguirre, 1992: 225).

Por su parte, Julio de la Fuente expresó: “Y fue en 1929 cuando, muy probablemente, inspirándose cuando menos en los conceptos y trabajos prácticos de Gamio, Malinowski urgiría en Inglaterra el empleo sistematizado de la antropología en el gobierno colonial, cosa que, hecha poco después realidad, ha sido considerada erróneamente como la primera empresa de ese carácter” (Fuente, 1978: 74).

Independientemente de que esas afirmaciones logren constatarse documentalmente, hay que subrayar que, efectivamente, unos rasgos distintivos de la tradición antropológica nacional es la orientación del trabajo de campo etnográfico hacia el estudio del territorio y de la población nacional, sobre todo indígena y afrodescendiente, así como su orientación social e interés por lo práctico. En la medida en que en nuestro país también se ha asumido ampliamente la importancia del trabajo de campo en la configuración de la antropología, resulta pertinente estudiar los procesos de configuración histórica de una modalidad distintiva del trabajo de campo etnográfico en México.

Un primer planteamiento en este sentido es la obra del sociólogo y folclorista Jorge Martínez Ríos escrita en 1976, donde se plantea una reflexión en torno a “la investigación social de campo en México”, no como finalidad erudita, sino “en tanto problema y proceso humano y social” que involucra a un sujeto activo de la investigación como académico, como teórico y como sujeto de la acción social (Martínez, 1976: 5-6). Podemos plantear asimismo que el trabajo de campo es una función de las conceptualizaciones de la antropología como ciencia y como política, y en esa medida su historia es irreductible a una historia de los métodos y técnicas científicas. De hecho, Martínez Ríos argumenta que:

[...] la historia concreta de la investigación social concreta en México constituye temas a los cuales deberíamos dedicar más espacio, tiempo y rigor para tratar de aclararnos el por qué profundo de la situación neocolonial que todavía vivimos y padecemos en el mundo de las ciencias humanas que manejamos cotidianamente [...] Reconozcamos que resulta difícil practicar y realizar las tareas de investigación en el marco de la descolonización cultural y el compromiso (Martínez, 1976: 7).

CEDULA PARA OBJETOS ETNOGRAFICOS DE "TODOS SANTOS" Y "DIFUNTOS"

No. progresivo del objeto 3.-

Nombre del investigador: B. Dahlgren J.
(Investigador)

Nombre del objeto: Pan de muerto (3)
(español standard) (español regional) (indígena, especificando)

Clase de material: Pan de Semita Precio: 20.10

Lugar de factura: Tlaxiaco (pueblo) (municipio) Oax. (estado)

Lugar de compra: Tlaxiaco (pueblo) (municipio) Oax. (estado)

Día de mercado habitual: sabado Día de mercado especial para "muertos" lunes

Lugar de Uso: Tlaxiaco y alrededores (pueblo) (Municipio) Oax. (estado)

USO: 'Templo,' 'Capilla,' 'Fanteón,' 'Camino,' 'Cruz,' 'Monumento,' 'Casa,' 'Otro especificando' X

Descripción del uso: _____

Observaciones: Los indios se llevan canastos llenos, comprado en la Plaza de Tlaxiaco, sabado 29.

Cédula para objetos etnográficos de todos santos y difuntos. Fuente: Proyecto Estudio de las fiestas de Día de Muertos. Bárbara Dahlgren Jordán (Tlaxiaco, 29 de octubre de 1946). Archivo Histórico DEAS-INAH.

La búsqueda de la especificidad del trabajo de campo en México implica atender, pues, a “los resultados que obtenemos en el campo para enfocar nuestra realidad social”, ante lo cual “*lo nacional se impone como la unidad macrosocial de estudio*, el contexto amplio donde antaño y hogaño se realizaron, se realizan investigaciones sociales de campo” (Martínez, 1976: 7).²

A partir de estas ideas, en dicho estudio se propone una modalidad de trabajo de campo distintiva de la tradición antropológica nacional, la cual puede definirse como el conjunto de investigaciones orientadas a la identificación geográfica e histórica de los pueblos indígenas y negros de México, la caracterización de sus rasgos socioculturales, así como de sus “problemas” de desarrollo o integración. El trabajo de campo etnográfico en la tradición nacional ha aspirado al rigor científico desde los inicios del siglo xx frente al estudio de los pueblos del país en términos de una cuestión o un problema nacional.

La conformación de esta tradición nacional del trabajo de campo etnográfico implicó la constitución de un sujeto de saber y de poder, un científico y un político, cuya pericia antropológica desplega-

2. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

da sobre todo en el trabajo de campo constituía la fuente de su legitimidad epistémica y política. Como parte de los mecanismos del “buen gobierno”, desde finales de la dictadura del general Porfirio Díaz comenzó a perfilarse la figura del antropólogo-funcionario que cristalizaría en diversas instituciones públicas durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas. La formación del antropólogo como una figura pública que realiza funciones de gobierno con base en la investigación científica en antropología forma parte, pues, de la ideología del Estado posrevolucionario y de sus programas de gobierno relativos a la población nacional y al territorio.

Población y territorio

La concepción del trabajo de campo antropológico en México está vinculada estrechamente a una ciencia etnológica de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes y de todos los grupos sociales del país; y, por otro lado, a la utilización de ese conocimiento para resolver problemas y cuestiones asociados a la población nacional, lo cual dio lugar a una etnología aplicada. Ese concepto de la etnología data de los inicios de la enseñanza de la antropología y de los inicios de la profesionalización de dicha disciplina en México, a principios del siglo xx, e involucró a un grupo de etnólogos del Museo Nacional que captaron la necesidad de cambiar la educación académica y la proyección profesional de la antropología. Moisés Sáenz, Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizábal y Carlos Basauri, entre otros, serían durante los años siguientes las figuras que enfrentarían el reto (Rutsch, 2007: 100 ss.; Del Valle, 1988: 227). Todos ellos efectuaron investigaciones etnológicas en el campo, encauzadas por la acción del gobierno entre 1910 y 1940, y trataron científicamente la relación de las poblaciones indígenas y las poblaciones negras con los territorios que habitaban. Entre los trabajos de estos primeros etnólogos de la tradición nacional abundan monografías; mapas; clasificaciones etnográficas, “raciales” y lingüísticas. En buena medida, esa obra conjunta giró en torno a la idea del “problema” indígena, y el conocimiento etnográfico acumulado se concebía como base de la etnología general y de la etnología aplicada.

La primera referencia institucional del trabajo de campo antropológico en la tradición nacional aparece en el Museo Nacional. Entre 1905 y 1914, la totalidad de los recursos asignados de esta institución se dividió casi equitativamente entre los tres rubros financiados: sueldos de maestros y ayudantes, pensiones para alumnos y “excursiones científicas” (Rutsch, 2007: 101). A partir del inicio de los cursos en esa institución, “el Estado mexicano comenzó a financiar de manera sistemática estudios de primera mano de los profesores del Museo” (Rutsch, 2007: 107). Los docentes de esa generación habían sucedido a los profesores naturalistas, entre quienes predominaban los formados en ingeniería y en derecho. Precisamente, de los “catedráticos fundadores” de la antropología del Museo Nacional se derivaron los primeros testimonios del trabajo de campo arqueológico y etnológico, que datan de 1904 (Rutsch, 2007: 103-104). En particular, debemos señalar la expedición que Nicolás León realizó como catedrático de etnología en Oaxaca y Puebla, y su estancia de campo entre el pueblo popolo-

ca. Podemos considerar esta expedición llevada a cabo en entre 1904 y 1905 como la primera experiencia de investigación —diríamos hoy, básica— de campo financiada con recursos públicos en el marco de los trabajos institucionales del Museo. El propósito de esta expedición consistió en “determinar con pruebas positivas la filiación étnica de los popolocas, pruebas que deben remitirse a la lengua, la antropometría y la arqueología” (citado en Rutsch 2007: 106). El plan investigativo de Nicolás León consistía en realizar: “[...] anualmente el estudio de una o dos etnias de las varias tribus indias de México, eligiendo a aquella próxima a extinguirse o que sea poco o nada conocida. De esta manera se podrá cada año tener un estudio monográfico y una colección de objetos para formar nuestra nascente exhibición étnica, bajo un espíritu verdaderamente científico” (citado en Rutsch, 2007: 106).

Es importante notar que la conceptualización de la investigación etnológica que planteaba Nicolás León hacia 1904, establecía las bases de la concepción etnológica de la tradición nacional, guiada por “la importante cuestión del origen de los pueblos”; esta preocupación sería heredada por la etnología en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Rutsch, 2007: 108). Asimismo, la pregunta etnológica sobre el origen de los pueblos planteaba una investigación integral que involucraba los datos provenientes de la arqueología, la lingüística, la antropología física, la geografía, el *folklor* y la historia (Rutsch, 2007: 108). De este modo, el concepto de una etnología integral de los pueblos tendría implicaciones importantes para la concepción del trabajo de campo que le es inherente. En la investigación de Nicolás León se proponían los siguientes objetivos (citado en Rutsch, 2007: 108):

- 1) Determinar el área geográfica que ocupan los popolocas actuales.
- 2) Investigar [las áreas geográficas] que en tiempos precolombinos hayan llenado.
- 3) Recoger datos relativos a su idioma.
- 4) Examinar su cultura actual.
- 5) Coleccionar productos de su industria.
- 6) Investigar su vida social actual.
- 7) Estudiar de modo especial sus prácticas religiosas.
- 8) Acopiar el mayor número posible de datos folklóricos.
- 9) Buscar monumentos arqueológicos, producto de la civilización prehispánica.
- 10) Estudiar su conformación física.
- 11) Tomar moldes, si fuera posible, sobre individuos vivos, para elaborar maniqués exactos de esta raza.
- 12) Coleccionar piezas de la indumentaria para vestir maniqués.

En este planteamiento, Nicolás León prefigura una idea de conservación y protección del patrimonio, de historias y de traiciones de los pueblos, en su interés por crear exposiciones museísticas. El científico michoacano se interesó por la etnografía de los pueblos tarasco, tepehua y popoloca, y realizó estudios de clasificación lingüística (Velázquez, 1976; Chávez, 1937). No obstante, en los



"Indígenas comprando panes de muertos". **Fuente:** Proyecto Estudio de las fiestas de Día de Muertos (Tlaxiaco, 31 de octubre de 1946). Archivo Histórico DEAS-INAH.

planteamientos etnológicos le hacía falta un elemento definitorio de la tradición nacional; a saber, la identificación y solución de problemas vinculados con los pueblos indígenas a partir de la investigación etnológica integral. Este ingrediente se añadiría a partir de 1907, con las clases del notario y abogado Andrés Molina Enríquez en la cátedra de Etnología: “con Molina Enríquez comienza en el Museo la preocupación por la ingeniería social y la aplicación de la etnología de parte del Estado a los grandes problemas nacionales” (Rutsch, 2007: 114).

En la conceptualización de la investigación etnológica de Molina Enríquez persistía la importancia de la integralidad disciplinaria y se propuso la definición de la etnología como una “ciencia general de los pueblos” (Rutsch, 2007: 112-115). En particular, en su curso de etnología impartido en 1916, Molina Enríquez planteaba el

[...] estudio preciso de las unidades etnológicas del país [y] preparar a los alumnos a fin de desarrollar y contribuir a la formación de dos cartas etnológicas, una carta de la República en que se marque el círculo de acción de cada unidad etnológica en sus relaciones con las otras, así como una carta de la república en que se marque la tendencia al desarrollo o a la reducción de cada unidad etnológica en sus relaciones con las otras (citado en Rutsch, 2007: 148).

Esta conceptualización de la etnología de la tradición nacional, guiada por el estudio del origen y distribución territorial de los pueblos, tendría implicaciones profundas para la definición del trabajo de campo, al que Molina Enríquez definió como la tarea de localizar espacial y temporalmente a los pueblos indígenas de México, así como de investigar sobre su cultura y vida social contemporánea: “[...] tratándose de la aplicación de los principios generales de la ciencia etnológica, ningún campo puede ser más fecundo que el que ofrece el territorio nacional [...] por otra parte, el estudio de la población que ese territorio ocupa puede traducirse en beneficio de esa misma población” (citado en Rutsch, 2007: 148).³

A final de cuentas, para Molina Enríquez el problema nacional primordial, del que derivaban los demás, era la cuestión de la propiedad territorial; es decir, la relación entre los pueblos y su espacio vital:

De las relaciones del territorio con la población que lo ocupa se desprenden todos los lazos jurídicos que se llaman *derechos de propiedad*, desde los que aseguran el dominio general del territorio hasta los que aseguran el dominio de la más insignificante planta nacida en un terreno [...] Resulta claro que a medida que los pueblos van avanzando, van haciendo más firmes, más precisas y más complicadas sus relaciones con el terreno que ocupan; van echando, digámoslo así, más y más dilatadas y más profundas raíces en ese territorio, y va siendo por lo mismo más difícil desprenderlos de esas raíces y desalojarlos (Molina, 1909: 4).⁴

3. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

4. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

Esta preocupación aplicada de la etnología estuvo presente además en diversas instituciones de gobierno. En la Dirección de Antropología, fundada en 1917 y encabezada por Manuel Gamio, se establece un concepto pretendidamente capaz de caracterizar “la naturaleza abstracta y física de los hombres y de los pueblos y deducir los medios apropiados para facilitarles su desarrollo” (citado en Del Val y Zolla, 2014: 122-123). En el diseño de esta instancia de gobierno, Gamio señaló

[...] la interdependencia entre los fenómenos referentes a la población y los inherentes al territorio como una ampliación de la esfera de acción de la Secretaría de Agricultura y Fomento de manera que se ocupara no sólo del estudio del territorio o de la estadística, sino que considerara conjuntamente las características y aspectos de ambas cuestiones procurando determinar y mejorar sus mutuas relaciones orgánicas y funcionales (Olivé, 1987: 65).

Desde el ámbito educativo oficial, Moisés Sáenz, Miguel Othón de Mendizábal y Carlos Basauri continuaron la preocupación etnológica por la cuestión o el problema de los pueblos y del territorio. Para Miguel Othón de Mendizábal, el problema agrario y el problema educativo “comparten como uno de sus escollos más formidables el problema de la población indígena” (Medina, 1976: 2019). En esta misma línea operaba el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, creado en 1935, donde Moisés Sáenz distinguía entre “el estudio científico de los indios, etnografía, arqueología” y la “antropología social de los grupos nativos de México, las modalidades económicas de los grupos nativos, el régimen comunal de las tierras y los bosques, la economía de las industrias, su técnica” (citado en Del Val y Zolla, 2014: 220). Por su parte, preocupado por los problemas nacionales inherentes a la población del país, desde 1925 Carlos Basauri emprendió una serie de investigaciones etnográficas de campo orientadas por la “clasificación cultural de los grupos indígenas” y finalmente se embarcó en la redacción de “monografías relativas a las tribus que componen la población indígena de México debido a que existía una gran carencia de literatura sobre esos temas” (Val y Zolla, 2014: 233-235).

Más tarde, esta tradición nacional de investigación etnológica básica y aplicada tendría continuidad institucional con el INAH en 1939. En la exposición de motivos del proyecto de decreto relativo a la creación del Instituto, fechado en diciembre de 1938, la Presidencia de la República estableció la importancia de la investigación científica integral en antropología, la conservación del patrimonio, así como “la obra de mejoramiento social orientada a crear para el indio una situación de bienestar” (Olivé y Cottom, 2003: 25). El primer considerando de esta Iniciativa de Ley establecía concretamente que: “Es de urgente utilidad pública el estudio científico de las razas indígenas, pues en él habrá de fundarse en el futuro la acción del Gobierno Federal para obtener el mejoramiento económico y cultural de dichas razas indígenas” (Olivé y Cottom, 2003: 27).

Si bien la Ley Orgánica que crea al INAH en 1939 elimina esta referencia acerca de la vertiente aplicada de la etnología y se concentra en la exploración, conservación, vigilancia, investigación científica y divulgación, la preocupación por el problema o cuestión indígena persistió como tema y

como materia en los programas de estudio, en reuniones académicas y publicaciones de los antropólogos en México. En el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (IPN), fundado en 1937, así como en el Congreso Internacional de Americanistas de 1939, Miguel Othón de Mendizábal tuvo a su cargo la cuestión de los “problemas actuales de las poblaciones indígena y negra de América”, a partir de la cual se generaron discusiones sobre “los más importantes problemas económicos, sociales y educativos de las poblaciones amerindias” (*Anuario para 1941*: 18; Medina, 1976). Más tarde, durante la década de 1940, en los cursos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el etnólogo Jorge Vivó impartió las materias Problemas indígenas actuales de América y Problemas de las poblaciones indígena y negra de América (*Anuario para 1941*; *Anuario para 1945 y 1948*).

Por su parte, la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA) fue fundada en octubre de 1937 por “un grupo de antropólogos —mexicanos y extranjeros— residentes en la ciudad de México [...] con el objeto de impulsar el estudio de los problemas antropológicos del país” (Bernal, 1962: 12).⁵ Finalmente, en 1940, en el marco del Primer Congreso Indigenista Interamericano que tuvo lugar en Pátzcuaro, Michoacán, el nuevo núcleo de etnólogos y antropólogos en México dio continuidad a la tradición nacional de la etnología al dictar las ponencias siguientes: “Aspectos económicos fundamentales del problema indígena de América” y “Rasgos tribales y nacionales del problema indígena de América”, por parte de Jorge Vivó; “Las primeras aportaciones de los etnólogos a la solución de los problemas que afectan a los grupos indígenas”, por Paul Kirchhoff; y “Las ciencias antropológicas frente a los problemas de los grupos indígenas”, por Daniel Rubín de la Borbolla (IPGH, 1940: 58).

Fue hasta la primera reforma a la Ley Orgánica del INAH, en diciembre de 1985, cuando se estableció explícitamente como una de las funciones de Instituto “efectuar investigaciones científicas en las disciplinas antropológicas, históricas y paleontológicas, de índole teórica o aplicadas a la solución de los problemas de la población del país y a la conservación y uso social del patrimonio respectivo” (Olivé y Cottom, 2003: 276).⁶ Esta doble condición de investigación antropológica, básica y aplicada, se mantiene vigente a la fecha como tarea esencial del INAH y contribuye de muchas maneras a recrear la tradición nacional de la etnología de los pueblos de México y la etnología aplicada.

De este modo, durante todo el siglo xx, la tradición nacional de la etnología, desde el Museo Nacional hasta la creación y desarrollo institucional del Instituto, se configuró en torno a una etnología general de los pueblos indígenas de México como la base de una etnología aplicada a la resolución de los problemas nacionales y al “mejoramiento” de las condiciones de vida de esa población en términos de su relación con los territorios que habita, en el marco más amplio de la “obra social” del Estado posrevolucionario. Con base en esta conceptualización se pusieron en marcha los proyectos de investigación

5. Los primeros organizadores fueron Alfonso Caso, Miguel Othón de Mendizábal, Rafael García Granados, Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno y Daniel Rubín de la Borbolla. García Granados y Rubín de la Borbolla fungieron como secretarios hasta junio de 1948 (Bernal, 1962: 12).

6. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

más importantes de la primera mitad del siglo xx, en los que el trabajo de campo fue concebido como parte de la “acción social” del gobierno, teóricamente del “buen gobierno”, a partir del establecimiento de áreas de investigación y aplicación etnológica. Es notable que el *corpus* de trabajos se concentró en investigaciones etnográficas y geográficas que procesaban y presentaban sus datos en monografías, tablas con datos antropométricos, folclorísticos, lingüísticos o biotipológicos, y en mapas de distribución y localización, todo ello en torno a la cuestión de la población en relación con y en función del territorio.

La influencia estadounidense

Durante la II Guerra Mundial se implantó gradualmente una nueva forma de concebir la investigación antropológica en sentido amplio, e inevitablemente se abrió camino una modalidad inédita de trabajo de campo. Se trata de una vertiente de la antropología estadounidense que guio los trabajos de investigación del INAH, prácticamente desde su fundación, mediante los trabajos de Robert Redfield y Sol Tax proyectados desde diversas instituciones allende de la frontera del norte.⁷ El concepto de la antropología promovido desde Estados Unidos tenía su propia agenda, interesada en entender y explicar cómo se han transformado las sociedades nativas y “mestizas” contemporáneas a partir de los procesos de aculturación y de cambio cultural, considerando especialmente a las “comunidades indígenas” como unidades mínimas de análisis del trabajo de campo (Beals, Redfield y Tax, 1943). Pero en este programa de trabajo, el estudio de los llamados fenómenos de aculturación y de cambio cultural hacía abstracción de los procesos históricos amplios causantes de esos cambios: primero la colonización europea en el siglo xvi y posteriormente la influencia cultural y científica de Estados Unidos en México, de la cual aquellos antropólogos estadounidenses formaban parte. Estas investigaciones en el campo eran concebidas como la puesta en operación de técnicas y prácticas científicas supuestamente neutrales, utilizadas fundamentalmente para recolectar datos empíricos.

Esta modalidad del trabajo de campo etnográfico surgió como una novedad metodológica y como parte de las nuevas prácticas científicas de la antropología estadounidense. El trabajo de campo promovido y desplegado en el área maya a principios de la década de 1940 seguía un patrón aproximado de ejecución: 1) un viaje de reconocimiento etnológico previo para determinar la viabilidad de un proyecto de investigación, 2) la realización del trabajo de campo en temporadas, 3) la elaboración de notas de campo, 4) informes oficiales, 5) la redacción de un monografía, 6) la utilización de datos para un posterior trabajo académico-teórico, y g) informantes nativos (Medina, 1995: 15 y ss.).

Así, entre diciembre de 1942 y enero de 1943, con fondos del Instituto y del Gobierno del Estado de Chiapas, nueve alumnos de la ENAH realizaron una expedición etnográfica dirigida por el antropólogo Sol Tax. Resulta elocuente el objetivo centralmente pedagógico de Tax para organizar dicha

7. Especialmente la Universidad de Chicago, la Fundación Carnegie Institution of Washington, la Smithsonian Institution y la Universidad de California.

expedición: “El principio fundamental de la expedición era el del *aprender a hacer trabajo de campo etnográfico*. Sobra decir, sin embargo, que un segundo propósito era el de *aprender algo* acerca de la cultura que habríamos de estudiar” (Cámara, 1947: ii y iii).⁸ Es decir, en contraste con la tradición nacional que identificaba a la nación y a los “problemas nacionales” como el espacio de la investigación y de la acción, esta nueva modalidad de trabajo de campo se planteaba, a partir de la separación entre trabajo de campo y su contexto histórico, la aplicación y puesta en marcha de métodos, técnicas y prácticas científicas en condiciones controladas frente a la realidad de la cultura a estudiar. En este sentido, vale la pena subrayar las razones meramente prácticas por las que Sol Tax eligió Zinacantán, un pueblo tzotzil, para llevar a cabo aquella estancia: en primer lugar, el interés del propio Tax en los mayas modernos derivaba del requerimiento de la Carnegie Institution de seleccionar un grupo hablante de maya en México para fines de estudio. Y específicamente Zinacantán porque se trataba de “una comunidad relativamente pequeña”, que poseía un internado que proveyó de hospedaje y que era “más fácilmente accesible en auto desde Ciudad Las Casas para conseguir provisiones” (Cámara, 1947: ii y iii).

Gradualmente se implantó en la ENAH una forma y una concepción del trabajo de campo etnográfico que no se vinculaba necesariamente a los grandes problemas nacionales ni a los planes del “buen gobierno”, sino al estudio supuestamente políticamente neutral en torno al cambio cultural y a los fenómenos de aculturación. De ese modo, en la antropología mexicana se consideró por primera vez, de manera explícita, la experiencia del trabajo de campo en sí misma como un evento estratégico en la formación profesional y en la investigación antropológica y, en fin, como herramienta metodológica y técnica inherente a sus propias prácticas científicas. Este proceso de aculturación científica en el que se formaron varias generaciones de antropólogos desde los inicios de la década de 1940 y hasta la de 1960, ocurrió en el marco de proyectos de investigación de universidades estadounidenses, especialmente las de Chicago, California y Harvard (Medina, 2013 y 2015). A partir de este impulso del trabajo de campo etnográfico se creó el primer *corpus* de diarios de campo producidos por estudiantes de la escuela de antropología del Instituto (Medina, 1995: 17-21).

La primera tesis de la ENAH realizada bajo esta modalidad fue la de Fernando Cámara Barbachano, presentada en 1948 con el título *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*, basada en un estudio de campo efectuado entre 1943 y 1944. El texto de Cámara fue producto de las exploraciones que tuvieron lugar en Chiapas, en el marco de la colaboración entre el INAH e instituciones estadounidenses. Se trata de una tesis elaborada a partir de una estancia estructurada de trabajo de campo, de la que se derivaron notas y diarios (Cámara, 1966). El repunte definitivo del trabajo de campo en las tesis de la ENAH se registró hasta el quinquenio 1955-1960. Entre 1950 y 1955 sólo 20% se escribieron a partir de datos colectados directamente en las áreas de estudio. Pero a partir de 1955, las tesis elaboradas con base en el trabajo de campo representaron 85%

8. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

y esa tendencia se mantuvo hasta 1970 (Ávila *et al.*, 1998). En este repunte se presentaron también las primeras tesis de antropología aplicada en la escuela de antropología del Instituto.⁹

La influencia científica estadounidense enriqueció el acervo de recursos técnicos de la investigación antropológica de campo y afianzó la figura del antropólogo como experto. Más aún, posibilitó la formación de una nueva variante de la práctica —y de la identidad— antropológica en México, no estrictamente vinculada con el compromiso y la política social del gobierno, sino con el desempeño profesional en otras áreas de investigación, incluyendo el ejercicio en el ámbito de la iniciativa privada. Al evaluar los efectos de la antropología estadounidense de aquella época en la formación antropológica, Andrés Medina afirma que “a través de los cursos impartidos y de las investigaciones desplegadas a través de equipos de trabajo, se implantó una rigurosa metodología de trabajo de campo y una amplia gama de recursos técnicos [...] En sentido estricto no conocíamos el diario de campo de ninguna experiencia escolar, por lo menos yo no había llevado antes ningún diario” (Medina, 1995: 12; Medina, 2015: 263).

La tradición nacional en el INAH del siglo XXI

A casi ochenta años de su fundación, en el INAH persiste la conceptualización de la antropología como un asunto público y gubernamental que se desarrolla en el plano de la investigación básica y aplicada relativa a la población nacional y a su relación con el territorio. Pero también persiste la tradición del trabajo de campo etnográfico estructurado y su estrecha vinculación con la pericia científica y técnica distintivas de la antropología, signo de dicha práctica en la tradición nacional. En la actualidad, el INAH tiene entre sus propósitos institucionales los siguientes:

VII. Efectuar *investigaciones científicas* en las disciplinas antropológicas, históricas y paleontológicas, de índole teórica o aplicadas a la solución de los problemas de la población del país y a la conservación y uso social del patrimonio respectivo.

X. Investigar, identificar, recuperar y proteger las tradiciones, las historias orales y los usos, como herencia viva de la capacidad creadora y de la sensibilidad de todos los pueblos y grupos sociales del país (Secretaría de Gobernación, 2015).¹⁰

Ante estas tareas cabe preguntar: ¿cuáles son las posibilidades de la investigación y acción antropológica desde un esfuerzo institucional en la actual coyuntura histórica en la que un nuevo impulso

9. Las tesis son las siguientes: *Las condiciones socioeconómicas de la población trabajadora de Tijuana*, B. C. *Consideraciones desde el punto de vista de las posibilidades de una política asistencial* de Rodolfo Stavenhagen (1958); *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán. Un ensayo de antropología aplicada* de Guillermo Bonfil (1961), y *Los mixes, estudio socio-cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec* de Salomón Nahmad (1963), esta última era, de hecho, un estudio con propósito de elaborar un diagnóstico para establecer un centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista en la región mixe de Oaxaca (Ávila *et al.*, 1998: 41-42).

10. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

colonial de orientación extractiva ha recrudecido la cuestión poblacional y territorial en México? Al parecer, las respuestas posibles han de partir inevitablemente de replantear las cuestiones poblacional y territorial en términos de su interrelación orgánica y funcional, pues dicha interacción se ha desdibujado desde los inicios de la empresa indigenista en México; especialmente, la dimensión territorial de los pueblos indígenas y negros de México fue eliminada de las conceptualizaciones y de la acción gubernamental sobre dichos pueblos. En efecto, en 1948, Alfonso Caso, entonces director del recién creado Instituto Nacional Indigenista (INI), publicó su famoso texto *Definición del indio y de lo indio*, en el que presentó una definición operativa de “indio” para fines de las tareas indigenistas:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos (Zolla y Zolla, 2004: 16).

Es decir, además del criterio de autoadscripción étnica que lo “hace distinguirse de los pueblos blanco y mestizo”, Caso recurre a criterios adicionales para definir al “indio”: un criterio biológico (“caracteres físicos no europeos”), un criterio cultural (posee cultura material y espiritual con “elementos indígenas”) y un criterio lingüístico (“preferentemente” monolingües). Pero en esta definición no figura la pertenencia a un territorio histórico específico que constituya el referente material y simbólico de su propia identidad en tanto miembro de un pueblo indígena. La idea de Alfonso Caso acerca de que el indio “tiene un sentido social de comunidad aislada” expresa muy bien la separación ideológica de los pueblos y de los territorios, sin los cuales resulta imposible explicar su evolución social, tal como lo reconocían —al menos teóricamente— los etnólogos de la primera mitad del siglo xx en México. Como parte del proceso del colonialismo interno, los pueblos indígenas han sido separados de sus territorios para reorganizarlos espacialmente en “comunidades”, unidades de análisis propicias para la acción indigenista.

En este sentido, resulta notable que el “Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales” de 1989, el más ampliamente aceptado y en el que paradójicamente se sustentan ideas y movimientos reivindicativos de vanguardia en la actualidad, también desterritorializa a los pueblos indígenas (OIT, 2014). El convenio se plantea como una carta de reconocimiento de derechos relativos principalmente a la autodeterminación cultural; es decir, al derecho de “mantener y fortalecer las culturas, formas de vida e instituciones propias” (OIT, 2014: 8). Y al igual que en la definición de Alfonso Caso, la “conciencia de la identidad indígena o tribal deberá considerarse como un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (OIT, 2014: 20-21). Pero al definir a sus sujetos de derecho, este *Convenio* se aplica a “los pueblos tribales en países independientes considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que ha-

bitaban el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o de establecimiento de las actuales fronteras estatales (OIT, 2014: 19-20).¹¹ Es decir, el Convenio 169 ratifica la situación colonial al establecer una conceptualización de los pueblos indígenas como minorías marginadas dentro de una “sociedad nacional” de población mayoritariamente “mestiza o blanca”.

Por ello, el principal desafío del trabajo de campo etnográfico se encuentra crucialmente vinculado a la identificación territorial de los pueblos indígenas y afrodescendientes en el México contemporáneo, y la explicación de su historia y de su identidad en términos de la relación entre ellos y el territorio que consideran propio y del que se han apropiado material y simbólicamente. El trabajo de campo etnográfico que puede realizarse en el INAH como una instancia pública de investigación, ha de continuar una tradición y una preocupación histórica por los pueblos, investigativa y aplicada al mismo tiempo, orientada a la solución de los grandes problemas de la población nacional que en la actualidad —al igual que hace más de un siglo— tienen como base común el territorio. Esto implica el reto adicional de legitimar nuevamente la presencia de los antropólogos en la vida pública y especialmente en el trabajo de campo etnográfico, epicentro de su acción científica y política.

Desde 1999, en el Instituto ha comenzado a revitalizarse el interés por la cuestión de los pueblos y el territorio en el marco del Proyecto Nacional de Investigación Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, que en sus diversas etapas ha desarrollado líneas de investigación relativas a las simbolizaciones sobre el territorio, y los procesos tanto socioambientales como los de articulación social y regional. A casi dos décadas de distancia de ese proyecto nacional —ahora programa— y con el propósito de “posicionar su vigencia y continuidad”, un grupo diverso de antropólogos del INAH ha planteado la línea de investigación sobre el estudio de las regiones indígenas de México, como parte de las labores sustantivas del propio Instituto, con el propósito de

[...] renovar las discusiones acerca de *la región, el espacio y el territorio desde la óptica de los grupos indígenas* [lo que] podría sumar positivamente para seguir posicionando el quehacer e impacto del Programa a distintos niveles de tareas, en específico la contribución al *diseño o discusión de políticas sociales asociadas al pluralismo cultural, a las políticas culturales y a los derechos colectivos-territoriales*. Lo anterior sugiere dar continuidad a los aportes de diversos investigadores y equipos regionales para intervenir en problemáticas socioculturales de tales magnitudes (López y Hernández, 2018: 3).¹²

Con ello se estimula el trabajo de campo etnográfico como parte de una ciencia etnológica y antropológica simultáneamente básica y aplicada, guiada por la investigación histórica y geográfica. En este

11. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

12. Las cursivas en la cita son del autor de este artículo.

esfuerzo resultaría ilustrativo volver a los esfuerzos de los etnólogos predecesores de la tradición nacional y proponer, con base en ellos, la formulación de conceptos espaciales como guías conceptuales generales para la investigación etnográfica de campo, orientada a la identificación de los pueblos en relación con su territorio, a partir de la discusión de las variaciones culturales y semánticas de las nociones de *región, espacio, territorio*, entre otras (Ramírez y López, 2016).

En particular, las ideas de *región etnográfica* y de *territorio indígena* o *territorio afrodescendiente* pueden contribuir a esta tarea. Por un lado, la historia de la etnografía puede posibilitar el recuento crítico de los trabajos de regionalización con criterio etnográfico desde el punto de vista de la investigación antropológica y determinar su historicidad como labor gubernamental (Medina, 2018). Por otro lado, la identificación etnográfica de pueblos y territorios puede ser contrastada y problematizada frente a las delimitaciones territoriales realizadas por los propios pueblos indígenas y afrodescendientes a través de sus historias genéticas. De este modo, la investigación etnográfica de campo llevada a cabo entre la región etnográfica y los territorios indígenas/afrodescendientes podría volver sobre los pasos de la tradición nacional y nutrirse e inspirarse en ella, con el propósito de estimular la reintegración de la geografía en las investigaciones del Instituto, para enriquecer los modos de representación y sistematización del conocimiento etnográfico (mapas, censos y tablas de datos antropológicos diversos, fotografía, audio y video, entre otros) y así estar en condiciones de reidentificar a los pueblos de México en sus propios territorios y nichos ecológicos: en valles, altiplanos, cuencas y costas. Todos estos elementos resultan necesarios para entender la realidad, y para operar y actuar en ella científica y políticamente.

Bibliografía

- Aguirre, Gonzalo (1992). *Obra antropológica. VI: El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: UV / INI / Gobierno de Veracruz / FCE.
- Anuario para 1941*. México: Departamento de Antropología-Escuela Nacional de Ciencias Biológicas-IPN.
- Anuario para 1945*. México: ENAH-INAH.
- Anuario para 1948*. México: ENAH-INAH.
- Ávila, Agustín, Martínez, F., Quintanar, B., y Tello, M. (1988). *Las tesis de la ENAH. Ensayo de sistematización*. México: INAH.
- Bernal, Ignacio (1962). "Crónica de los primeros veinticinco años de la Sociedad Mexicana de Antropología". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XVIII, pp. 11-19.
- Beals, Ralph, Redfield, Robert, y Tax, Sol (1943). "Anthropological Research Problems with Reference to the Contemporary Peoples of Mexico and Guatemala". *American Anthropologist*, 45 (1), pp. 1-21.
- Cámara, Fernando (comp.) (1947). "Notas sobre Zinacantán, Chiapas, por miembros de la expedición a Zinacantán, 1942-3". En *Micro Film Collection of Manuscripts on Middle American Anthropology*, 20. Chicago: The University of Chicago Library.

- ____ (1966). *Persistencia y cambio cultural entre los tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*. México: ENAH-Sociedad de Alumnos.
- Chávez, Ezequiel A. (1937). "El doctor Nicolás León. Su vida y su obra". *Universidad. Mensual de Cultura Popular*, 3 (17), pp. 7-13.
- Freire-Marreco, Barbara, y Myres, John Linton (eds.) (1912). *Notes and Queries on Anthropology* [4a. ed.]. Londres: The Royal Anthropological Institute.
- Fuente, Julio de la (1978). "Antropología aplicada". En *INI treinta años después. Revisión crítica* (pp. 73-78). México: INI.
- García Miranda, Julio Teddy (2006). "El trabajo de campo y la investigación antropológica". En Higuera Bonfil, Antonio (coord.). *Trabajo de campo: la antropología en acción* (pp. 57-70). México: UAQR / Plaza y Valdés.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- ____ (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. México: Paidós.
- Gupta, Akhil, y Ferguson, James (eds.) (1997). *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*. California: University of California Press.
- IPGH (1940). "El primer Congreso Indigenista Interamericano". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 6 (1), pp. 1-36.
- Krotz, Esteban (1993). "La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades*, 3 (6), pp. 5-11.
- López, Ricardo, y Hernández, Milton (2018). "Propuesta de documento rector. Reflexión de las regiones indígenas de México a dos décadas del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio" (inédito).
- Martínez, Jorge (ed.) (1976). *La investigación social de campo en México*. México: UNAM.
- Medina, Andrés (1976). "Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal". En Martínez, Jorge (comp.). *La investigación social de campo en México* (pp. 217-257). México: UNAM.
- ____ (1995). "Presentación (atisbos, cabos sueltos y otras manías)". En Díaz, Marcelo. *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo, 1960-1961. Diario de Campo. Venustiano Carranza, Chiapas* [Serie Pensamiento Contemporáneo, 1] (pp. 7-65). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- ____ (2013). "Estudio preliminar. La trama, los hilos y los nudos de un proyecto de investigación. La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas". En Guber, Rosana. *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte* (pp. 11-34). Buenos Aires: Biblos / Culturalia.
- ____ (2015). "Antropología y geopolítica. La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas: el Proyecto Man in Nature (1956-1962)". En Medina, Andrés, y Rutsch, Mechthild (coords.). *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas* (pp. 205-274). México: INAH / UNAM.
- Molina, Andrés (1909). *Los grandes problemas nacionales*. México: Imprenta de A. Carranza e hijos.
- OIT (2014). *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales* [publicado en 1989]. Organización Internacional del Trabajo.

- Olivé, Julio César (1987). "Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos de la Secretaría de Fomento (Dirección de Antropología)". En García, Carlos, y Mejía, Mercedes (coords.). *La antropología en México. Panorama histórico* [vol. 7, Las instituciones] (pp. 57-70). México: INAH.
- _____, y Cottom, Bolfy (coords.) (2003). *INAH. Una historia* [vols. I y II]. México: INAH.
- Prieto, Diego (2014). "Presentación. A 15 años de Etnografía de las Regiones Indígenas de México". *Rutas de Campo* [3ª época], 4-5, pp. 4-5.
- Ramírez, Blanca, y López, Liliana (2016). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: IG-UNAM / UAM-X.
- Rutsch, Mechthild (2007). *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. México: INAH / IIA-UNAM.
- Secretaría de Gobernación (2015). "Ley Orgánica del INAH". *Diario Oficial de la Federación*, 17 de diciembre de 2015. Recuperado de: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/170_171215.pdf>.
- Stocking, George W. (1992). *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Val, José del, y Zolla, Carlos (comps.) (2014). *Documentos fundamentales del indigenismo*. México: UNAM.
- Valle, María de la Luz del (1988). "Carlos Basauri". En Odena, Lina, y García, Carlos (coords.). *La antropología en México. Panorama histórico* [vol. 9: Los protagonistas] (pp. 226-241). México: INAH.
- Velázquez, Pablo (1976). "El doctor Nicolás León". En Martínez, Jorge (ed.). *La investigación social de campo en México* (pp. 157-188). México: UNAM.
- Zolla, Carlos, y Zolla Márquez, Emiliano (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM.

Los antropólogos aprendices de brujos

Francisco Javier Guerrero*

¡Albricias! Estábamos en junio de 1984 y ya nos sentíamos la “mamá de los pollitos” en eso de transmitir nuestros conocimientos a las nuevas generaciones, en particular, en lo que atañía al trabajo de campo antropológico.

En esa fecha, a petición de varios alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), se nos solicitó al sociólogo Antonio Machuca y a mí dirigir un trabajo de campo para estudiar la práctica de la medicina alternativa en varias zonas del estado de Veracruz.

Es de destacar que mis propias experiencias en el trabajo de campo han sido irregulares, heterogéneas e incluso tortuosas. Cuando ingresé a la ENAH tenía un afán desmedido por practicar tal tipo de ejercicio, en parte debido a mi interés por conocer la existencia cotidiana, vicisitudes y problemas de seres por lo general considerados como “extraños” y cotidianamente sometidos a la explotación económica, la exclusión social y la opresión cultural. Naturalmente, en esa inquietud no existía un interés predominante en conocer lo que para personas versadas en la civilización occidental constituye lo “exótico” ni contábamos con ser gratificados al asimilar conocimientos acerca de lo “folclórico”, entendido este término en el sentido de la televisión comercial como algo anómalo, divertido y digno de ser; más que conocido, vislumbrado. Eso sin permitir que contamine nuestras fuentes matricias de hombres y mujeres embarcados en el navío de la auténtica civilización.

Mi interés era, por supuesto, político. Había cursado previamente la carrera de economía en la Escuela Nacional de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde comprobé con desazón que los profesionales de esta materia eran notoriamente ignorantes sobre lo que se hacía en disciplinas sociales diferentes y, por otro lado, desconocían en gran medida lo que sucedía en múltiples y diversas regiones del país, ya que por lo general sus intereses se centraban sólo en la Ciudad de México. Me pareció que el estudio de la antropología ponía remedio a esos males y consideraba que era una ciencia que podía servir para contribuir a la liberación y a la emancipación de las masas oprimidas, por lo general objeto de estudio de los antropólogos. Diversos científicos sociales, como los sociólogos, han

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (fguerrero.deas@inah.gob.mx).

analizado con más detenimiento a clases y grupos sociales con ubicaciones más altas en la pirámide social, sobre todo en las civilizaciones urbanas y las sociedades industriales.

Ingresé en la ENAH en el lejano año de 1965. Al respecto, cabe hacer algunas consideraciones. La generación de estudiantes que ingresó ese año tenía una característica especial: la mayoría eran jóvenes egresados de la educación media superior; anteriormente, a la escuela llegaban pequeños grupos, cuya mayoría ya había cursado otras carreras. Debido a mi experiencia política y a mis pretensiones de sabihondo, pensaba que mis compañeros de estudios eran bastante lerdos, analfabetos funcionales y gente con poca experiencia en la vida. Para mi sorpresa, me encontré con que se trataba de hombres y mujeres veinteañeros que se caracterizaban por contar con una notoria cultura general y con inquietudes políticas y sociales. Me parece que ello obedecía a que, en la década de 1960, el mundo parecía envuelto en una poderosa transformación que se expresaba en el avance tanto de diversos procesos revolucionarios como de varios movimientos de emancipación colonial. Contagiados de esa atmósfera, los jóvenes se rebelaban contra el autoritarismo y los despotismos provenientes de instituciones caducas y anacrónicas, empezando en muchos casos por la familia misma. En el caso particular de México, los jóvenes estábamos hartos de la omnipotencia del Estado, una dictadura sexenal mal encubierta como democracia representativa. Nuestro combate contra el autoritarismo era ya el germen de lo que ocurriría en 1968.

Sin embargo, nos tuvimos que confrontar con una contradicción. Ya en esos años, la escuela de antropología del Instituto había abandonado varios de sus principios y prácticas fundamentales, que se sustentaban en el nacionalismo revolucionario, mientras que en las aulas, los estudiantes parecíamos condenados a ser adoctrinados en los más puros senderos del anacronismo. Las viejas tradiciones de antropólogos como Julio de la Fuente, Manuel Gamio, Moisés Sáenz o Alejandro Marroquín se habían dejado de lado. Resulta sorprendente, pero la mayoría de los compañeros veía mucho más adelante que varios de sus maestros, aunque entre éstos había notables profesionales como José Luis Lorenzo o Johanna Faulhaber. La dirección del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), institución de la que dependía la ENAH, había terminado por petrificarse y tanto la enseñanza como la investigación andaban dando tumbos. Nuestro interés por asimilar el conocimiento se expresaba, además, en que esos conocimientos fueran aplicados y, por lo tanto, jugaran un papel preponderante en las prácticas de campo. A los estudiantes de la especialidad de etnología nunca se nos impartió un curso sobre metodología de trabajo de campo, mientras que a los compañeros de la subespecialidad de antropología social llevaron cursos de Metodología de las ciencias sociales demasiado generales y de escasa aplicación práctica.

Por aquel entonces, los estudiantes nos encontramos con un grupo de antropólogos críticos que, al igual que nosotros, eran antagónicos a la orientación general del Instituto. Se trataba de personas con hondos conocimientos de su disciplina y con notables experiencias de campo. Nos referimos a los entonces jóvenes Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Enrique Valencia, Mercedes Olivera y Margarita Nolasco.

Ellos nos impartieron varias de las mejores cátedras y en 1966 tuvimos la oportunidad de cursar la materia Etnología general con el doctor Ángel Palerm, un antropólogo de fama internacional que se convirtió en una especie de gurú de los jóvenes profesionales que mencionamos en líneas anteriores.

A inicios de 1967, a punto de terminar la carrera, algunos maestros solicitaron a varios grupos de alumnos una serie de ejercicios de trabajo de campo. En esa época, algunos compañeros de la generación optaron por viajar a Perú, pero nosotros decidimos ir al campo bajo la dirección del maestro Guillermo Bonfil, que estaba interesado en practicar una investigación en la región de Chalco, Amecameca, en el Estado de México. El maestro nos dio una visión de conjunto de la región, pero nos pidió que abordáramos temas de estudio según nuestras preferencias. Así, por ejemplo, yo me dediqué a estudiar la estructura económica, Andrés Fábregas el nahualismo, Teresa Rojas los cultivos agrícolas, y otros abordaron aspectos de la religión. El trabajo que realizamos resultó fructífero, pero es necesario señalar que Bonfil optaba por establecer relaciones espontáneas con los informantes, alegando que el levantamiento de encuestas y cuestionarios limitaban las posibilidades de conseguir información más completa. Sin embargo, se suscitaron algunos graves e inesperados problemas, como que el cura de Amecameca hostigara sexualmente a varias de nuestras compañeras; que un pistolero al servicio de Bernardo Quintana, magnate de la construcción, quiso secuestrar a una distinguida colega; para colmo de males, sufrimos un fuerte choque automovilístico. Por fortuna libramos todas esas dificultades.

Posteriormente, compartimos una experiencia breve con el maestro Ángel Palerm en Tepetlaotoc, Estado de México. Siguiendo los lineamientos de la escuela formada por Julian H. Steward, Palerm pedía que, al inicio de la investigación en campo, no se hablara con informantes, sino que se reconociera el ecosistema donde se iba a realizar el estudio. Con elevada indignación, Palerm se oponía drásticamente a que tomáramos una sola gota de licor, aunque nos lo ofrecieran los campesinos.

Tiempo después, durante una salida a campo en Zongolica, Veracruz, con Ricardo Pozas, el maestro insistía en que se tenía que hacer un estudio de conjunto; es decir, de la comunidad analizada y de casos particulares, como el interesante intercambio de bienes y servicios que, a través del trueque, tiene lugar en esa zona.

Desde entonces, he dirigido numerosas prácticas de campo de estudiantes de educación media superior repletas de acontecimientos singulares, pero no voy a entrar más en detalle sobre estos últimos.

Ya como miembro de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), formé parte del equipo que realizó una investigación con trabajo de campo que versaba sobre la migración mazahua en el Estado de México, y en la que participaron también Antonio Machuca, Ana Luisa Liguori y Marcela Lagarde. Previamente había realizado un trabajo de campo en la zona tojolabal de Chiapas, donde conjuntamente con los indígenas tratamos de formar unas cooperativas de producción y consumo.

En el caso que trato en este artículo, formamos un grupo de estudiantes para realizar una investigación que incluyó trabajo de campo. Decidimos establecernos en el pueblo de Catemaco, Veracruz,

y conseguimos albergue en la casa de una amiga del doctor Juan Manuel Sandoval. Como a mí me molestó que en esa vivienda se criaran pollos bajo una insoportable iluminación, me fui al único hotel que había. En las mañanas los compañeros me despertaban con unas grabaciones de los sonoros cantos del señor Juan Gabriel. Por otro lado, como estudiábamos medicina alternativa, ello nos condujo a investigar sobre brujería, ya que nuestros informantes afirmaban que muchos brujos eran a la vez sanadores. Los habitantes de Catemaco y de zonas varias de Veracruz nos aseguraban que una de las compañeras era —sin duda alguna— una “hechicera”. Como a nuestro parecer no pareciera tener un tipo especial, nunca llegamos a entender por qué se decía que ella era practicante de esas artes, pese a que preguntamos con insistencia a nuestros informantes el motivo de tal aseveración. Ellos simplemente nos respondían que era evidentemente una bruja.

Inmediatamente entrevistamos a médicos y personal sanitario, quienes, sin excepción, nos comentaron que los indígenas nahuas y totonacos de la zona creían en la brujería porque eran tontos y los brujos eran unos charlatanes. Decidimos no investigar más en Catemaco, porque a esa pequeña urbe habían arribado los mercenarios mediáticos de la televisora comercial más famosa del país, entre ellos el insoportable Raúl Velasco. Por ello, un buen número de los “hechiceros” que oficiaban gratuitamente empezaron a cobrar sus servicios a turistas, quienes se regodeaban de sus aventuras con indígenas “exóticos”.

Trasladamos nuestra investigación de campo a San Andrés Tuxtla y Santiago Tuxtla. Ahí preguntamos a un brujo si su condición la había adquirido por nacimiento o por aprendizaje. Su respuesta fue que una persona como él hace un pacto con el Príncipe de las Tinieblas (apelativo usado para nombrar a Lucifer). También aseveró que se vio obligado a convertirse en brujo porque, en una ocasión, yendo en su automóvil de Catemaco a Veracruz en pleno día, estuvo a punto de atropellar a un enano que portaba una gabardina y un sombrero ancho. Frenó intempestivamente y bajó del auto para reclamar su presencia a esa diminuta persona. Ésta se quitó el sombrero, que estaba lleno de un líquido y que al parecer no se había derramado en el cuerpo del homúnculo; a continuación, arrojó dicha sustancia a la cara del conductor, que cayó en cuenta de que había sido mojado con orines. El enano exclamó: “Yo soy Luzbel, y a partir de ahora eres un brujo”. Nuestro interlocutor declaró que a partir de ese momento obligatoriamente era un brujo, y que por ello podía “poner” enfermedades, pero también practicar sanaciones. Nos llamó la atención que, en este caso, un “hechicero” también pudiera ser curandero.

Uno de los brujos declaró que, al contrario de lo que suponíamos, Satanás era muy “cuate” de Jesucristo y que ambos jugaban dominó. También informó que Satanás iba a misa y que lo podíamos reconocer. Otros de los “hechiceros” nos hicieron varias limpiezas utilizando ensalmos y pasándonos huevos por el cuerpo. Para hacer nuestro trabajo recorríamos las poblaciones citadas y charlábamos con los vecinos, entre los que había campesinos, artesanos, amas de casa, ancianos y niños. Muchos rehuían hablar sobre brujería y los médicos insistían en que eran unos charlatanes. En toda la región observamos clínicas abandonadas que habían sido inauguradas pomposamente por los gobernantes del estado.

En general, las muchachas del grupo eran de clase media acomodada. Por eso me sorprendió en el curso de una conversación de cantina que varios compañeros, los de más humilde condición, mostraran antipatía por ellas, que yo no había percibido. Este tipo de fricciones se presentan con frecuencia en trabajo de campo y se arreglan con relativa facilidad si se ventilan en forma abierta, pero en este caso se expresaban de manera subterránea y son más difíciles de dirimir, por lo cual, quienes dirigen una práctica de ese tipo, deben estar atentos, percibirlos y buscar solución.

Metidos ya en la medicina alternativa, acudimos a un templo pentecostal en Soteapan, pues en su interior la gente subía a una especie de tribuna o púlpito para declarar cómo se había curado gracias a la ayuda divina. No recuerdo la fecha en que ingresé a la capilla, pero recuerdo que una mujer hablaba sobre cómo había recuperado la salud. Cuando ella estaba por terminar, la gente se tiró al suelo y empezó a gritar. El pastor que me introdujo al templo me dijo que había ingresado un espíritu maligno y por ello le pregunté si ése había sido yo. Me dijo que no era así y que yo era bien recibido. Poco después la gente se levantó y prosiguió la celebración del oficio.

En Santiago preguntamos a un brujo si podíamos convertirnos en colegas suyos. Nos respondió que sí, pero que era necesario que encontráramos un cementerio vacío, sin sepultureros, cuidadores, administradores ni nadie en particular. Buscamos camposantos en varias regiones de la entidad que respondieran a esas características, pero no encontramos alguno. Para nuestra sorpresa, en un lugar donde pulula la gente, en Boca del Río, nos topamos con un panteón que guardaba esas condiciones. Para lograr nuestro propósito, cada uno de los que seríamos iniciados debimos acostarnos sobre una tumba y, entonces, todos debíamos tener el mismo sueño: un hombre encapuchado con dos espadas nos proporcionaría una de ellas y tendríamos que entablar un combate con él. De acuerdo con el brujo, si lográbamos estoquearlo, desaparecería; pero si nosotros éramos los estoqueados, nos convertiríamos en brujos. Sin embargo, el rito fue un fracaso, ya que un compañero y una compañera se tendieron juntos sobre una tumba, otro empezó a escuchar su radio de transistores, y yo mismo —no sé por qué— empecé a imitar lo que suponía sería la voz de la difunta que tenía debajo de mí. Por consiguiente, todos resultamos reprobados. Terminada la práctica, varios de los estudiantes, entre ellos Juan Antonio Tascón y Silvia Alvarado, escribieron sobresalientes monografías sobre lo que se había estudiado. Pero, lamentablemente, como de costumbre, se nos comunicó que no había presupuesto para publicar los textos.

Como puede notarse, nuestras experiencias en el trabajo de campo han sido notoriamente heterogéneas y con resultados variopintos. Es necesario que en las escuelas de antropología se enseñe aspectos generales de la metodología del trabajo de campo y que, a la vez, ilustre todas las variantes que se presentan en ese ejercicio, y para ello se necesita exponer casos de este tipo de prácticas. No debe existir, por ejemplo, un antropólogo que desconozca *Los argonautas del Pacífico occidental*, obra magistral de Bronislaw Malinowski, ni los trabajos señeros de la antropología social británica en África y diversas regiones del mundo, ni la investigación llevada a cabo por Claude Lévi-Strauss en Brasil, que dio como resultado *Tristes trópicos*, libro que deja importantes enseñanzas. Es famosa la guía de George

Peter Murdock sobre este particular, y también los trabajos de Marcel Griaule. En México son notables las investigaciones tanto de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre los afrodescendientes, que quedaron registradas en su libro *Cuijla*, como las de Arturo Warman. Con base en su concepto de *intraestructura*, Ricardo Pozas elaboró una guía de campo para los estudiantes, de notoria calidad. La ameritada antropóloga Luisa Paré hizo otro tanto. En todo caso, existe en el país una tradición en la investigación de campo de la antropología, en la que sobresalen los estudios de Guillermo Bonfil, Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas y otros. Asimismo, extranjeros con reconocido talento y experiencia como Bronislaw Malinowski, George Foster, Robert Redfield, Oscar Lewis y algunos más, han hecho importantes aportaciones en este aspecto. No debe olvidarse que Barbara Dahlgren llevó a cabo significativos estudios en la Mixteca, e Isabel Kelly hizo lo propio en el norte de México.

En la actualidad, influidos por el posmodernismo, se ha llegado a plantear que los antropólogos tenemos serias dificultades para decodificar los signos y los símbolos de culturas ajenas a la civilización occidental. Octavio Paz argüía, alabando el trabajo de Carlos Castaneda, que los profesionales de esta materia tenemos que participar de las mismas vivencias de los sujetos bajo estudio para entenderlos, y que para comprender el chamanismo tendríamos que ser chamanes. Esto supone que todo antropólogo debería ser una especie de Gonzalo Guerrero, aquel ilustre aventurero español que se transformó en un indígena maya y que —se dice— murió combatiendo a sus compatriotas. A nuestro parecer, los seres humanos han creado una gran diversidad cultural en el mundo, así como, aunque todavía elementalmente, medios para entender lenguajes, signos y símbolos de los seres humanos a través de la antropología. En textos posteriores haremos una crítica de las posiciones posmodernistas y, en especial, de sus concepciones en el trabajo de campo.

Algunas notas sobre el trabajo de campo

Esta fase de la investigación implica observar con precisión (como un Sherlock Holmes), dialogar con lo observado y preguntar: ¿por qué existes?, ¿qué significas en el seno de esta sociedad o comunidad?, ¿cuál es tu función?, ¿te contradices con otros elementos del ámbito social en que te encuentras?, ¿estás plenamente vigente o en decadencia?, ¿cómo te perciben los que se encuentran cotidianamente a tu alrededor?, ¿cómo te percibo yo?

Aquí debemos remarcar un aspecto decisivo del trabajo de campo. Los antropólogos no pueden prescindir de un amplio conocimiento teórico en su materia, no pueden limitarse a seguir la máxima de Malinowski, que afirmaba que “una descripción es una explicación”, o a recordar a Margaret Mead cuando planteaba que los antropólogos nos dedicamos a demostrar con datos empíricos lo que postulan los teóricos de otras disciplinas. Cierta caballero ruso, llamado Vladimir Ilich Ulianov (Lenin), hizo muchas aseveraciones, y aunque en algunas se equivocó, dijo con razón que la teoría es la guía de la práctica.

Conocí a un famoso colega que había realizado múltiples prácticas de campo en un estado del sur de México. Él me mostró gran cantidad de datos sobre costumbres, hábitos, objetos, instru-

mentos y artefactos de fiesta, fragmentos de cosmovisiones y elementos diversos de las comunidades que estudiaba, pero jamás mostró que había entendido cuál era la raíz estructural de los fenómenos que analizaba.

Por supuesto, siempre existe el peligro de caer en el teoricismo, esa tendencia que trata de encajar datos en un esquema teórico preconcebido. Recuerdo muy bien que, después del movimiento estudiantil de 1968, el marxismo se puso de moda en la ENAH y varios profesores y estudiantes realizaban investigaciones bajo un supuesto marco teórico marxista, pero el trabajo de campo se llevaba a cabo a través de enfoques diferentes, pero mal estructurados por lo general. El teoricismo ha sido una de las peores plagas de las ciencias sociales, tan malo como el empirismo descerebrado.

Una pretensión adicional consistía en elaborar investigaciones “supremas”, totalizantes. Recuerdo a un individuo de origen hispano, hoy exmarxista, que se aprestó a investigar el desarrollo del capitalismo en México, creyéndose así el Lenin español. Ese tipo de estudios requiere, en la actualidad, un trabajo colectivo e interdisciplinario (además, independientemente de la opinión que se tenga sobre el señor Lenin, al revisar su obra es claro que era un genio o casi lo era). Naturalmente, el aprendizaje fracasó y, por ahora, más que anarquista es anárquico.

Para realizar un trabajo de campo se necesita delimitar y caracterizar un objeto de estudio, una materia de análisis, tratar de explicar un proceso específico. En una ocasión, una colega y yo decidimos estudiar un asunto relacionado con el fenómeno migratorio en Matamoros, Tamaulipas, México. Mientras nos dirigíamos en avión a esa ciudad, la colega me preguntó dónde se ubicaba Matamoros. Por supuesto, tal interrogatorio era absurdo desde el punto de vista académico. ¿Cómo es posible hacer un trabajo de campo si se desconoce la ubicación del lugar donde se va a realizar? Ciertamente, en un principio podemos carecer de ideas sobre los sitios de trabajo, pero, cuando menos, debemos saber su ubicación y algunos otros elementos antes de llegar.

Ricardo Pozas alegaba que a un trabajo de campo había que ir con “la mente en blanco”, sentencia que podría parecer una aberración ya que jamás se emprende una tarea en ese estado mental. De hecho, lo que Pozas Arciniega quería decir era que se debería trabajar sin prejuicios y sin ideas preconcebidas sobre la situación de análisis. El maestro insistía en que, antes de abordar una problemática específica en una comunidad, era necesario hacer un estudio exploratorio: el carácter de su producción económica, su sistema político, su estructura social, la organización familiar, el papel de la religión, así como las relaciones con los pueblos vecinos y con las autoridades gubernamentales, entre otras. Sin duda, la propuesta de Pozas tiene un límite, ya que no se trata de realizar un estudio de la globalización planetaria para entender lo que pasa en una comunidad. Encontramos investigadores que para estudiar un “problema complejo”, por ejemplo, la vida cotidiana de los niños en Tequisquiapan, Querétaro, se remontan al Imperio romano.

Para escoger la materia de estudio se debe situar ésta en un tiempo y lugar determinados. Tomemos un caso: en septiembre de 2017, dos sismos causaron destrucción de edificios, viviendas, escuelas y centros de trabajo, y lo más grave, numerosas personas perdieron la vida. Ante tal suceso nos

debe interesar una investigación que establezca tiempo y lugar, para no caer en supremacismos. Por ello decidimos averiguar cómo se llevaría a cabo la reconstrucción de los edificios dañados, cómo se brindaría atención y apoyo a los damnificados de la entonces delegación Tláhuac, entre noviembre de 2017 y enero de 2019.

Una vez escogido el objeto de estudio, debe explicarse su pertinencia, su importancia para el análisis antropológico y su proyección social. A continuación, debemos definir las herramientas conceptuales con las que se abordará el estudio, lo que comúnmente se llama marco teórico. Se trata de un armazón conceptual que responde a nuestra formación como antropólogos y puede basarse en elementos y argumentaciones nacidos de diversos enfoques teóricos, en no pocos casos privilegiando uno, como el funcionalismo, el relativismo cultural o el marxismo, entre otros. También cuentan significativamente nuestras experiencias previas en trabajos de campo.

Basándonos en el estudio exploratorio, en el marco teórico establecemos lo que algunos analistas consideran hipótesis avanzadas de la explicación del problema, pero, por lo general, escogemos una como la principal. Ahora, sobre el caso particular que tratamos, pueden surgir hipótesis como las que anunciamos a continuación:

- 1) Los sismos son desastres naturales que causan daños y perjuicios inevitables por la magnitud que pueden alcanzar. El gobierno, las organizaciones sociales y los ciudadanos tratarán de reconstruir lo dañado en la medida de lo posible, tomando en cuenta la fragilidad de nuestras condiciones humanas ante tales acontecimientos.
- 2) Los sismos son fenómenos que pueden ser causados artificialmente, debido a experimentos bélicos realizados por las grandes potencias.
- 3) Se ha demostrado plenamente que muchos huracanes, maremotos, lluvias intensas y erosiones de muchos tipos son causados por el cambio climático. Posiblemente los sismos de septiembre responden a esa causalidad.
- 4) Los sismos de septiembre responden a un castigo divino. (Esta hipótesis puede parecer absurda, pero en 1985 personeros de la Iglesia católica la sostuvieron; uno de ellos, Genaro Alamilla, director de Comunicación Social de la Iglesia católica. Esa hipótesis la hemos escuchado también de personalidades no pertenecientes al campo académico y no deja de tener importancia en varios sectores.)
- 5) Los desastres naturales son devastadores y perjudiciales cuando se topan con estructuras sociales frágiles y degradadas, totalmente inapropiadas para resistirlos.

Una vez finalizada la investigación, nuestras hipótesis pueden ser comprobadas o rechazadas; en este último caso, se formulan nuevas hipótesis que estén acordes con nuestros descubrimientos.

Para emprender un trabajo de campo es necesario contar con una metodología, la cual es señalada por el marco teórico, ya que se trata de caracterizar la ruta epistemológica del estudio.

En la actualidad, el trabajo de campo se vale de técnicas muy valiosas para llevarlo a cabo. Todavía a finales del siglo xx, los antropólogos nos valíamos de fichas y diarios de campo, entrevistas grabadas o no, observaciones (entre ellas las de carácter participante), mapas, dibujos y clasificación de objetos. Hoy se siguen usando las técnicas descritas, además de las de carácter cinematográfico (que ya existían), a las que se suman el levantamiento de imágenes mediante video, teléfonos móviles, internet y otras técnicas y herramientas tecnológicas. En todo caso, la simple utilización de las técnicas, por muy avanzadas que sean, no resuelven por sí mismas lo esencial: la capacidad teórica y la habilidad práctica de quien hace investigación antropológica para arribar a explicaciones científicas. Por ahora, en muchos lugares y, particularmente en México, la antropología se ha estancado en un descripcionismo mal elaborado, que podría realizar cualquier viajero o turista con capacidad de observación, sin necesidad de título profesional alguno.

Somos optimistas en el sentido de que en pocos años se generarán nuevos contingentes de antropólogos mucho más capacitados para desarrollar una antropología científica avanzada.

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 inimpuntable. 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.

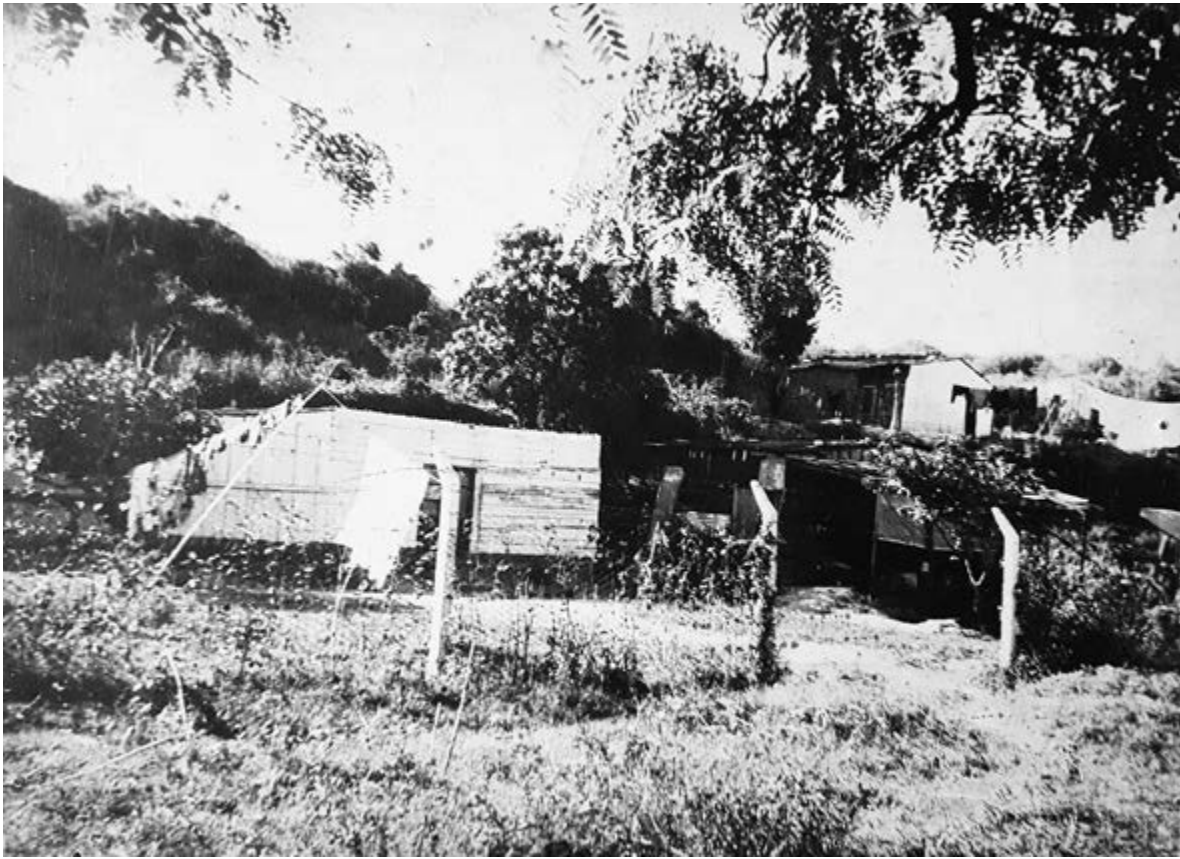
La relación de los guardias de la cárcel con mis padres era compleja. El recinto penitenciario estaba a una cuadra de la farmacia que ellos tenían. Muchos de los custodios eran de la provincia de Corrientes y hablaban guaraní, igual que mi padre, llegando a entablar algunos comentarios. Para colmo, varios 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 IIV; 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.

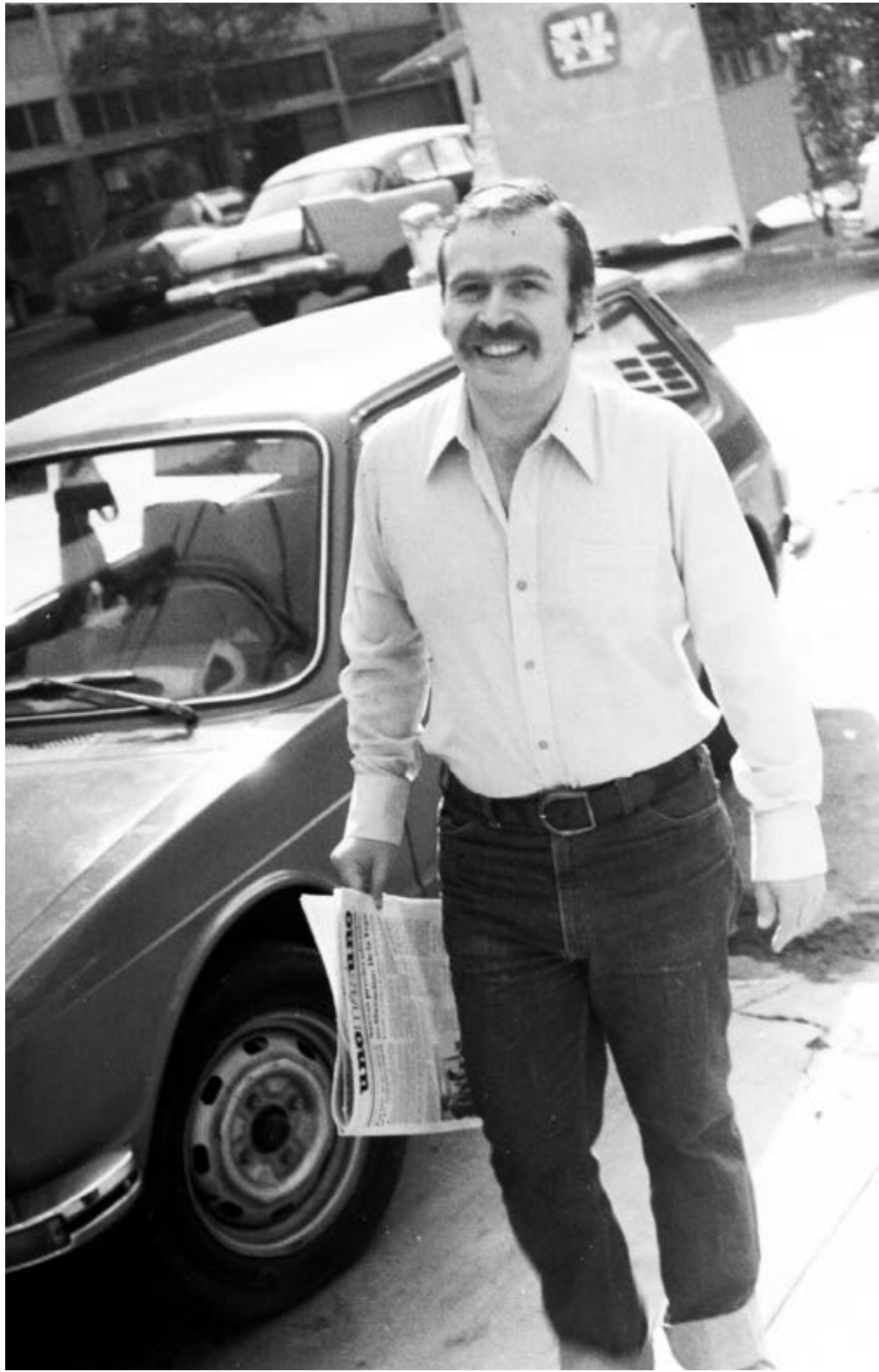
Los métodos cuantitativos en antropología de las religiones

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 (Ceseneq)*. 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.

Mi experiencia en el trabajo de campo. Una retrospectiva biográfica

Milton Gabriel Hernández García*

En el presente escrito realizo una retrospectiva biográfica de lo que ha sido mi experiencia en el trabajo de campo como etnólogo. A partir de un ejercicio de recuperación de la memoria, pretendo mostrar una trayectoria profesional caracterizada por diferentes momentos y dimensiones no estrictamente académicas, en las que la práctica de la antropología puede desarrollarse.

Considero que el trabajo de campo sigue siendo uno de los componentes sustanciales de las ciencias antropológicas y sin duda alguna deberá seguir siendo uno de los pilares de la formación y la investigación científica. Como se ejemplificará en estas líneas, dado que no todo el trabajo de campo que realiza un antropólogo está necesariamente orientado hacia fines académicos, es necesario advertir que existen formas distintas de ejercer la profesión antropológica que deben ser reconocidas como parte del perfil de la disciplina e incorporadas en el plan de estudios, para que de esta manera se ofrezcan más opciones profesionales en el proceso de formación de las futuras generaciones de colegas.

Recuperando la memoria de una trayectoria personal

Al remontarme algunos años atrás, tengo que reconocer que mis primeras experiencias en el trabajo de campo no tenían propiamente un enfoque etnográfico, ya que se sitúan en la época en la que estudié filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFYL-UNAM), entre 1996 y 1999. En aquellos años visitaba comunidades zapatistas de los Altos y Selva de Chiapas como parte de las acciones de solidaridad que emprendían diversas organizaciones de la sociedad civil con las comunidades en resistencia. Fue en el contexto de este primer acercamiento a las comunidades indígenas zapatistas que empecé a germinar la idea de iniciar una segunda licenciatura, seguramente la de antropología, pues me interesaba profundizar en la comprensión de la historia y las formas de vida de los pueblos

* Centro INAH Tlaxcala (milton_hernandez@inah.com.mx).



Isla Tiburón y canal del Infiernillo, Bahía de Kino, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2015).

originarios. Así fue que en 1999 me acerqué a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) e ingresé a la licenciatura en antropología social. Circunstancias personales me obligaron a darme de baja al mes de haber iniciado los cursos, pero el ánimo no decayó en mí y al siguiente año decidí regresar. Volví a examinarme y al momento de elegir una de las siete licenciaturas, dejé de lado la de antropología social y opté por la de etnología. Los dos primeros años de la carrera combinaba los estudios con las clases que impartía como profesor de filosofía en el bachillerato: Lógica, Textos políticos y Textos filosóficos.

Cuando iniciaba el cuarto semestre, en una de las paredes de la escuela pegaron una convocatoria para un empleo temporal: hacer trabajo de campo en alguna zona rural del país. Se ofrecía la contratación de estudiantes y pasantes de las carreras de antropología social, etnología y etnohistoria. Era un proyecto del Instituto Nacional de Ecología (INE) y de la Universidad Iberoamericana (UIA), lo que implicaba levantar encuestas sobre el manejo forestal en núcleos agrarios en diversas entidades federativas. Llamé y obtuve una cita. Después de una breve entrevista me contrataron para trabajar en la Huasteca de Hidalgo, Puebla y San Luis Potosí. Un grupo de antropólogos de la Ibero nos capacitó para aplicar cuestionarios a las autoridades agrarias. Debido a que la salida sería en la siguiente semana y el trabajo en campo duraría un mes, tuve que pedir permiso en la escuela y conseguir alguien que me sustituyera en mis clases.



Cartografía participativa en El Desemboque de los Seris, Pitiquito, Sonora. **Fotografía** © Sofía Medellín Urquiaga (2013).

Durante cuatro semanas viajé por la Huasteca con un grupo interdisciplinario. Nos instalábamos en algún lugar cercano a las oficinas regionales de la Procuraduría Agraria, donde consultábamos archivos de las comunidades que después recorreríamos. Los visitantes agrarios nos llevaban en sus vehículos a las comunidades, nos presentaban e intercedían por nosotros ante las autoridades locales para que accedieran a otorgarnos las entrevistas. El cuestionario que aplicábamos era muy extenso, cerca de ciento cincuenta preguntas, por lo que terminábamos por aburrir a los integrantes de los comisariados. Por lo regular recibíamos invitaciones para recorrer ejidos y comunidades agrarias, y conocer milpas, cafetales, montes y potreros. No recuerdo el número exacto de núcleos agrarios que visité, pero fueron cerca de veinte, saliendo muy impresionado de cada uno de ellos por las condiciones de pobreza. La queja era constante: bajos precios para sus productos agrícolas, familias fragmentadas por la migración, falta de acceso a los servicios básicos y un largo etc. Esas condiciones eran más graves en algunas comunidades que en otras, como en Tanzozob, ubicada en el municipio *teenek* de Aquismón, en San Luis Potosí, la que abandoné sumamente incómodo, indignado por haber escuchado historias sobre injusticia, desigualdad y discriminación, por lo que decidí que tendría que regresar a colaborar en algo. No tenía muy claro en qué, pero sabía que tenía que hacerlo.



Dinámica de integración, Punta Chueca, Hermosillo, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2014).

Al regresar al entonces Distrito Federal y a la cotidianidad de la ENAH, compartí con el colectivo estudiantil al que pertenecía “mi primera experiencia en campo como antropólogo”. Mis compañeros se vieron interesados en organizar alguna actividad de apoyo a Tanzozob. Debido a que Tanzozob no contaba con servicios médicos y a que el Centro de Salud del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) no tenía ni una aspirina, decidimos que nuestro apoyo consistiría en hacer un acopio de medicamentos. Previa autorización del director de la escuela, organizamos una fiesta masiva con el nombre “Salud por la Huasteca”. El éxito fue absoluto. Amigos y amigas se sumaron a la logística y participaron varios grupos musicales, entre ellos, la banda Cabezas de Cera. Con los recursos obtenidos compramos medicinas y equipo médico básico. Un grupo de amigos egresados de la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia (ENEO) de la UNAM, nos acompañaron a Tanzozob en el siguiente periodo vacacional. Llegamos a la comunidad con las cajas de medicamentos, nos instalamos en el salón ejidal y durante dos semanas estuvimos trabajando en la Casa de Salud. Nuestros compañeros de la ENEO estuvieron capacitando a los promotores y promotoras de salud en el uso del estetoscopio, el baumanómetro y el termómetro, así como en los primeros auxilios. Esa experiencia, altamente aleccionadora, nos permitió advertir los límites y contradicciones que implica este tipo de proyectos que,



Taller de Historia Oral con viejos pescadores, Bahía del Tóbari, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2004).

por más bien intencionados que puedan ser, no parten de un conocimiento profundo de la cultura y las formas de vida de las comunidades que recibirían dicha acción solidaria. De cualquier manera, el aprendizaje fue de gran significación para nuestra formación antropológica, quedando la comunidad muy agradecida con nosotros, sobre todo porque, aunque resultaba evidente lo limitado de nuestra intervención, los pobladores reconocían que, ante la ausencia del gobierno para atender sus necesidades más básicas de salud, era mejor algo que nada.

Durante dos años más estuve visitando Tantzob y la vecina Tamapatz, donde una amiga estudiante de la ENAH había planeado hacer su tesis sobre temas agrarios. En aquellos años empecé a trabajar en el área de Participación Ciudadana del Gobierno del Distrito Federal (GDF), en la entonces delegación Tlalpan. Yo me encargaba de la operatividad de los programas sociales dirigidos a los adultos mayores, madres solteras, personas con discapacidad, abasto comunitario, cultura y espacios públicos en el pueblo de San Miguel Ajusco. De esa manera pude conocer un poco sobre la vida de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Simultáneamente, un amigo me invitó a participar en un proyecto del Grupo de Estudios Ambientales, A. C. dentro del Programa de Gestión Participativa Hacia la Sustentabilidad (PGPHS), coordinado por un exprofesor de la ENAH. El proyecto consistía en dirigirme, junto con cuatro personas más, a la comunidad de Coapinola, en el municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero. Se trataba de realizar un diagnóstico participativo orientado a explorar la posibi-

lidad de instrumentar un programa de manejo forestal comunitario. Pese a que la estancia duró unos cuatro días, fue difícil obtener información relevante para el proyecto, ya que se trataba de una zona que había vivido una fuerte historia de violencia poco tiempo antes. Durante la estancia nos enteramos de que la comunidad no sentía confianza hacia los visitantes, debido a que en ese municipio había ocurrido en 1998 la famosa masacre de El Charco, en la que fueron asesinados 11 indígenas y un estudiante de la Universidad.

Como a partir de ese proyecto recibí la invitación para incorporarme de manera más formal al Grupo de Estudios Ambientales, decidí dejar mi trabajo en el CDF. En aquellos años quería integrarme al equipo de una de las organizaciones ambientalistas más antiguas de México, caracterizada por su prestigio en el ámbito de las organizaciones de la sociedad civil. Por las mañanas iba a la oficina y por las tardes asistía a mis clases en la ENAH. Constantemente salía al sur de Veracruz, donde por el programa en que trabajaba realizaba diagnósticos socioambientales participativos en comunidades indígenas y mestizas en la poligonal de la Reserva de la Biosfera Los Tuxtlas. También había empezado a colaborar como voluntario en el Centro de Estudios y Acción Social, A. C., que estaba implementando varios proyectos en comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla. De pronto, mi horario estaba ocupado casi en su totalidad entre mis clases de Etnología y los constantes viajes a los Tuxtlas o al Totonacapan. No recuerdo cómo fue que me dio tiempo para participar simultáneamente en un proyecto que dirigía la doctora Elena Lazos, del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la UNAM, que consistía en identificar la percepción social de los campesinos en torno a la posible introducción de maíz transgénico en el campo mexicano. Gracias ese proyecto pude conocer el Istmo de Tehuantepec y la imponente selva Los Chimalapas. Además de que aprendí sobre maíces nativos y prácticas agrícolas, proyecto que me ayudó a precisar mi tema de investigación para la tesis de licenciatura, dirigida por la doctora Lazos.

La experiencia en la Sierra Norte de Puebla marcó significativamente mi formación. Estando en esa región conocí a integrantes de la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (Unitona), organización de base promovida por teólogos de la liberación. Me interesó tanto ese movimiento indígena, que decidí que mi tesis de licenciatura abordara la historia de la organización, con la que gané el Premio a la Mejor Investigación sobre el Campo Mexicano que otorga la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER).

Cuando comuniqué a los dirigentes de Unitona sobre mi proyecto de investigación, me indicaron que, para que procediera, debía presentarlo ante la Asamblea de Representantes. Para ello me citaron en Ixtepec, municipio totonaco donde expuse mi iniciativa a la Asamblea, que decidió autorizarla, pero con el compromiso recíproco de entregar a la organización los resultados de la investigación y apoyar en lo que requiriese. Fue así que los viajes a la sierra se fueron haciendo cada vez más frecuentes y prolongados. Participé en asambleas, foros, marchas y las actividades que organizaba Unitona en distintos municipios nahuas y totonacos. Gracias a la experiencia adquirida no me fue difícil realizar trabajo de campo etnográfico. Digo esto porque mi generación de la ENAH tuvo la fortuna de recibir una sólida formación teórica, la correspondiente a metodología etnográfica, pero, la referida a las técnicas de trabajo de campo, fue prácticamente nula. Se redujo a una salida grupal de cua-



Comiendo *wakabaqui*, Bahía del Tóbari, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2004).

tro días a Oaxaca en cuarto semestre, la cual terminó pareciendo más un tour colectivo por tiendas de artesanías y lugares turísticos, concluyendo con un ritual neochamánico, coordinado por el profesor, junto a una de las cascadas petrificadas de Hierve el Agua. Después de esa experiencia, no tuvimos una “práctica de campo” más a lo largo de la carrera.

Aun sin haber concluido el proyecto en los Tuxtlas, el Grupo de Estudios Ambientales me pidió que iniciara un nuevo proceso en la costa de Sonora, que consistía en realizar un diagnóstico socioambiental participativo en Bahía de Tóbari y en la zona rural de la franja costera de Guaymas-Hermosillo. Gracias a esta experiencia se abrió ante mí el fascinante mundo de la pesca ribereña. El proyecto de dos años, me permitió conocer diversos aspectos y dimensiones de la vida cotidiana de los pescadores, así como de sus problemáticas más sentidas. Pronto surgieron otros proyectos en Bahía de Kino y en las comunidades *comca’ac* de Punta Chueca y Desemboque. Mientras más conocía Sonora, más me convencía de que quería quedarme a vivir en aquel territorio tan novedoso para mí. Sin embargo, dado que el financiamiento para el Grupo de Estudios Ambientales no duró mucho, esta asociación civil no podía dar seguimiento a los proyectos e iniciativas que se habían identificado en los diagnósticos participativos.



La familia Moroyoqui preparando tamales, Bahía del Tóbari, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2004).

Por fortuna, en esos momentos recibí la oferta de integrarme al equipo técnico del Área de Protección de Flora y Fauna Islas del Golfo de California, zona decretada así por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp). La sede de esta área natural protegida en Sonora se encuentra en Guaymas, pero yo no pasaba mucho tiempo ahí, pues realizaba 95% de mi trabajo en campo. Por eso, sólo tenía que reportarme en la oficina cada 15 días o cada mes. Mi base era la comunidad yoreme de Paredón Colorado, en Bahía del Tóbari, pero constantemente viajaba a localidades costeras de Guaymas y Hermosillo, como La Manga, El Choyudo, Tastiota, El Esterito, El Colorado, Ensenada Chica, Bahía de Kino, Punta Chueca y El Desemboque, que pertenece a la municipalidad de Pitiquito. Mi trabajo consistía en dar seguimiento y asesoría técnica a los proyectos de desarrollo comunitario sustentable que impulsaba la Conanp en esas localidades.

El trabajo cotidiano implicaba un diálogo interdisciplinario constante, sobre todo con biólogos, ecólogos y oceanólogos. Mi responsabilidad era identificar la dimensión social y cultural de las acciones que emprendía la Conanp en estas comunidades, orientadas principalmente al monitoreo y conservación de la vida silvestre, en especial la flora y la fauna marina, costera e insular de la zona de influencia de las islas del Golfo de California. Cotidianamente organizaba actividades de planeación y organización comunitaria a través de asambleas, talleres y grupos focales, entre otras formas organizativas y dinámicas grupales. Aprendí mucho sobre los ecosistemas marinos e insulares del golfo, sobre la pesca ribereña y, particularmente, de los conocimientos de los pescadores sobre su entorno. Pero también de las difíciles condiciones de vida que ellos enfrentan, debido a la pobreza y al deterioro ecológico de los recursos naturales de los que depende su subsistencia.

Después de cuatro años de intensa labor en la costa de Sonora, regresé a la Ciudad de México para incorporarme al Equipo Hidalgo del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, coordinado por la doctora Lourdes Báez Cubero. La región de trabajo que me asignó la coordinadora del equipo fue el Valle del Mezquital, específicamente el municipio de Tecozautla, colindante con el semidesierto queretano y sobre el que se había escrito muy poco. Al poco tiempo empecé

a trabajar también en la comunidad otomí de San Ildefonso, en el municipio de Tepeji del Río. Durante cuatro años hice registro etnográfico de carnavales y entrevisté a especialistas rituales de varias comunidades. Destaco la importante experiencia que viví en San Ildefonso, localidad donde realicé un peritaje antropológico solicitado por las autoridades locales, con el objetivo de identificar si ese núcleo poblacional se trataba o no de una comunidad indígena, pues el gobierno del estado y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Cdi) no la consideraban así. Por ello, se estaba desarrollando un proceso jurídico por el cual la comunidad buscaba que las autoridades la reconocieran como un pueblo otomí.

Los integrantes del Equipo Hidalgo hicimos la evaluación a partir de un trabajo interdisciplinario que incluyó materias como historia, lingüística y etnografía. Al encontrar elementos históricos, antropológicos y lingüísticos que fundamentaban nuestro dicho, en el peritaje sostuvimos que San Ildefonso era una comunidad *hñāhñu*, lo cual ayudó a que obtuviera el reconocimiento que buscaba por parte del gobierno estatal, que terminó por incluir a la comunidad en el listado de pueblos y comunidades indígenas que se desprende de la Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo. Esta experiencia fue altamente gratificante, pues quienes participamos en el peritaje, comprobamos que la investigación antropológica podía tener tanto un impacto social positivo en las comunidades, como realizar aportes académicos.

Cuando decidí estudiar una maestría, consideré que debía abrirme a otros campos del conocimiento sin renunciar a la antropología. Con esta lógica me postulé para ingresar al Posgrado en Desarrollo Rural que se imparte en la Universidad Autónoma Metropolitana campus Xochimilco (UAM-X), proceso formativo que significó, una vez más, enfrentarme al reto de construir conocimiento desde una perspectiva interdisciplinaria, con un objetivo claramente orientado: incidir en la transformación social. Aunque mi trabajo etnográfico estaba centrado en Hidalgo, no quise renunciar a dar un tratamiento académico a toda la experiencia que viví en Sonora con las comunidades pesqueras. Por ello, mi investigación de especialidad, de maestría y de doctorado giró en torno a los pescadores ribereños frente a la crisis ambiental de los ecosistemas marinos y costeros. Cabe señalar que las investigaciones de posgrado que he realizado en Sonora están enmarcadas en mi participación en el Equipo Noroeste del, ahora, Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, coordinado por la doctora Claudia Harris, profesora-investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS). En este equipo he participado en dos líneas de investigación: Pueblos indígenas y procesos socioambientales; y Pueblos indígenas de México: diversidad cultural, discriminación y desigualdad social.

En el ámbito de la docencia he vivido experiencias significativas en el trabajo de campo. Al impartir cursos orientados al fortalecimiento de las habilidades y los conocimientos metodológicos de los estudiantes, he tenido la fortuna de coordinar prácticas de campo en Chiapas; en Cuetzalan y Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla; en el Valle del Mezquital y en Sonora. Como resultado de lo anterior, aprendí que los retos se multiplican cuando se coordina a un grupo de estudiantes en campo: velar por su seguridad, asignar tareas, supervisar actividades, revisar diarios y notas de campo, entre otras. Sin



Casa Grande del Maíz de la Vida, Xochitlán de Vicente Suárez, Sierra Norte de Puebla. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2003).

embargo, recuerdo siempre una angustiada experiencia. Durante una práctica de campo en Ocosingo, Chiapas, pedí a los estudiantes que iban conmigo que bajo ninguna circunstancia comieran carne en la calle, pues no podía asegurarles que estuviera en buenas condiciones. Sin embargo, uno no siguió la instrucción y comió unos tacos de suadero sin que yo me enterara. Por la noche, mientras nos encontrábamos en la comunidad de Amatitlán, la estudiante presentó vómito y fiebre, y se quejaba de fuertes dolores de estómago. Al enterarnos sobre lo que había comido, personas de la comunidad que nos albergaban me sugirieron que la llevara inmediatamente al Hospital Regional, pues su salud podría agravarse si no recibía atención médica oportuna. Junto con dos compañeros la llevamos a la ciudad y la internaron de inmediato. Pasamos toda la noche en la Sala de Espera, sin que los médicos dieran noticias sobre la condición de la paciente. Aunque imaginaba que no podría ser algo muy grave, los peores pensamientos no dejaban de rondar mi cabeza. Finalmente, la estudiante fue dada de alta y la práctica terminó de la mejor manera en la Zona Arqueológica de Palenque.

A partir de que me incorporé como investigador al Centro INAH Tlaxcala, empecé a realizar trabajo de campo en una región totalmente nueva para mí. Descubrí, entonces, que la labor como antropólogo en un centro regional del INAH tiene una serie de implicaciones que no se dimensionan



Pescador ribereño, El Choyudo, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2004).

cuando se hace antropología en un centro de trabajo donde se privilegia la docencia. La interacción con las comunidades es mucho mayor en un centro regional. Actualmente desarrollo tres proyectos de investigación: el primero versa sobre los museos comunitarios en Tlaxcala y sus aportaciones a la conservación y difusión del patrimonio cultural, proyecto en el que he tenido la fortuna de participar como asesor del Museo Comunitario de Ixtenco, la última comunidad otomí del estado; el segundo tiene que ver con la importancia de la milpa y el maíz nativo como patrimonio cultural, y el tercero es un proyecto que me ha develado una realidad particularmente dolorosa: el impacto de la contaminación de un río en la salud comunitaria. Mi trabajo ha consistido en entrevistar a personas de edad avanzada que conocieron el río Atoyac limpio y cristalino, lo cual me ha brindado elementos para reconstruir la historia ambiental de esta región del estado.

A 22 años de haber tenido mi primera experiencia en campo, he ido descubriendo que el quehacer etnográfico ofrece una gama infinita de aproximaciones a los *mundos de vida* de las comunidades con las que trabajamos como antropólogos sociales o etnólogos. Las trayectorias de aprendizaje que seguimos regularmente no son rutas trazadas, sino caminos emergentes que se construyen en la cotidianidad que vive el etnógrafo y sus interlocutores, sobre la cual resulta útil reflexionar desde una perspectiva crítica. Sirvan, pues, las siguientes páginas para exponer algunas ideas que me surgieron a partir de lo expuesto en líneas anteriores.



Pescadores ribereños frente a la Isla Alcatraz, Bahía de Kino, Sonora. **Fotografía** © Milton Gabriel Hernández García (2004).

Reflexiones finales

Recuerdo que, desde que cursé el propedéutico en la ENAH para ingresar a la licenciatura, el profesor de Introducción a la antropología social dijo claramente que el antropólogo puede construir el conocimiento etnográfico desde cualquier paradigma teórico, a condición de que éste tenga un carácter objetivo, lo cual implicaría que el antropólogo debía mantenerse obligadamente al margen de los procesos comunitarios y participar sólo como un observador que registra meticulosamente todo lo que ocurre ante sus cinco sentidos.

Durante toda la carrera escuché esa idea en forma reiterada en los distintos cursos que tomé. Sin embargo, al confrontar lo dicho por mis profesores con mi experiencia laboral en los diferentes cargos que tuve como estudiante, pasante o profesional de la antropología, una constante era que mis superiores inmediatos me solicitaban un “plan de intervención”. Cuando comentaba con mis profesores mi experiencia laboral, era común que me dijeran que mi trabajo remunerado no era el ejercicio profesional de la antropología. Cito casi textualmente a un profesor de estructuralismo: “Mira, te voy a poner un ejemplo. Una cosa es ser antropólogo y otra es hacer antropología. Un funcionario del INI que haya estudiado antropología en la ENAH, será antropólogo de formación, pero no hace, no produce antropología”.

Esta posición me provocaba confusión. La exigencia de “intervención” me llevaba a suponer que lo que estaba haciendo era desviar mi camino profesional, pero finalmente la necesidad económica me orillaba a hacer caso omiso de los comentarios de mis docentes.

Pienso que la supuesta contradicción entre intervención y no intervención tiene que ver directamente con el pasado colonial de la antropología, que en nuestro país se materializó en el indigenismo. Como sabemos, la antropología social ha estado ligada en diversos momentos de su historia a la instrumentación de políticas estatales dirigidas a diferentes tipos de población, en algunos casos políticas verticales, coloniales y unidireccionales. De manera planificada, este tipo de antropología tuvo su mayor concreción como política de Estado mediante las acciones del INI. Sin embargo, desde hace varias décadas la antropología aplicada se ha diversificado de tal manera, que ya resulta imposible reducir su ejecución al contexto del indigenismo.

La antropología crítica de las políticas indigenistas cuestionó la aculturación, la castellanización y la integración asimétrica de los pueblos originarios a través de la intervención de instituciones indigenistas. A partir de este señalamiento, la intervención dejó de ser vista como algo deseable en el ejercicio profesional de la antropología y se le asoció con el perfil colonizante de la antropología aplicada. Ya como profesor, he podido reconocer que la disyuntiva entre la intervención y la no intervención sigue siendo un fuerte cuestionamiento entre los estudiantes, pues refiere directamente al ejercicio profesional de la disciplina.

En mi experiencia, esta disyuntiva suele dirimirse más allá de las aulas, pues cuando los egresados hemos tenido que realizar algún tipo de intervención, por necesidad laboral, en lo general la llevamos a cabo pero con la desventaja de no haber sido formados para ello. Esto se debe a que el plan de estudios de nuestra carrera se centra en la formación de investigadores y no en la preparación de profesionales de la antropología especializados en la detección, planeación e implementación de proyectos de desarrollo comunitario o en el impulso de procesos de defensoría de los derechos humanos, por mencionar dos posibilidades, ya sea en instituciones gubernamentales o de la sociedad civil.

El debate en torno a la pertinencia de hacer antropología para resolver problemas sociales tiene una larga data, controversia que siempre lo acompaña el viejo dilema expresado en la siguiente frase: “¿intervenir o no intervenir?”. En México, la disyuntiva se ha estructurado en torno a lo que considero una falsa dicotomía: antropología académica *versus* antropología aplicada. Aun cuando pareciera que el cauce de este debate es irresoluble, como lo he expuesto en mi caso personal, la realidad laboral de un buen número de antropólogos y antropólogas les exige intervenir desde el ámbito de la acción institucional. Por otro lado, considero un eufemismo que quien pretende hacer trabajo de campo desde un punto de vista estrictamente académico, con la consigna de no intervenir para evitar “contaminar” la realidad social, no reconozca que, en sí misma, su presencia en la comunidad es una forma de intervención que produce percepciones y expectativas en los actores comunitarios.

En otro orden de ideas, aunque es casi un lugar común decirlo, considero que hacer etnografía es una búsqueda constante que nos lleva a partir del *punto de vista de los actores* como horizonte in-

terpretativo de una realidad sociocultural compleja que desborda sin duda las perspectivas unidimensionales. Al respecto, señala el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo: “[...] la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace *desde la perspectiva de la misma gente*. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas)” (Restrepo, 2016: 16).

Esto supone realizar un trabajo sobre el terreno en al menos dos dimensiones: compartir la vida cotidiana de los actores locales en su contexto, privilegiando la observación directa y el registro constante de un cúmulo diverso de prácticas, así como la posibilidad de tener circunstancias específicas de interlocución bajo distintos dispositivos metodológicos, como la entrevista en profundidad, las historias de vida, la participación en talleres o grupos focales, o fuera de formato, las conversaciones casuales. En todas estas circunstancias, los actores locales emergen no como informantes, sino como interlocutores que llegan a compartir determinados aspectos de sus mundos de vida. En mi quehacer profesional he abandonado intencionalmente la noción de informante, tan común en la antropología, tratando de tomar distancia de la herencia neocolonial que todavía subsiste en cierto tipo de investigaciones etnográficas. Sin dejar de asumir que durante el proceso de investigación somos parte, junto con nuestros interlocutores, de una relación de poder asimétrica, aspiro a que la investigación etnográfica trate de renunciar a la violencia epistémica y discursiva que ejercemos sobre los otros que nos comparten su forma de vida. Concibo a la etnografía como una ruta metodológica, como un conjunto de técnicas y como un ejercicio profesional no necesariamente académico, capaz de dar forma a lo que Guillermo Bonfil concebía como aquellas historias que no son todavía historia, ya sea porque han sido ocultadas y colonizadas en algún pliegue del discurso dominante, o porque sencillamente han sido excluidas o borradas (Bonfil, 1980).

Bibliografía

Bonfil, Guillermo (1980). “Historias que no son todavía historia”. En Pereyra, Carlos *et al.* (coords.), *Historia ¿para qué?* (pp. 227-245). México: Siglo XXI Editores.

Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Apuntes reflexivos de una etnografía multisituada en México, Perú y Japón

Dahil Mariana Melgar Tísoc*

En este artículo presento algunas reflexiones y analizo varias problemáticas que surgen de mi experiencia en el estudio de las migraciones japonesas a México y Perú, así como de los movimientos panidentitarios de nipodescendientes en la región y las migraciones de peruanos a Japón. En un primer momento expongo los retos epistemológicos vinculados al nacionalismo metodológico en los estudios antropológicos en México; a la vez, presento algunas consideraciones acerca de las maneras en que esto incide en la labor de investigación. Posteriormente, introduzco el contexto general de las comunidades de estudio a partir de trabajos de campo multisituados que llevé a cabo tanto a nivel nacional (en México) como internacional (en Perú y Japón). Por último, concluyo con algunas reflexiones sobre la práctica del trabajo de campo, así como en torno a las maneras en que se hace tangible el giro interpretativo de la autoridad etnográfica entre la etnógrafa y los sujetos de la comunidad.

Etnografías multisituadas

Tanto en México como en Perú existen comunidades de origen japonés que mantienen una interacción directa con Japón y coexisten con diversas comunidades de japoneses en el extranjero, especialmente en América Latina. Es por esto que, en el transcurso de 12 años —desde 2006 a la actualidad— de investigación documental y de estancias de trabajo de campo —a escala nacional en las ciudades de México y Monterrey, y en el estado de Coahuila; y a escala internacional en Perú (Lima, Lurín, Trujillo) y Japón (Moka, Isesaki, Maebashi, Machida, Tachikawa, Yamato, Fujisawa, Yugawara, Atsugi, Yokohama, Zama, Ebina y Fujisawa, Hamamatsu, Nagoya, Toyokawa y Toyohashi)— me he involucrado en el estudio de los vínculos, históricos y contemporáneos, entre esas comunidades.

La particularidad de las etnografías multisituadas o multilocales no reside únicamente en que el trabajo de campo se lleva a cabo en locaciones geográficas dis-

* Proyecto Migración Japonesa en América Latina y de Latinoamericanos a Japón, Museo Nacional de las Culturas del Mundo (dahil.melgar@gmail.com).

continuas, hacia las que los etnógrafos deben desplazarse; se encuentra, más bien, en la aprehensión de las relaciones que interconectan esos espacios (Marcus, 2001) mediante la circulación de sujetos, dinero, mercancías, información, fuerzas (Hirai, 2002: 16), discursos y poderes que los conforman y los atraviesan. Pese a que hace más de dos décadas se realizan etnografías multisituadas, el primer reto al que me enfrenté al inicio de esta investigación para mi tesis de licenciatura (Melgar, 2009) fue la necesidad de defender el estudio de una comunidad dispersa (no asentada, por ejemplo, en un barrio, poblado o predio), cuya articulación trasciende las fronteras del Estado-nación mexicano.¹ La localización múltiple de mis sujetos de estudio no siempre fue vista con simpatía por la mayoría de mis profesores.

La construcción y delimitación de los campos de estudio se ha visto acotada por la idea de isomorfismo entre espacio, lugar y cultura (Gupta y Ferguson, 1997); es decir, el presupuesto de que a cada entidad geográfica delimitada le corresponde una cultura y una población definidas e identificables. Esta localización espacial que define las culturas y sus “portadores” conlleva diferentes implicaciones sobre la práctica antropológica. Por ejemplo, se ha asumido que el trabajo de campo debe empezar por definir el territorio que contiene la totalidad de las personas (Besserer, 2018: 113) y las problemáticas socioculturales a estudiarse. Esto pese a que hace décadas que los etnógrafos fueron expulsados del Jardín del Edén de las delicias culturales espacialmente delimitables (Falzon, 2009: 4). En el caso de las migraciones internacionales, la construcción y delimitación de los campos de estudio se ha visto acotada a las fronteras de un Estado-nación (generalmente el receptor). Levitt y Glick Schiller (2004) se refirieron a esto como el predominio del nacionalismo metodológico.

Sin embargo, este concepto augura un sentido de orden epistemológico si se piensa de manera ampliada a la luz del vínculo entre la antropología mexicana y los proyectos de construcción nacional. En este contexto particular, delinear derroteros temáticos y geográficos de análisis, desde los cuales se sustentan estudios que no atañen geográfica ni culturalmente a México o a su población nacional, parece no tener utilidad analítica alguna. El estudio de la diversidad cultural está fuertemente acotado al campo étnico-nacional del Estado-nación al que pertenece el etnógrafo, desde el cual se modela un perfil ideal de sujeto o un informante “permitido”. Al respecto, en varias ocasiones tuve que enfrentarme al cuestionamiento de por qué estudiar una población “no nacional” (lo que, además, implicaría asumir que los nipomexicanos no son mexicanos). Hasta hace algunas décadas, el estudio de los afromexicanos era cuestionado por estas mismas razones; quizá en un futuro próximo comience a ser más legítimo dentro de la antropología mexicana el estudio de las poblaciones de origen asiático, cuyas raíces más antiguas datan de la época colonial y cuya presencia poblacional y cultural más tangible se enraíza en las migraciones efectuadas desde el siglo XIX hasta las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial.

1. Ni en México ni en Perú existen barrios japoneses y, salvo en la celebración de alguna festividad, no es habitual que las comunidades japonesas se congreguen en espacios y ámbitos públicos.

Aunado a lo anterior, la desprovincialización de las “antropologías del sur” (Lins Ribeiro y Escobar, 2009)² —de las cuales forma parte México— involucra también una ruptura con el veto nacional-centrista de las investigaciones, a partir de la posibilidad de expandir las geografías posibles del trabajo de campo dentro de la disciplina.

Migraciones japonesas y nipodescendientes en América Latina³

México (1897) y Perú (1899) fueron los primeros países de América Latina que recibieron migrantes japoneses a finales del siglo XIX,⁴ y ocupan respectivamente el tercero y segundo lugar —después de Brasil— en el número de migrantes recibidos desde entonces hasta finales de la Segunda Guerra Mundial. Este hito cronológico no es arbitrario y por ello se encuentra presente en la narrativa testimonial de los sujetos entrevistados y en la organización de los estudios académicos en torno a estas poblaciones.

La Segunda Guerra Mundial estableció un punto de reconfiguración por varias razones. Por un lado, interrumpió los flujos migratorios de japoneses en la región, pues, una vez reanudadas las relaciones diplomáticas entre Japón y los países latinoamericanos, interrumpidas por el conflicto internacional, no se presentaron más flujos numéricamente representativos.⁵ Por otro lado, una vez concluidas las hostilidades, el perfil de los migrantes cambió: los desplazamientos previos a la Segunda Guerra Mundial, salvo excepciones, estuvieron compuestos por migrantes económicos que buscaban en América Latina la posibilidad de forjar un capital familiar de ahorro mediante la agricultura, minería, pesca y comercio a pequeña escala; sin embargo, tan sólo 15 años después de terminada la guerra, los móviles migratorios reflejaban ya la rápida recuperación económica del archipiélago y para la década de 1960 era notable la transnacionalización de sus industrias y el superávit de su economía. Estas condiciones propiciaron una migración de trabajadores japoneses destacados en el extranjero (*kaigai chu-zai in* o empleados residentes de ultramar), llamados a desempeñarse como diplomáticos, representantes de agencias de cooperación internacional, técnicos, supervisores o altos ejecutivos de empresas multinacionales o transnacionales, quienes, en uno y otro caso, cubrían misiones o contratos que implican de tres a cinco años de permanencia.

2. La antropología ha operado de manera diferente en relación con su función nacionalista de acuerdo a la posición en términos de poder (norte/sur) que ocupan los Estados-nación desde los cuales se practica. Es por esto que Lins Ribeiro y Escobar (2009) plantean su esquemización sobre las “antropologías del sur” volcadas hacia el estudio de la(s) cultura(s) nativa(s) de su Estado-nación y generalmente vinculadas a las políticas públicas.

3. Para desarrollar la temática de este artículo, centrado en reflexionar acerca de las implicaciones de un trabajo de campo internacional desde México, no ahondaré en los hallazgos interpretativos o etnográficos sobre estos flujos migratorios ni en las características de las comunidades de estudio. Me limitaré únicamente a introducir algunos elementos de contextualización que sitúen al lector en la problemática general. No obstante, información específica y detallada sobre estos temas puede consultarse en trabajos de mi autoría referidos en el apartado bibliográfico del presente artículo.

4. Entre 1899 y 1908 México y Perú recibieron respectivamente 10 958 y 6 315 migrantes japoneses de un total de 18 203 que se encaminaron hacia América Latina. Se estima que la población de origen japonés en México ronda entre 10 y 30 000 personas; y en Perú entre 30 y 60 000 (Masterson y Funada-Classen, 2004: 3 y 27).

5. Entre 1899 y 1941, un total de 244 536 japoneses emigraron a América Latina, mientras que, entre 1952 y 1988, sólo se produjeron 66 860 desplazamientos (Kunimoto, 1993: 102-103).



Primera parada: Tokio (trabajo de campo en Japón, septiembre de 2012). **Fotografía** © Dahil M. Melgar Tísoc.

Las nuevas oleadas se renovaron, a su vez, con la llegada de estudiantes japoneses —becados por el gobierno nipón o por los gobiernos latinoamericanos— y con migrantes en busca de un estilo de vida distinto.⁶

Además de cambiar el perfil de los migrantes, la Segunda Guerra Mundial representa un hito narrativo que reflejó la organización demográfica de las comunidades japonesas residentes en México y Perú. Ambos países latinoamericanos suscribieron los acuerdos panamericanos de defensa continental en contra de los países del Eje, y se aliaron tanto a las políticas de suspensión de relaciones diplomáticas con Japón como a la implementación de políticas económicas y judiciales en contra de la población de origen japonés. México y Perú formaron parte de los 14 países en América Latina que confiscaron bienes y capitales a migrantes japoneses y a sus descendientes.⁷ Sólo México y Cuba optaron por confinar

6. En este caso, las migraciones se guiaban hacia el disfrute de condiciones de vida y consumo que en Japón resultan difíciles de costear. Involucran también el ejercicio del trabajo artístico o artesanal, así como la búsqueda de normas sociales, culturales o de género consideradas menos rígidas; o bien, el deseo de residir en espacios rurales, “tradicionales” o ecológicos.

7. Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Perú y República Dominicana.



Raíces agrícolas. Álbum familiar de Mauro Higa (trabajo de campo en Lima, noviembre de 2012). **Fotografía** © Mauro Higa.

a la población de origen nipón dentro del territorio nacional, mientras los demás firmantes enviaron una selección de miembros de las comunidades japonesas a campos de concentración en Estados Unidos.⁸

Esto provocó que los migrantes tuvieran que cambiar sus espacios de residencia y sus fuentes de actividad económica, ya que pasaron de la producción agrícola y pesquera a la prestación de servicios, el comercio y la apuesta por la educación técnica y universitaria. A su vez, esto motivó una rápida aculturación de las generaciones subsecuentes.

La conclusión del conflicto bélico introdujo una vinculación diferente entre Japón y las comunidades de origen japonés en el extranjero. Hasta la Segunda Guerra Mundial se consideraba que los nipodendientes eran connacionales japoneses, pero a partir de la década de 1950 se impulsó una categoría para nombrar a la población de ultramar: *nikkeijin*, término formado con la conjunción de las palabras *Nippon* (Sol Naciente y nombre oficial de Japón), *kei* (linaje o línea) y *jin* (persona) (Ishida, 2013). A partir de ella, el Estado japonés estableció que, aunque los *nikkeijin* constituían parte de otros

8. De los más de dos mil prisioneros enviados desde América Latina (Fukumoto, 1997: 250), al menos 1 800 (poco más de 79%) provenían de Perú (Higashide, 2000: vii); mientras que en México se abrieron tres centros de reubicación: en la Ciudad de México, Guadalajara y Temixco.



Una misma música, distintas generaciones (seguimiento de campo, Ciudad de México, octubre de 2010). **Fotografía** © Dahil M. Melgar Tísoc.

Estados y podían contar con una segunda nacionalidad, mantenían un vínculo de ascendencia ancestral con el archipiélago. Hasta 1968 dicho linaje se codificaba en términos raciales; sin embargo, en 1972 se volcó hacia un reconocimiento étnico acotado generacionalmente: *nikkeijin* serían todos los japoneses emigrados y sus descendientes de segunda (hijos) y tercera (nietos) generación.⁹

La adopción de la categoría identitaria *nikkeijin* ha sido gradual. Comenzó a popularizarse tras la fundación de la Asociación Panamericana Nikkei (APN) en 1981, en Perú, con motivo del 80 aniversario de la inmigración japonesa a ese país. La APN congrega actualmente a 14 países,¹⁰ cada dos años celebra una convención con sede rotativa, y fomenta tanto el intercambio de historias sobre las comunidades japonesas en el Continente Americano como, sobre todo, discursos de liderazgo étnico en la región y panidentitarios, motivados por la aspiración de reunir a los *nikkei* dispersos por el mundo.¹¹

9. Información obtenida de las cédulas museográficas de la Exposición Temporal *Nikkeijin y mestizaje. JAPA y mestiço*, montada del 15 de noviembre al 28 de diciembre de 2013 en The Japanese Immigration Museum de Yokohama, Japón. Datos proporcionados el 9 de enero de 2014 por Shinji Hirai.

10. Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Estados Unidos, Japón, México, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

11. Melgar (2009; 2015a; 2015b).

La articulación continental de este grupo no puede entenderse sin el desarrollo de corredores industriales japoneses en América Latina y de los entramados institucionales que se tejieron a su alrededor, que implican un “transnacionalismo desde arriba” y un “transnacionalismo desde abajo” (Portes, 2005).¹² La infraestructura y los sistemas de conexión y transporte que se construyeron, a partir de estos corredores industriales, agilizaron y abarataron los contactos y la circulación de personas y mercancías con matrices tanto en Japón como en plantas o en subsidiarias ubicadas en la región. Las empresas multinacionales y transnacionales japonesas, además de fomentar la circulación de personal del archipiélago, abrieron bolsas de trabajo para nipodescendientes en puestos administrativos, de traducción o de mediación entre las cúpulas japonesas y las bases de trabajadores locales. Esta conectividad permitió que las comunidades de origen japonés, antes desarticuladas por las fronteras nacionales, se vincularan y visibilizaran entre sí.

Otro punto central de enlace se hizo posible 100 años después de iniciada la migración japonesa hacia América Latina, tras la promulgación, en 1990, de una ley migratoria que favoreció el desplazamiento legal laboral de nipodescendientes. La duración y renovación de las visas se determinó de acuerdo al grado de parentesco (tres años para los hijos de japoneses, y uno para los nietos, con posibilidad de renovación).¹³ Dicho ordenamiento surgió para abastecer nichos de trabajo cuya demanda no podía ser cubierta por la población local por las altas tasas de envejecimiento y el desinterés de los jóvenes nipones por ocupar puestos mal remunerados o de bajo prestigio social.¹⁴ Asimismo, promovió el ingreso de un tipo particular de migrantes cuyo origen étnico —definido por el reconocimiento legal de sus raíces orientales— es congruente con el ideario estatal de una nación homogénea. A dicha política migratoria se acogieron principalmente nipobrasileños¹⁵ y nipoperuanos, mientras que la migración de nipomexicanos fue reducida.

Los *dekasegi*, es el término utilizado a finales del siglo XIX para designar a los japoneses que migraban de manera estacional a otras prefecturas japonesas para realizar trabajos urbanos o agrícolas. A su vez, denominó a los japoneses que, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, emigraron a otros países y, en la mayoría de los casos, no regresaron. Por tanto, los *dekasegi* nipolatinoamericanos de hoy son descendientes de los *dekasegi* japoneses de ayer, lo cual marca la continuidad

12. En este texto no me detengo a analizar las características del transnacionalismo como marco interpretativo que, a grandes rasgos, implica el estudio de las relaciones sociales, económicas y políticas multilineales que articulan campos sociales o espacios más allá de las fronteras de los Estados-nación (Levitt y Glick, 2004), que se han empleado para estudiar las relaciones de identidad y vida comunitaria de grupos disgregados en distintos territorios nacionales, así como sus formas de organización.

13. En marzo de 2018 se extendió el derecho migratorio (aunque con restricciones) a los nipodescendientes de cuarta generación (bisnietos).

14. No existe un perfil legal que especifique el tipo de trabajo que los migrantes con ascendencia japonesa pueden ocupar en Japón; sin embargo, los trabajos accesibles para esta población se concentran principalmente en empleos de producción industrial, fundición de metales, ensamblaje en línea de autopartes, electrodomésticos, relojes y celulares, así como en el control de calidad, empaquetado de comida refrigerada o procesada, y —en menor medida— en la construcción pública. Después de la crisis económica de 2008 han surgido nuevos nichos laborales en el sector de cuidado hospitalario y geriátrico, aunque el trabajo en fábrica es aún la principal fuente de trabajo para nipodescendientes.

15. A inicios del 2000 había más de un millón de nipobrasileños en Brasil, y 254 394 más en Japón. Para el 2015 la presencia brasileña en el archipiélago disminuyó a 173 437 migrantes.

Cifras de migrantes mexicanos y peruanos en Japón (1990-2015)

	1990	1995	2000	2005	2010	2015
México	786	1 238	1 740	1 825	1 956	2 141
Perú	10 279	36 269	46 171	57 728	54 636	47 721

Fuente: "Statics Bureau", Ministry of Intern Affairs and Communication. Disponible en: <<http://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/1431-02.htm>>.

histórica de un complejo proceso migratorio vinculado a políticas aplicadas por el Estado japonés durante más de un siglo.

Consideraciones finales

En la primera sección de este artículo introduje algunas de las problemáticas iniciales que enfrenté para la defensa de una temática de estudio no habitual en la antropología mexicana. La predominancia de un nacionalismo metodológico en nuestra disciplina aún incide sobre los temas y los sujetos de indagación antropológica. Aunado a esto, la apertura de un trabajo de campo con pocos antecedentes desde la antropología mexicana, me restó, por un lado, la oportunidad y el sosiego de recibir la estafeta de una ruta ya abierta y recorrida por colegas de mi país, mientras que, por otro, en ocasiones redujo las posibilidades de interlocución en foros nacionales, sobre todo cuando se antepusieron reservas al desconocimiento de una población de la cual hay pocos referentes locales. Estas reservas no encajan con el hecho de que, como antropólogos, debemos acumular *expertise* en torno a determinadas poblaciones y las culturas con que las asociamos, y sobre temáticas sociales generales y las diferentes formas en que pueden ser y están siendo estudiadas.

Respecto al trabajo de campo internacional, desde la antropología mexicana las experiencias más consolidadas se centran en documentar la migración de connacionales hacia Estados Unidos, o bien, el tránsito de centroamericanos por territorio nacional. Dichos estudios han contribuido a sentar las bases para realizar trabajos de campo en otras geografías del orbe, que, diseñados desde centros de investigación y enseñanza de antropología en el país, se han incrementado. Por ejemplo, tan sólo en mi generación de maestría (2011-2013) en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), hubo —además del mío— cuatro trabajos de campo internacional, emplazados en Jamaica, Panamá, España y Estados Unidos.

No obstante, el financiamiento es aún el principal impedimento para desarrollar estos estudios. Salvo excepciones, implica costos más elevados que los de una estancia de campo nacional y, por lo tanto, dificulta las posibilidades de retorno a los espacios en que tiene lugar el trabajo de campo. Esto puede derivar en la aplicación intensiva del trabajo de campo y, a la vez, propiciar estudios no exhaustivos, sobre todo en los casos que no involucran un tema sostenido en la trayectoria académica de quien lo investiga.

Una problemática adicional de financiamiento consiste en conseguir fondos, pues éstos suelen reservarse para trabajos de campo que se asumen como vinculables a las políticas públicas nacionales.

Asimismo, el trabajo de campo internacional puede considerarse un “arma de doble filo” para los estudiantes en formación y para los colegas que desean incorporarse a una labor de investigación permanente, pues, de manera reiterada, los concursos de oposición, en particular los de nuestro Instituto, se orientan al estudio de poblaciones locales concretas, más que al de problemáticas.

Otros puntos de reflexión sobre el trabajo de campo en los que me gustaría detener, pues han interpelado mis propias investigaciones, son las siguientes. En primer término, la manera en que la imagen pública de la disciplina a la que pertenece el investigador incide en su aproximación a los sujetos de estudio. Para Shore (2006) existe un serio problema en torno a la representación de nuestra disciplina fuera de los linderos académicos, pues en la sociedad se desconoce cuál es la verdadera labor del antropólogo. La imagen popularizada del gremio está asociada a los sujetos clásicos de investigación antropológica (culturas remotas o exóticas, poblaciones indígenas y campesinas) y desestima la pluralidad de sus temáticas, objetos y sujetos de investigación. Esta sesgada representación proviene, en muchas ocasiones, de la confusión que existe entre la antropología biológica y la social, por lo que es frecuente que la gente asocie al antropólogo con el arqueólogo o el antropólogo físico.

En mi caso, enfrenté en varias ocasiones el desconcierto de posibles entrevistados, quienes consideraban “extraño” que alguien se interesara en aplicarles una entrevista, pues ellos no se percibían a sí mismos como sujetos de interés antropológico. Aunado a esto, el registro a través de material fotográfico representó otro problema, ya que los sujetos de estudio tampoco se concebían a sí mismos como entes fotografiables. En su imaginario los antropólogos buscan lo raro, lo exótico, lo pobre, lo salvaje o lo primitivo.

Una experiencia distinta ocurrió con el video, un nuevo registro audiovisual. El trabajo de campo que, en coordinación con Shinji Hirai, llevé a cabo en el 2017 entre mexicanos de origen japonés en el noreste de México, involucró la filmación de un corto-documental (Melgar, 2017). De alguna manera, el formato de video reproducible en línea¹⁶ era más grato y cercano para los entrevistados, porque ganaban protagonismo y la interpretación de su imagen y de su historia estaba regida sólo por sus palabras y no por la voz del etnógrafo. Además, podían apropiarse del formato, sentirse identificados y compartirlo con otros miembros de la comunidad más fácilmente que una etnografía o un artículo.

Un segundo punto sobre el que deseo detenerme está relacionado con los conceptos de *género* y *generación*, particularmente en cuanto éstos determinan posibilidades de aproximación hacia otros géneros y generaciones. Un ejemplo de esto fueron los retos a los que me enfrenté durante el trabajo de campo que realicé para mi tesis de licenciatura, que finalicé a los 24 años. Debido a mi propia condición de género y edad, no fue casual que la mayoría de los entrevistados a los que tuve acceso fueran mujeres, y que las edades de hombres y mujeres rondaran entre los 17 y 40 años. Tiempo después, cuando realicé trabajo de campo en Japón para mi tesis de maestría, tenía 27 años, cronológicamente era una mujer adulta, joven y soltera, pero el hecho de compartir la edad de los hijos de algunos de mis entre-

16. Véase YouTube y la página de Facebook del Museo Nacional de las Culturas del Mundo.



Pared con recuerdos de Perú (trabajo de campo, Isesaki, octubre de 2012). **Fotografía** © Dahil M. Melgar Tísoc.

vistados, llevó a que algunas familias ejercieran una especie de tutelaje sobre mí, pues consideraban que debían protegerme de potenciales peligros, pero sobre todo de algunos migrantes que pudieran “pasar-se de vivos”. No obstante, la mayoría de mis entrevistados fueron adultos.

A diferencia de los discursos comunitarios que encontré en Perú y en México, y que exaltan una honorabilidad generalizada de los miembros de la comunidad por el simple hecho de pertenecer a ella, en Japón predominaban discursos de desconfianza hacia los migrantes, sobre todo los que procedían de regiones o barrios estigmatizados, o de los que no denotaban una fisonomía y corporalidad asiática. Este hecho se explica tanto por la importancia de la endogamia como por la desconfianza que generó la migración de nipoperuanos, que no encajan en el modelo ideal de los miembros de la comunidad. La política migratoria étnicamente orientada atrajo a personas de origen japonés alejadas de la comunidad —es decir, no socializadas de acuerdo con las “normas comunitarias”— y a peruanos sin ascendencia japonesa que migraron utilizando medios lícitos —como matrimonios con algún japonés o *nikkei*— e ilícitos —como la compra de apellidos, adopciones contractuales, usurpación de identidad y falsificación de registros familiares—. Entre los miembros de la comunidad existen discursos que asumen que el comportamiento ético o el respeto a la ley están determinados por

el origen étnico de las personas. Esto provocó que las familias que me habían “adoptado” pidieran a uno de sus miembros que me acompañara y estuviera presente durante mis entrevistas o que indagara a los entrevistados.

El último punto en el que deseo detenerme consiste en el cuestionamiento de que los antropólogos y los miembros de la comunidad estudiada dirigen a la autoridad etnográfica al rebatir no sólo quién posee derecho de escribir sobre quién, sino también quién tiene la capacidad de interrogar a quién. Las investigaciones en torno a la migración japonesa han sido realizadas principalmente por miembros de la comunidad. Esto difiere de la manera como “tradicionalmente” se han llevado a cabo las antropologías mexicana y peruana, para las cuales las autoetnografías son consecuencia de una crítica a la autoridad etnográfica, así como resultado de procesos de academización de intelectuales nativos. Si bien la producción de historias y narrativas construidas desde la comunidad ofrece invaluable perspectivas desde el interior de ella, en ocasiones estos estudios presentan y legitiman figuras de poder en la comunidad, cuyos nombres quedan inscritos en letras de oro en la historia y se constituyen en la representación oficial del colectivo.

Esto ocurre generalmente en detrimento de otras historias, tanto de personajes “ordinarios” o no hegemónicos como de comunidades más pequeñas, alejadas de las capitales, de la misma manera en que la pertenencia a la comunidad conlleva la sujeción a sanciones sociales que regulan lo (in)decible sobre sí misma. Esta consagración también la reproducen actores externos cuya vinculación con la comunidad gravita sólo alrededor de las representaciones institucionales u oficiales de la misma (principalmente asociaciones, embajadas o figuras de poder). Es por ello que, para el desarrollo del trabajo de campo, busqué no depender de los entrevistados que las instituciones formales de la comunidad podían proveerme y procuré reunir, mediante distintos contactos y “bolas de nieve”, el testimonio tanto de sujetos que mantenían conexiones con las esferas institucionales de la comunidad como los que permanecían al margen, además de nipodescendientes con distintas formas de pertenencia y autoadscripción étnica.

Por otro lado, la negociación sobre las fronteras de autoridad etnográfica también se hizo presente cuando fui entrevistada por miembros de la comunidad nipoperuana, tanto en Perú como en Japón, para sus medios impresos y digitales. Este hecho forma parte de dinámicas e interacciones mediante de las cuales se imagina lo comunitario, de manera semejante a lo que Anderson (1993) ha escrito sobre el papel de la producción impresa para la construcción de comunidades imaginadas. En Japón, por ejemplo, es común que los migrantes cubran noticias sobre otros miembros de la comunidad —que realizan un *hobby* fuera de lo común, emprenden algún negocio propio que les permite abandonar las labores de la fábrica, alcanzan algún mérito escolar, etc.—, así como también es motivo de entrevista regresar de un viaje a Perú u opinar sobre un tema que competa a la comunidad. Por su parte, en Perú las noticias de la comunidad se generan, sobre todo, a partir de reportajes que realizan sus miembros acerca de la historia de las migraciones japonesas a ese país y en torno a la celebración de eventos particulares.

Aunado a esto, es cada vez más común que, al final de un trabajo de campo, los antropólogos mantengan contacto con sus entrevistados de manera digital, lo que les permite “estar al día” con ellos. Del mismo modo, los medios electrónicos, en especial las redes sociales, ofrecen a los “informantes” un poder que antes no tenían sobre quienes los han entrevistado: observar su vida, costumbres, forma de pensar, e incluso, interpelarlos. De esta manera, hoy más que nunca las interacciones con los sujetos de estudio no necesariamente concluyen al dejar la comunidad o “cerrar” una temporada formal de trabajo de campo.

Bibliografía

- (2016). *Perú: estadísticas de la emigración internacional de peruanos e inmigración de extranjeros, 1990-2015*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú / INEI / Superintendencia Nacional de Migraciones / OIM.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Besserer, Federico (2018). “Transnational Studies Twenty Years Later: A Story of Encounters and Dis-encounters”. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 22 (1), pp. 109-130.
- Castillo, Álvaro del (1999). *Los peruanos en Japón: sobre la vida y el trabajo de los peruanos en Japón*. Tokio: Gendaikikakushitsu.
- Gupta, Akhil, y Ferguson, James (1997). “Beyond ‘Culture?: Space, Identity, and the Politics of Difference. En Gupta, Akhil, y Ferguson, James (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Falzon, Mark-Anthony (2009). *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Aldershot: Ashgate.
- Fukumoto, Mary (1997). *Hacia un nuevo sol. Japoneses y sus descendientes en el Perú: historia, cultura e identidad*. Lima: Asociación Peruano Japonesa del Perú.
- Hernández, Rubén (2008). “Industrias sobre ruedas. Las camionetas y la industria de la migración”. *Trayectorias*, X (26), pp. 31-40.
- Higashide, Seiichi (2000). *Adiós to tears: The Memoirs of a Japanese-Peruvian Internee in U. S. Concentration Camps*. Washington: University of Washington Press.
- Hirai, Shinji (2002). *Viajes nostálgicos al terreno imaginario. La reconstrucción de lugar y cultura local en la comunidad transnacional a través de las contendas de imágenes* (tesis de maestría). UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- Ishida, Chie (2013). *El concepto Nikkeijin: otra historia, otra mirada desde Japón*. Conferencia presentada en la XVII Convención Panamericana Nikkei. Buenos Aires. Recuperado de: <<http://www.youtube.com/watch?v=nx2V6Z0BNk>>.
- Kunimoto, Iyo (1993), “Japanese Migration to Latin America”. En Stallings, Barbara, y Székely, Gabriel (comps.), *Japan, the United States, and Latin America. Toward a Trilateral Relationship in the Western Hemisphere* (pp. 99-124). Londres: The Macmillan Press LTD.

- Levitt, Peggy, y Glick Schiller, Nina (2004). "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *The International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.
- Lins Ribeiro, Gustavo, y Escobar, Arturo (eds.) (2009). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Ciudad de México: The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research / UIA / UAM / CIESAS.
- Marcus, George E. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127.
- Masterson, Daniel M., y Funada-Classen, Sayaka (2004). *The Japanese in Latin America*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Melgar, Dahil (2009). *El Japón transnacional y la diáspora nikkei. Desplegado de identidades migrantes en la Ciudad de México* (tesis de licenciatura). ENAH-INAH, Ciudad de México.
- ____ (2015a). "(Re)etnización y des-etnización de los nikkei en América Latina y Japón: entre las fronteras de la 'pureza' y el 'mestizaje'". En Potthast, Barbara et al. *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia* (pp. 203-216). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana Editorial / Vervuert.
- ____ (2015b) *Entre el centro y los márgenes del Sol Naciente. Los peruanos en Japón*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Pacarina del Sur.
- ____ (2017). *Raíces. Descendientes de japoneses en el noreste de México* [corto-documental]. Ciudad de México: Museo Nacional de las Culturas del Mundo / Pacarina del Sur / Fondo de Amistad México-Japón. Recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZrLlOztgRqk>>.
- Museo Nacional de las Culturas del Mundo, INAH, canal de YouTube: <https://www.youtube.com/channel/UC_PxEI-BtLAJt5d3PhxMCtg>.
- ____, Facebook: <[es-la.facebook.com/MuseoCulturasdelMundoINAH](https://www.facebook.com/MuseoCulturasdelMundoINAH)>.
- Portes, Alejandro (2005). "Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes". *Migración y Desarrollo*, 4, pp. 2-19.
- Shore, Chris (2006). "La crisis de identidad de la antropología: la política de la imagen pública". *Bricolage*, 6, pp. 58-65.

¿Cómo se vive el trabajo de campo en una comunidad indígena siendo mujer?

Verónica Ruiz Lagier*

En los últimos años hemos visto la publicación de los diarios de campo de algunos antropólogos considerados ahora como clásicos; entre éstos, de Bronislaw Malinowsky y de Marvin Harris. Más allá del morbo que pueda causar la dimensión personal de dichos autores, considero importante la lectura de esos documentos para conocer los métodos y técnicas utilizados por estos antropólogos para insertarse en grupos ajenos, en general distintos culturalmente.

¿Cómo enfrentarse a la alteridad cuando existe el precepto de la neutralidad en el observador? Desde hace largo tiempo se ha debatido la idea de la neutralidad científica, y mucho ayuda en la lectura de los trabajos de etnología y antropología saber desde dónde se observa y se escribe un trabajo de investigación, puesto que nuestra mirada en campo y las reflexiones posteriores dependen de nuestra formación, pero también de nuestra biografía.

Mi mirada en trabajo de campo tiene que ver con experiencias familiares y no sólo académicas. Mi padre es hijo de exiliados españoles, y quizá por eso no es extraño que yo me dedique a trabajar el refugio y los cambios identitarios de los pueblos mayas desplazados en México por la violencia militar de la década de 1980. Reflexiono la alteridad tanto desde esta experiencia familiar como desde la formación profesional.

Estudí la licenciatura de historia en una universidad pública que se ubica en el oriente de la ciudad, en donde la mayoría de la población era de clase media baja; previo a ese momento, siempre había estudiado en colegios pequeños y privados. Era septiembre de 1994 y la arena política se movía en torno al movimiento zapatista, pero mis compañeros de carrera no se mostraban interesados en discutir el tema. La marginalidad económica parecía limitar la participación y la información de quienes, a mi parecer, deberían estar mucho más involucrados con los movimientos sociales del país.

Al año siguiente, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) propuso romper el cerco militar y acudir a todas las entidades del país para desarrollar la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia. Yo decidí participar en la zona oriente de

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (veronicalagier@gmail.com).

la ciudad, donde creía que faltaría presencia. Fue así que conocí el *otro México*. Me sume al comité organizativo en el municipio de Nezahualcóyotl, donde convivimos con 25 zapatistas durante una semana. Pocos meses después, la reunión de evaluación de la consulta zapatista se realizó en territorio autónomo y conocí La Realidad antes que San Cristóbal de las Casas.

En 1999 estalló la huelga de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en contra de la privatización de la educación y fui parte de la delegación de estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) que la apoyó. Ese mismo año, durante el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural, que se llevaba a cabo en La Realidad, un grupo de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y de la UNAM fueron amenazados por el gobernador chiapaneco Roberto Albores Guillén. El evento se suspendió para que los participantes acudieran como observadores a la Reserva de la Biosfera Montes Azules, donde el ejército había invadido la comunidad Amador Hernández. Yo me sumé a las decenas de educandos que partieron desde la Ciudad de México a la selva chiapaneca para localizar a los estudiantes y apoyar a la población agredida. Me quedé tres meses en la comunidad y ahí supe que no quería trabajar el resto de mi vida en archivos históricos, sino con la realidad presente de los pueblos y comunidades. Así, apenas obtuve el título de licenciatura y me postulé para ingresar al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), donde ya era ayudante de investigación y donde cursé mi maestría y doctorado en antropología social.

Hablo de todo esto porque en campo no somos antropólogos neutrales, sino personas con historias y filiaciones sociopolíticas. Esto se refleja en nuestro trabajo y en cómo nos relacionamos con los “otros” en campo. Nuestra historia define si tenemos una postura “neutral” en la observación de campo o si optamos por una “objetividad posicionada” (Hernández, 2015) en los lugares donde llevamos a cabo nuestras investigaciones. En mi caso, la antropología no tiene sentido si no busca estrategias de fortalecimiento comunitario mediante el trabajo colaborativo, que requiere de establecer relaciones horizontales con aquellos que antes eran vistos por la antropología clásica como “sujetos de estudio”.

Al comenzar a estudiar la maestría, decidí trabajar sobre los procesos de cambio cultural y de reconfiguración de identidades con población desplazada. Inicialmente quería investigar estos procesos con grupos zapatistas, pero las autoridades autónomas comenzaban a negar el permiso para desarrollar proyectos de investigación debido a la coyuntura política y al poco beneficio que esto representaba para las comunidades en resistencia.

Un colega me sugirió hacerlo con la población guatemalteca que se había refugiado en Chiapas 20 años atrás. Él había participado con el Comité Cristiano de Solidaridad de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas y podía ayudarme a establecer un primer contacto con quienes participaron desde el área de salud en los campamentos de refugio. Me emocionó la idea. Era una manera de estar vinculada a Chiapas; a la vez, podía desarrollar mi tema de trabajo con la distancia temporal “suficiente” para percibir los cambios y acceder a la información sin que mi presencia generara incomodidad entre la población.



Verónica Ruiz en campo (2017). **Fotografía** © Verónica Ruiz Lagier.

Todo fue distinto a como imaginé. Nunca regresé a territorio zapatista porque los plazos que imponían el posgrado y la beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), con la que sobreviví esos años, no permitían distracción alguna.

Llegué a Comitán para entrevistarme con mi contacto clave y con un par de académicos que habían escrito sobre el proceso inicial del refugio en Chiapas. Me hablaron de las diferencias que existían entre las comunidades fronterizas de La Trinitaria, que habían cumplido un papel relevante en el proceso de refugio. Una académica me recomendó hacer mi trabajo en cualquier comunidad, menos en La Gloria, que era una comunidad “muy complicada y violenta”. Así llegó mi tema de tesis: decidí que aquel contexto era apropiado para observar las continuidades y contradicciones de los discursos identitarios. Me contactaron entonces con dos promotores de salud de aquella comunidad, que me llevaron en verano de 2001 a hacer una primera y rápida exploración. Junto con mi hermana, que también es antropóloga, llegué a la comunidad trepada en una camioneta de redilas. Arturo Marroquín, promotor de salud, moría de risa desde la cabina del conductor mientras nos miraba rebotar por un camino sin asfalto.

Llegué a La Gloria. La mayoría de las casas era de carrizo o madera. Hacía tanto calor que había poca gente en la calle. Nos miraban con curiosidad. Después supe que desde 1996 no se veían muchos foráneos en la comunidad, pues en el marco de los Acuerdos de Paz se ofreció a los refugiados el retorno acompañado a su país y esta comunidad se dividió entre los que regresaban y aquellos que habían decidido quedarse definitivamente en México. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) suspendie-



Antol y Verónica Ruiz (2005). **Fotografía** © Verónica Ruiz Lagier.

ron la ayuda humanitaria y, poco a poco, las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) dejaron de hacer presencia en la zona. En este sentido, nuestra llegada generó curiosidad.

Aquella vez sólo caminamos la comunidad junto a los promotores de salud Arturo Marroquín y Alejandro Pascual, que con el tiempo se volverían mis compadres y grandes amigos. Contentas por las historias adquiridas y por la amabilidad con la que fuimos recibidas, mi hermana y yo regresamos a Comitán. Además, yo tomé la decisión de realizar en La Gloria mi proyecto de maestría.

En febrero de 2002 regresé a la comunidad para hacer una estancia de tres meses. Cargaba mi computadora, una caja de libros de antropología que debía leer para el marco teórico de la tesis y una grabadora con cassettes. Arturo me colocó en casa de Xüin Antol, una anciana de por lo menos 90 años, la partera más longeva y respetada en la comunidad. Recién había enviudado y nunca tuvo hijos. Vivía sola en una de las pocas casas construidas con tabicón y financiada con remesas. Arturo pensó que sería un buen lugar para hospedarme pues las dos podríamos hacernos compañía. Y así fue. Los libros no fueron leídos en campo, aún conservo los cassettes con entrevistas maravillosas que debería ahora digitalizar y escuchar tras haber pasado 15 años. Las pláticas en el fogón con Xüin y quienes la visitaban me proporcionaron abundante información etnográfica, pero sobre todo conocimiento sobre la vida misma. También aprendí a bordar y todas las noches hacía esta actividad al lado de Xüin y su sobrina Malín, después de bañarnos en el temazcal y tomar café al lado del fogón.

Mi ingreso a la comunidad mediante el sector salud fue fortuito; gracias a ello, muchos hombres y mujeres sintieron confianza al hablar conmigo. Yo debía cumplir con los tiempos establecidos por Conacyt, que sólo me financió tres meses para la investigación de campo y tres para la redacción... ¿Cómo lograr que las personas hablaran con una desconocida sobre aquello que los atormentaba, sobre lo que habían dejado atrás y les dolía recordar, sobre lo que ya no querían ser porque fue motivo para masacrarlos?

Si bien ya habían pasado 20 años, para la mayoría la guerra estaba aún muy presente; no olvidaban que “el que habla pierde”. Era necesario preguntarles sobre el movimiento armado ya que muchos habían participado activamente y esto impactaba en la organización de la comunidad en el nuevo territorio. Pero había conceptos en español que los remitían a la movilización clandestina y que rechazaban inmediatamente; por ejemplo, la palabra “organización”. Yo la usaba para referirme a la dinámica colectiva y la repartición de tareas comunitarias que hacían como refugiados, pero para ellos se trataba de grupos armados clandestinos; ése era un tema delicado, porque un buen número de ellos no contaban aún con documentos de naturalización y estaban convencidos de que, si se les relacionaba con algún grupo político o con un pasado miliciano, sus documentos migratorios no les serían entregados.

No había estrategia para hablar de los tabúes con el tiempo contra reloj, pero para relacionarme con la gente comencé a conversar sobre cosas sencillas y cotidianas de mi vida. Siempre refería a mi familia de cómo me sorprendían las cosas que para ellos eran comunes y de cómo era mi realidad urbana. Eso ayudó a que la gente se abriera conmigo. Era lo justo, yo debía contestar todo lo que ellos querían saber con la misma veracidad con la que esperaba que ellos me respondieran... Eso les gustaba. Reía mucho de mí misma y creo que eso ayudaba, porque desvanecía la desconfianza. Ellos también reían, posiblemente de cosas que pensaban de mí y no se atrevían a decir en voz alta.

Si actualmente se me pidiera alguna recomendación para realizar un trabajo de campo por primera vez, diría que es indispensable establecer relaciones horizontales, que permitan que aquéllos a quienes estudiamos nos entrevisten primero, nos conozcan. Yo explicaba con frecuencia sobre mi interés en permanecer en la comunidad e integrarme a la cultura del pueblo *akateko*; a mi posgrado le llamé estudio y a la realización de la etnografía le llamaba trabajo, pues la palabra proyecto les remitía a la búsqueda de recursos institucionales. Entendían mejor si les decía que estaba haciendo un trabajo escolar y así evitaba la duda sobre si yo formaba parte de alguna institución.

También procuraba comunicarme con ideas muy concretas, explicaciones simples y un español básico. Parecía sencillo, pero quienes llegaban a estas comunidades nunca consideraron que el español aprendido por las primeras generaciones de refugiados era básico y que les costaba seguir conversaciones en una segunda lengua que no dominaban. No hablar mediante categorías o ideas abstractas era importante; incluso, yo simplificaba el objetivo de mi investigación y les decía que mi trabajo era sobre la historia de ellos y su cultura, y cómo ésta cambiaba con las generaciones nacidas en Chiapas. Esto lo entendían y despejaba dudas sobre mi presencia, y sobre lo que debían o no contestar.

Con el tiempo se me hizo fácil relacionarme en casi cualquier comunidad. La clave era la explicación que les daba sobre lo que hacemos los antropólogos, y qué ganamos al hacerlo, pues en las últimas décadas las relaciones clientelares generadas por los partidos políticos en las comunidades provocaron que sus habitantes no se relacionaran con personas externas sin ganar algo a cambio. Yo he sido muy clara en esto desde que era estudiante, pero también me he involucrado en las emergencias familiares y en los proyectos culturales, y he aceptado amadrinar estudiantes pese a no ser religiosa en mi vida personal. Siempre he preferido dejar mis viáticos en la comunidad y no en Comitán y San Cristóbal de las Casas. Pienso que si lo que deseamos es entender una cosmovisión distinta a la propia, los antropólogos debemos permanecer el mayor tiempo posible en campo. Por eso, cuando voy a Chiapas, me mantengo en la comunidad y no me hospedo en las ciudades aledañas.

Cuando realicé mi primera estancia de campo en La Gloria tenía 28 años. Don Miguel, expromotor de educación, de 70 años, me preguntó mi edad y al decírsela me contestó: “Aún puedes lograr salir” (no quedarme soltera). Reí con un poco de vergüenza, pues entendí que les extrañaba mi soltería, cuando a esa edad las mujeres de la comunidad tenían ya cuando menos tres hijos. Para salvar la situación, les decía que tenía pareja pero que éramos estudiantes y no pensábamos casarnos aún. De este modo hacía saber que estaba “comprometida” y esto me ayudaba a poner distancia con los hombres y a mantener una relación cercana con las mujeres casadas.

En La Gloria, la vida social tenía lugar en idioma *akateko*; cuando recién llegué, la mayoría de las mujeres apenas hablaban español o eran monolingües. Esto me obligó a observar y no sólo mirar. Poner atención a los gestos, las reacciones, las pocas conversaciones que escuchaba en español.

Xüin me introdujo en el mundo femenino de la comunidad. Ella fue mi intérprete en el primer grupo focal que formé en su cocina, donde se reunieron cinco ancianas, cuatro de edad muy avanzada, que ejercían la partería. La mayoría de las mujeres de la comunidad eran amables porque yo vivía con Xüin, era “su compañía”. Diariamente llegaban mujeres embarazadas para recibir masaje que ayuda a colocar al bebé adecuadamente para el trabajo de parto; o llegaban las madres con sus patojos¹ para que los curaran de enfermedades que no suelen confesar al doctor de la clínica, que él no puede curar porque pertenecen a una dimensión que la ciencia occidental se niega a reconocer, como es el “susto”.

Por otro lado, los promotores me ayudaron a entender la dinámica organizativa, que seguía vigente desde la etapa del refugio. Me presentaron con los líderes históricos, los ancianos, los curanderos y los líderes políticos, que comenzaban a visitar a las comunidades, a las que veían como botín electoral. Siempre asistía a las asambleas, aunque se hablara en *akateko* y no entendiera nada, pues al salir de éstas, preguntaba a un adulto o a los niños, que siempre estaban dispuestos a traducir y a contar las anécdotas del momento, las rivalidades, rencillas y acuerdos comunitarios.

Los dos promotores de salud que me recibieron en La Gloria eran 10 años mayores que yo. Habían llegado como niños a los campamentos de refugio y desde jóvenes comenzaron a formarse en

1. En Guatemala llaman patojos a los niños y niñas pequeños.

el campo de la salud, en los talleres proporcionados por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y la Comar. Cuando los conocí acumulaban un capital cultural que no tenía la mayoría de la comunidad, asumían su rol como intermediarios entre la población y las organizaciones no gubernamentales, los gobiernos locales y la academia. Yo establecí una relación honesta con ellos y amadriné a varios de sus hijos e hijas. Hasta la fecha tengo amistad con ellos y sus familias.

En poco tiempo logré que me conociera la mayor parte de la comunidad. Pero sin duda, fue muy importante que yo me vistiera como *akateka* y festejara con ellos la fiesta patronal, el Día de Muertos, el Día del Agua y el Año Nuevo. La primera vez que me vieron vestida de “migueleña”, las mujeres sonreían con complicidad y otros se sorprendían. Un hombre mayor comenzó a gritar: ¡Miren a la india! Yo sonreía pese a sentir tantas miradas. Ahora no les extraña, saben que no uso el traje para buscar agradarles como hacen los candidatos políticos, y que me siento cómoda con ello. Esto se refleja y gusta a muchos de la comunidad.

La discriminación y persecución de la década de 1980 hizo que las mujeres abandonaran el “corte”² para que no las identificara el ejército mexicano y los agentes de migración, así que dejaron de vestir cotidianamente esa prenda, salvo en la fiesta patronal. A esa celebración he acudido varias veces, y en dos los organizadores me pidieron coronar a la reina local. En la primera ocasión me colocaron el huipil migueleño, que sólo usan las mujeres mayores en San Miguel Acatán, Guatemala, o las reinas de la fiesta patronal. Recuerdo que dos maestras de secundaria me dijeron que tenían ocho años trabajando en la localidad y nunca les habían ofrecido algo similar. Les expliqué que todo era una cuestión de reciprocidad, pues yo procuraba establecer relaciones horizontales que generaran amistad. A diferencia de los maestros, me hospedaba en la comunidad, comía lo que las familias acostumbraban y buscaba aprender su lengua. Mi objetivo no era enseñar, sino aprender de ellos.

Al cumplir tres meses en campo partí de regreso a la Ciudad de México para comenzar a escribir mi tesis de maestría. Había entrevistado a los fundadores de la comunidad, líderes históricos, mujeres organizadas que se enfrentaban al sistema patriarcal, sacerdotes mayas que resistían la evangelización, líderes católicos y protestantes, jóvenes de secundaria que sólo deseaban ser mexicanos y dejar de ser llamados chapines, y niños de primaria para quienes no había contradicción entre ser mexicano y guatemalteco.

Durante esos tres meses asistí a los talleres de partería, en los que participaban mujeres y hombres indígenas de diversos municipios y aprendían colectivamente en un ambiente multilingüe; presencié las celebraciones comunitarias del 3 de mayo (Día del Agua o de la Cruz) y de la Semana Santa. Y me fui sin conocer la frontera guatemalteca, cuyas montañas se veían desde la comunidad. Sabía que debía regresar después de titularme para entregarles mi trabajo y viajar a Guatemala para conocer el mítico San Miguel Acatán.

2. Falda utilizada por las mujeres mayas de Guatemala.

Cuando partí de la comunidad en aquella primera estancia de trabajo de campo me sentí desconsolada, porque nunca había aprendido tanto en tan poco tiempo. Al despedirme, Xüin me abrazó y me preguntó cuándo volvería. Prometí hacerlo ese mismo año, y así lo hice. Después la visité con regularidad hasta su muerte, en 2011. En una ocasión ella me llamó para avisarme que sentía la muerte cerca y quería heredarme algunos cortes y blusas. Aquella primera vez que partí de la comunidad, llamé desde el autobús a mi madre, que al escuchar mi llanto soltó la risa ¿Quién, sino un antropólogo, conoce el esfuerzo físico y emocional que implica estar en campo?

Mi primera temporada de campo fue el inicio de una larga relación con la población refugiada del municipio La Trinitaria. En 2003 comencé el doctorado y decidí dar profundidad a mi proyecto de investigación incorporando a dos comunidades *akatekas*: San Francisco de Asís y Nueva Libertad. Ya las había visitado, pues algunas familias de La Gloria tienen parientes en esas dos comunidades. Pese al origen común, el desarrollo y dinámica de cambio cultural en San Francisco y Nueva Libertad era distinto, así que me propuse averiguar por qué.

Por las constantes temporadas de trabajo de campo profundicé en la historia de los habitantes y entendí que la dinámica comunitaria era resultado de las decisiones políticas tomadas por las localidades en la etapa del refugio. Las tres comunidades estaban emparentadas, pero sólo las familias de La Gloria se habían integrado a México por decisión. Las dos restantes fueron campamentos cuyos habitantes buscaron retornar organizadamente a Guatemala, pero no lograron hacerlo por causas como el incumplimiento de los acuerdos de paz, la falta de seguridad y las condiciones de sobrevivencia en los lugares de recepción, etcétera. Estas diferencias históricas se reflejaban entonces en su organización, y la relación de sus miembros con los actores externos, desde gobiernos municipales hasta organizaciones políticas.

El entorno político de las localidades suele ser masculino y como mujer es difícil adentrarse en ese círculo; pero creo que para los hombres es aún más difícil ingresar al dominio de las mujeres. En eso llevamos ventaja. Para las antropólogas suele ser difícil trabajar con hombres cuando beben alcohol, pues pueden sobrepasarse o incomodar a otras mujeres.



Portada del libro *Ser mexicano en Chiapas Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria* © Fuente: INAH, 2018

En esas comunidades, durante el Día de Muertos y en la fiesta patronal, mujeres y hombres consumen alcohol por igual. Yo lo hacía también y eso me ayudaba a ganar la confianza de unos y otras. También tuve que aprender a retirarme de esos espacios antes que el resto de las mujeres, para evitar que los amigos se sobrepasaran conmigo. Eso era muy incómodo. Recuerdo un Día de Muertos en San Francisco, cuando el agente municipal en turno se emborrachó y en la madrugada fue a golpear la casa de madera donde me hospedaba pidiendo verme. Las cinco niñas que vivían ahí me protegieron cerrando la tranca de la puerta y riendo. El agente municipal y yo no hablamos del asunto jamás.

También me tocó subir al transporte que traslada a la comunidad, con el chofer y algunos pasajeros en estado de ebriedad. Como eran conocidos, sentí que podía controlarlos, y así fue. Pero me sorprendían las conversaciones que surgían en esos contextos; por ejemplo, en una ocasión, un hombre me dijo que si no había “quien me hiciera el favor” (se casara conmigo), él podía hacerlo.

Y aparte de los contextos con alcohol, también está el de las personas, incluso localidades, donde jamás se logra ser aceptado. Hubo un agente municipal de Nueva Libertad que nunca quiso recibirme ni en la oficina ni en su casa. No quería hablar de la historia de la comunidad, porque el pasado de su familia era muy complicado. Y en San Francisco, pese a mi buena relación con algunas familias, nunca me sentí cómoda; tenía permiso para trabajar, pero no era recibida con gusto.

No obstante, mi compromiso con las comunidades siempre fue el mismo. Cuando se cumplieron 30 años del refugio guatemalteco y vi que el gobierno mexicano y ACNUR no comentaban absolutamente nada sobre el tema, platicué con algunas amigas sobre la necesidad de hablar con las nuevas generaciones sobre su propia historia, sobre la importancia de sentirse orgullosos de esa historia, de su cultura y de lo que han logrado solos sin ayuda de gobierno alguno. Fue así que propuse convocar una fiesta intercomunitaria de origen guatemalteco en la que las mujeres serían las protagonistas, pues ellas son quienes transmiten la lengua y la cultura. Todas se ilusionaron y los hombres entendieron la idea; por ello, colaboraron sin ser los organizadores directos.

Para celebrar la Fiesta por la Memoria y la Cultura, trabajamos durante tres meses diariamente. Utilicé mis bonos institucionales para la compra de materiales, carteles y gasolina. Siempre he pensado que, aunque haya poco dinero, con mucha participación pueden hacerse cosas maravillosas. Logramos presentar una obra de teatro con niños *chujes* y *q'anjob'ales*, un diagnóstico sobre las necesidades de las comunidades y bailables con marimba guatemalteca; y todavía más: convocamos a las parteras para entregarles un reconocimiento por sus años de trabajo en la vida de las comunidades.

Este esfuerzo me dejó exhausta por semanas. Nunca trabajé tanto, nunca. Todos los días iba por las comunidades pegando carteles, hablando con las familias, líderes locales y músicos. En principio, algunos restaban importancia a recordar el pasado, particularmente hombres, pensando en cobrar por su presencia o participación; por eso, cada invitación era resultado de una larga plática para hacer conciencia. Fue la primera vez que oyeron mis opiniones sobre la pérdida de identidad cultural y la necesidad de reivindicarse como pueblos indígenas mexicanos.

Para mí era lógico que participaran gratuitamente los marimbistas y danzantes, pues era una fiesta para sus comunidades, pero —como dije antes— las relaciones clientelares de estos grupos de refugiados con las instituciones mexicanas y los partidos políticos han hecho que se rompa el tejido social comunitario, y que busquen ganar antes que dar. En ese sentido, la participación de los delegados indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), de líderes, parteras y familias trasladadas organizadamente en camionetas o autobuses fue un éxito.

También aprendí algo muy importante: como antropóloga no puedo gestar lo que la gente no quiere reivindicar. Desde su conclusión y hasta hoy, el evento es recordado con cariño por las comunidades y me preguntan cuándo se organizará el próximo. Pocos meses después, algunos actores externos que han trabajado desde hace décadas en el campo de la salud con esas poblaciones, copiaron el mismo formato de conmemoración, pero con cuantiosos recursos. Aunque no fui invitada por los organizadores, asistí. No me avisaron porque me negué a que ellos formaran parte de los convocantes a la Fiesta por la Memoria y la Cultura, ya que había acordado con las mujeres del grupo organizador que no dejaríamos que partido o candidato alguno utilizara dicha celebración para sus fines. De hecho, el que fueran mujeres las organizadoras del evento ayudó a que ningún líder local lo utilizara para promover a algún candidato. El distanciamiento con el doctor a quien le debo mi contacto con los promotores y parteras me dolió muchísimo. Él y su mujer me abrieron su casa y me orientaron muchos años. Yo espero que a la distancia lo comprendan mejor.

A partir de ese evento se organizaron reuniones de trabajo para elaborar una lista de personas que continuaban sin naturalizarse, pese a residir en el país por más de tres décadas. Aunque yo me comunico de vez en cuando, son ellos quienes se entrevistan con las autoridades de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) y el Instituto Nacional de Migración. Con frecuencia lamento estar tan lejos de Chiapas porque dos estancias de campo al año no bastan para acompañar los procesos comunitarios y apoyar cuando se requiere.

En 2010 acudí a la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich) para preguntar por qué no se enseñaba en esa institución *q'anjob'al*, *chuj*, *mam* o *akateko*. La razón fue porque no había alumnos inscritos que pertenecieran a esas agrupaciones lingüísticas, así que decidí invitar a los chicos de las comunidades que estaban por terminar el bachillerato. Hablé con el rector en turno de la Universidad y conseguí que no cobraran inscripción a los jóvenes interesados de las comunidades de origen guatemalteco. Lamentablemente, los seis que ingresaron, a los pocos meses abandonaron la escuela debido al atraso constante de la beca del Programa Nacional de Becas para Estudios Superiores (Pro-nabes), con que se mantenían fuera de su comunidad. Ésa es la realidad de la mayoría de los jóvenes indígenas, que por falta de apoyos no pueden seguir sus estudios superiores, a los que sólo pueden ingresar quienes reciben remesas o tienen un familiar que subvenciona sus estudios desde otra ciudad.

En otra ocasión contraté a Pascual, un joven *akateko* egresado de la Universidad Autónoma Chapingo (UACH), para que preparara a tres chicas *q'anjob'ales* que no lograban aprobar el examen



Verónica Ruiz con Nayla en campo (2017). **Fotografía** © Verónica Ruiz Lagier.

de ingreso a esa institución. Yo dirigía en aquel momento el Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAEIES) y los jóvenes de Chiapas que lo sabían, buscaban mi apoyo para ingresar a la Chapingo. Yo no podía hacer nada que no fuera ayudarlos a pasar el examen de ingreso. Con las clases en *akateko*, que es una variante del *q'anjob'al*, lograron entender finalmente las matemáticas y aprobar el examen. Posteriormente, otros estudiantes buscaron a Pascual para lo mismo. Este tipo de vínculos entre comunidades lingüísticas es un trabajo que debería encargarse a las instituciones de cultura y educación, pero también podemos hacerlo los antropólogos. Yo me sentí feliz con el resultado.

En 2014 nació mi hija Nayla. Regresé a campo hasta septiembre de 2017. Me recibieron en las comunidades con curiosidad y gusto por conocer a mi niña. Ella se puso feliz al conocer una vida diferente a la que lleva en la Ciudad de México, y me acompaña desde entonces a estancias de campo una o dos veces al año, aunque no tan prolongadas como antaño y por algún tiempo seré una mamá que escribe sobre pueblos que se reinventan, se dividen y buscan sobrevivir. Nayla aprende *akateko*, *q'anjob'al* y *chuj* más rápidamente que yo. No percibe aún que existe un entorno social que discrimina y agrede a los pueblos que nosotras visitamos. Es feliz en las comunidades haciendo tortillas y dando de comer a los animales, escuchando su música y viendo sus danzas. Yo estoy contenta de aprender junto a ella el ciclo de las plantas y sus usos. Somos nosotras quienes siempre aprendemos de los amigos de la comunidad.

No creo en la objetividad antropológica y pienso que al relacionarme de esta manera con las personas “que debo observar y estudiar”, ayudo más a la antropología y a este país que publicando artículos científicos desarrollando teorías desde un escritorio, basadas en etnografías ajenas y sin contacto con la gente. Para mí, la antropología debería acercar a estos dos modos de vida tan separados: el mundo urbano y el mundo rural. Los campesinos e indígenas proletarizados y migrantes han tenido que dar el paso, pero no sé cuándo lo darán quienes viven en las ciudades. Pienso que mientras exista esta distancia entre ambas realidades y formas de vida no podrá existir un proyecto de nación incluyente, democrático y justo.

Tal vez, mi trabajo sólo es un grano de arena en el esfuerzo de establecer y crear un diálogo entre culturas y pueblos, que derive en proyectos más incluyentes. Para eso creo que debe servirnos la antropología.

Bibliografía

- Hernández, Rosalva Aída (2015). “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* [tomo II] (pp. 83-106). San Cristóbal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos.
- Ruiz, Verónica (2009). *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*. México: INAH.
- _____ (2012). “Treinta años de refugio guatemalteco en México. La Fiesta por la Memoria y la Cultura”. *Diario de campo* [nueva época], 9, pp. 43-50.

Cuando la antropología hace enfermar de susto y otras experiencias de trabajo de campo en la Costa Chica: violencia, ser mujer antropóloga y racismo

Cristina V. Masferrer León*

“Vino la tía Calixta y te está esperando, te va a hacer una limpia”. Con esas palabras me recibieron una tarde de septiembre de 2012 en la casa donde me hospedaba en José María Morelos, localidad negra o afroamericana de la Costa de Oaxaca. Yo no conocía a aquella mujer y nunca había oído hablar de ella, pero pronto supe que era de origen mixteco y venía de un pueblo cercano llamado Huaxpaltepec, cuya población mayoritaria es *ñuu savi*. Tampoco tenía idea de por qué o cómo se había organizado todo para que ella me tratara. Cuando entré a la casa la vi en el comedor, sentada, esperándome pacientemente. Sus cabellos blancos y grises me hicieron saber de inmediato que estaba frente a una mujer con experiencia, pero no imaginé la inmensa sabiduría que poseía hasta que la escuché. Me miró fijamente mientras caminaba hacia ella y en respuesta a mi titubeante “buenas tardes”, ella me dijo: “A veces cuando escuchamos algo triste, nos da *susto*.¹ Eso es lo que tienes. Te voy a curar”.

No había manera alguna de explicar lo que me ocurría como producto de mi quehacer antropológico. Efectivamente, el día anterior había tenido una experiencia de campo que invadió de tristeza todo mi cuerpo, desde la punta de mi corazón hasta lo más profundo de mi ser. Al día siguiente había amanecido con todos los síntomas de una gripe severa y me sentía fatal. La señora Aquilina, quien amablemente había aceptado recibirme en su casa, me había hecho un té de comino para que sanara. Yo había hablado por teléfono con mi doctor y empecé a tomar un medicamento homeopático, como acostumbro desde pequeña. A pesar de eso, seguía sintiéndome enferma y en la mañana tuve que salir porque me había com-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (cristinamasleon@gmail.com).

1. El susto o espanto es una enfermedad o síndrome de filiación cultural que se origina “por una fuerte y repentina impresión derivada del encuentro con animales peligrosos, objetos inanimados y entidades sobrenaturales, así como por sufrir una caída en la tierra o en el agua; y, en general, producto de cualquier episodio traumático que amenace la integridad física y/o emocional del individuo” (BDMTM, 2009). Respecto de la relación entre niñez y enfermedad en esta localidad afroamericana, véase a Masferrer (2016).



Llegando a casa en José María Morelos, Oaxaca (2012). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

prometido a regresar a una comunidad afromexicana que se encuentra a pocos kilómetros de José María Morelos.

Me habían pedido que “ayudara” en un bachillerato y platicara con sus estudiantes en mi calidad de “psicóloga”. Sin éxito, había explicado a la directora que mi labor en la zona era como antropóloga, ya que preparaba mi tesis de maestría en antropología social. Aunque había estudiado la licenciatura en psicología, señalé que no estaba capacitada para dar ningún tipo de terapia y que era licenciada en etnohistoria —una disciplina antropológica interdisciplinaria—, lo que debió parecer a la directora un pretexto exótico que no me excusaba de su solicitud. Accedí a conocer y recabar información de la institución para después expresar una opinión general, pues tenía experiencia en ello, ya que había hecho algo similar para una casa-hogar que atiende a niños y adolescentes en la Ciudad de México.

Entré a las clases del bachillerato y cuando éstas terminaron se acercaron varios estudiantes para platicar conmigo. La directora dispuso que utilizáramos su oficina para conversar, y aunque yo seguía reticente, pues temía que se me confundiera con una psicóloga clínica, los recibí individualmente. La fila de jóvenes que me esperaba afuera del aula me hizo pensar en la urgente necesidad de atención que había. La ausencia de atención institucional que se mostraba de diferentes maneras en ese bachillerato, puede considerarse una de las manifestaciones del racismo de Estado. Como explica Bruno Baronnet, este tipo de segregación se expresa en “la institucionalización de la ausencia de atención educativa lingüística y culturalmente pertinente y apropiada, generada por la incapacidad de la burocracia federal y estatal para satisfacer favorablemente las necesidades y demandas educativas de los pueblos” (Baronnet, 2013: 69). Pienso que esta afirmación puede extenderse a otros ámbitos que permanecen a la espera



Niñas en una primaria de Cuajinicuilapa, Guerrero (2012). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

de atención institucional. La imagen de mí misma caminando hacia el bachillerato, ubicado en una localidad con alto grado de marginación (CDI, 2012) y con calles donde letreros de partidos políticos decoraban las paredes, alimentaron mi indignación por la enraizada desigualdad.

La primera en entrar fue una chica de 15 años, de cuerpo menudo y cabello chino, quien aseguró que había pensado en hablar conmigo desde que me vio. Semejante declaración me hizo saber que era tarde para escapar cobardemente de la situación. La *muchita*² comenzó a relatarme que cuando tenía 13 años se había “huído” con un chico de su misma edad y eso le había traído problemas, sobre todo con su padre, quien ahora le gritaba todo el tiempo. En la región, en particular entre la población negra o afromexicana, “huir” es una manera de iniciar una relación de pareja; después se pide el “perdón” a los padres de la novia para que aprueben el enlace conyugal. Algo diferente es el “robo de la novia”, que hasta hace poco era una práctica común y que implicaba llevarse a las mujeres contra su voluntad (Aguirre, 1989; Díaz, 2002).

2. En la región Costa Chica de Guerrero y Oaxaca se emplean las palabras niños, *muchitos* y *chamacos* para referirse a las personas menores de 12 años, aproximadamente; y los términos *muchitos*, *chamacos*, adolescentes y jóvenes, para referirse a quienes tienen entre 12 y 18 años, aproximadamente (Masferrer, 2016).



Rolando Terraza caminando en el papayal, Oaxaca (2012). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

El muchacho la había llevado con engaños a su casa y de manera forzada había tenido relaciones sexuales con ella. “¿Eso pasa cuando alguien se huye?”, le pregunté confundida por los conocimientos de gabinete que tenía en mente. “No, eso se llama violación”, me aclaró tímidamente, pero con certeza, confrontándome con una realidad compleja (y complicada). Cuando su mamá se enteró, demandó al *muchito*, así que él la “regresó” a su casa, incrementando la humillación derivada de la situación y reiterando su posición como una mujer subordinada a un sistema histórico de opresión machista: no fue ella quien decidió volver, sino el muchacho que la violó quien la llevó a casa.

Desde entonces, la relación con su padre cambió drásticamente, pues desde que ella volvía de la escuela, él le decía “cosas”, le gritaba y constantemente la “corría” de la casa junto con su madre y su hermana menor (quien se había lastimado el brazo con la intención de cortarse las venas). A veces también intentaba golpearla, pero su mamá la defendía y no permitía que fuera expulsada del hogar.

En medio de la conversación, un profesor entró sin pedir permiso para tomar algo del aula. Guardamos un silencio sepulcral hasta que se fue. A toda la violencia en casa había que sumar que, en la escuela, sus compañeros la molestaban y sólo uno de los profesores la defendía, mientras que los demás docentes permanecían como testigos inmóviles viendo el acoso escolar que padecía. Las lágrimas

que acompañaban su testimonio y el dolor que expresaban sus palabras invadieron mi cuerpo. Controlé mis ojos para no llorar, pero era imposible evitar una vorágine interna de sentimientos.

Nuestra conversación terminó. Hice una pausa para tomar aire y después entraron estudiantes, todos varones. Uno de ellos me contó que se ahorcaba con sus manos, pero había dejado de hacerlo, porque quería cambiar y ser más responsable. Otro dijo que vivía con su abuela, porque sus padres se fueron a Estados Unidos; quisieron llevarlo, pero él prefirió quedarse porque su mamá solía golpearlo excesivamente. Comentó que tenía varios hermanos y que él era el único “moreno”, pues los demás eran “más güeros”, aunque tenía el cabello más lacio. Cuando nació y vieron que era “moreno”, la abuela le dijo a su papá que se lo “regalara”, porque debido a su color de piel la gente iba a pensar que era ajeno. Aunque el padre quiso quedarse con él y se negó a “regalarlo”, el muchacho finalmente prefirió vivir con la abuela y no viajar al norte con sus padres.

Cuando el joven abandonó la oficina, de inmediato ingresó otro más, con el cuerpo encorvado y el rostro mirando hacia el piso, lo cual dificultaba mantener una conversación. Entraban profesores y cada interrupción hacía más difícil la comunicación, pero como él seguía en el salón, yo pensaba que quería decirme algo. Dijo que vivía con sus abuelos porque sus padres lo habían dejado desde “chiquitito”, cuando se fueron “al norte”. Sus abuelos lo regañaban en exceso y más que a su hermana, hecho que lo hacía sentirse muy mal. Además de estudiar, trabajaba en el campo cortando monte y sembrando ajonjolí y maíz. Sus padres mandaban dinero a sus abuelos y él estaba convencido de que ése era el motivo por el que ellos “lo aguantaban”, ya que todo el tiempo lo regañaban y renegaban de él. Mientras hablaba, yo pensaba en la tristeza, la soledad y el dolor que el joven sentía, pesar que me invadió y del que no pude salir fácilmente. De pronto preguntó sobre las drogas y reconoció que consumía alcohol y tabaco “para evitar el dolor”. Por las noches, los fines de semana, iba a fiestas y eventos para golpear sobre todo a jóvenes de localidades vecinas, con quienes tenía rivalidad. Mientras él describía vívidamente esos hechos violentos, yo me sentía vulnerable, pero mi temor se confundía con la extraña sensación de que se trataba de un pequeño que buscaba cariño y cobijo con desesperación.

En cada caso que atendí hice saber a qué me dedicaba y qué estaba haciendo en la zona; pero poco parecía importar eso mientras estuviera dispuesta a escuchar. Mi trabajo de campo en aquellas localidades afro-oaxaqueñas apenas empezaba y mi formación como etnohistoriadora, psicóloga y antropóloga social no me había preparado para hacer frente al dolor, tristeza, desolación, incertidumbre y violencia de las experiencias que los *muchitos* me confiaban. Pese a la distancia que separaba mi experiencia de vida y la de esos jóvenes, reconozco —de manera reflexiva— que fue inevitable sentir una intensa cercanía, como si una misteriosa empatía exacerbada me hubiera invadido, haciendo que aquellos breves encuentros conversacionales logran que el dolor de sus vivencias se instalara en mi cuerpo. De ahí la necesidad de que la tía Calixta me curara el pesar que la antropología me había ocasionado.

Esta experiencia de trabajo de campo me permitió conocer distintos aspectos de los pueblos afro-mexicanos de la Costa Chica, tanto de los jóvenes y sus familias como de la antropología y yo misma.



Niñas en Ñuu Tyendi, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca (2017). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

Y fue ese conocimiento sobre mí el que me hizo aprender más sobre aquella población de la que no formaba parte. Por ejemplo, conocí la importancia de las relaciones interétnicas entre personas y pueblos afroamericanos o negros y mixtecos o *ñuu savi*, así como de los intercambios culturales y sociales que históricamente derivan en ciertas prácticas de medicina tradicional. Aprendí sobre la violencia en distintos ámbitos cotidianos de niños y jóvenes, sobre el impacto del racismo en la vida familiar, sobre el peso del género y la edad en diferentes experiencias, sobre todo, familiares y escolares, sobre la relación conflictiva entre localidades negras y sobre la transformación y la relectura de prácticas como “el robo de la novia” o los “hijos de crianza”.

Debido a que enfermé (gripe, susto o pesar, según se prefiera), quienes me alojaban en su casa pusieron en marcha todo el sistema ancestral de conocimientos para curarme y me hicieron saber que por el hecho de *estar allí* era —de alguna manera— parte de la familia y del *lugar*, en tanto momento articulado de redes de relaciones sociales y significados en un locus particular (Massey, 1994: 154). Estaba claro que el quehacer etnográfico lo realizaba con y desde mi cuerpo y mi propio ser, y que debía conocerme lo mejor posible y reconocer mis limitaciones si pretendía que aquella subjetividad fuera una ventaja en el campo, en lugar de un obstáculo metodológico.

La antropología, cualquiera que sea su propósito o eje de estudio, requiere del aprendizaje dialéctico sobre el sí mismo (desde el otro) y el otro (desde el sí mismo), a sabiendas de que ese “otro” es parte de un nosotros/otros que no pretende separarse artificialmente o de manera dicotómica; en cambio, es central reconocer que su relación es dialéctica y fluctuante según la situación y el posicionamiento que tomemos y/o se nos otorgue. Así, en mi relación con la familia yo era una mujer vulnerable y dependiente de ellos, algo semejante a la posición de una hija que requería que la curara. En la escuela y entre los jóvenes, yo era una mujer que estaba allí para escucharlos, tal vez como una psicóloga, maestra, compañera, hermana o amiga. En cada uno de los espacios, mi experiencia etnográfica dependería de estos posicionamientos, producto de construcciones relacionales específicas, cuyo reconocimiento y análisis es necesario en términos antropológicos.

A continuación, reflexiono en torno a una experiencia donde ser mujer tuvo un papel central.

Voleibol de hombres y peleas de gallos: algunas consideraciones sobre ser mujer y antropóloga

Se acercaba la Fiesta de la Virgen de Juquila y un grupo de laicos comprometidos había decidido a emprender distintas actividades a efecto de recabar dinero para su celebración decembrina. Una de las mujeres que integraba el Comité de la Mayordomía me pidió que la ayudara en un juego de voleibol y, por supuesto, yo acepté con gusto. Al día siguiente por la tarde acudí a la cancha del pueblo y me encomendaron la tarea de vender cervezas y cigarras a los asistentes. Durante estas actividades es común la venta de bebidas alcohólicas para reunir un extra en las ganancias.

Aunque había mujeres y niños, la mayoría eran hombres, y conforme entraba la noche el ambiente se tornaba más masculino. Al retornar los primeros a casa, dejaban a los varones disfrutar del voleibol, la música, la plática y el alcohol. La señora que me invitó me contó que un señor del pueblo que no era católico, sino evangelista, que la había increpado por vender “droga” (refiriéndose a las bebidas alcohólicas) en eventos que deberían ser religiosos. Ella le respondió que era “divertimiento” y que era necesario relajarse. Algunos hombres afirmaban que beberían cerveza “por la virgencita de Juquila”.

Varias mujeres y muy pocos hombres vendíamos las cervezas. Al principio los compradores iban a comprarlas donde estábamos, pero pronto quisieron que las lleváramos a sus mesas. Después de varias rondas, algunos querían que yo los atendiera e incluso gritaban: “¡Que venga la güera!” (más adelante analizaré esta asignación étnico-racial). Durante un tiempo me dirigía apresuradamente de un lado a otro cargando las bebidas, cobrando y dando el cambio a los que exigían a gritos que sólo yo, la (supuesta) “güera”, les llevara las cervezas o les prendiera los cigarras. Conforme avanzaba la noche y se acrecentaba el grado de alcohol en la sangre de algunos, la labor se volvía más incómoda y los comentarios con una carga sexual encubierta se hacían más frecuentes. Sentí entonces que el quehacer etnográfico se había tornado insoportable, y la persona que me había invitado me dijo que regresara a casa porque ya era tarde.

Es importante subrayar que, en otras circunstancias, la actitud de los mismos varones había sido respetuosa. Por ejemplo, cuando caminaba sola por el pueblo,³ en la escuela, en los talleres que impartía con niños o, incluso, cuando ayudé a cobrar las entradas en un jaripeo. La situación reiteraba mi posición subordinada en tanto mujer, y dado que estaba vendiéndoles cerveza, me había posicionado ante ellos como “cantinera”. Así, el cambio de actitud respondía al tipo de relación establecida, los roles sociales que adquiriría y el estatus implícito de cada uno de ellos. Es decir, cuando me veían trabajando con niños y acudía a las escuelas, pensaban en mí como una maestra, rol que goza de un estatus en la localidad y que justificaba mi presencia. Otras veces me veían platicar con la gente, acudir a los templos de los católicos, de los pentecostales o de los Testigos de Jehová; en esas ocasiones, si había oportunidad, explicaba mi labor como antropóloga, lo que me posicionaba como estudiante o investigadora. Una de las primeras veces que recorrí el pueblo ayudando a vender pan con la misma señora que me había invitado a colaborar en la Fiesta de la Virgen de Juquila, nos preguntaron constantemente si yo era su nuera, percepción que se vinculaba con mi condición de mujer joven y me otorgaba una condición de dependencia hacia un varón (el hijo de la señora), pero implicaba un estatus construido de manera positiva, ya que se me imaginaba como parte de esa familia, permitiéndome acceder al respeto que ese grupo doméstico había construido en la localidad. El estatus de estos diferentes roles sociales (maestra, estudiante, investigadora, nuera) se desdibujó por completo cuando me presenté como cantinera, sin importar que ellos supieran que no lo era.

A decir de las señoras, mi venta había sido un “éxito”,⁴ así que no tardaron en invitarme a una pelea de gallos para hacer lo mismo. “Todo sea por la mayordomía de la virgen de Juquila”, pensé, y



Niñas y niños en un taller de pintura en El Potrero, Oaxaca (2015). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

3. Sólo me ocurrió algo similar cuando caminé sola por el pueblo en una ocasión. Un joven notoriamente alcoholizado me persiguió haciendo comentarios con la misma carga sexual, pero sus amigos le decían que me dejara tranquila.

4. La antropóloga Nuria Jiménez, de origen español, realizó trabajo de campo en una localidad de la Costa de Oaxaca y analizó el espacio de las cantinas, y la representación de las mujeres “cantineras” y dueñas de cantina. Jiménez relata que una de las mujeres que ella quería entrevistar le pidió que le ayudara a servir cervezas, “que eso haría que se acabara toda la cerveza, que sería un éxito” (Jiménez, 2016: 49). Aunque ella se negó a hacerlo, por temor a que la familia que la hospedaba se disgustara, es interesante el éxito que la dueña de la cantina auguraba, lo que, posiblemente, se debía a que ella era concebida en el pueblo como “güera” o “gringa”.



Emanuel Habana plasmando su pasión por los gallos, José María Morelos, Oaxaca (2015). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

acepté (aunque en el fondo no quería hacerlo). La pelea de gallos inició de noche y, nuevamente, la mayoría de los asistentes eran hombres. Había muy pocos niños, quienes jugaban y corrían sin prestar demasiada atención a los combates. Las mujeres vendían, servían y unas cuantas los acompañaban. Como explica Geertz (2001: 343) al respecto de Bali, existe una fuerte relación entre hombres y gallos: “En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte” (Geertz, 2001: 345).

Aunque las salidas de tono fueron menos recurrentes que la vez anterior, ser mujer en ese contexto me obligaba a ocupar un lugar de subordinación donde los hombres marcaban notoriamente su relación de poder sobre mí. Uno de ellos robó el encendedor que me habían prestado los de la mayordomía para que encendiera los cigarrillos que vendía y me hizo quedar en ridículo frente a otros que querían que se los diera. Era un asunto insignificante, pero a esa situación se sumó el antecedente del juego de voleibol, incrementó mi fastidio y decidí desertar cuando una mujer de la familia que me alojaba me preguntó si deseaba regresar con ella.

Dado que los hombres no mostraban la misma emoción por los partidos de voleibol que por las peleas de gallos, en la primera actividad se centró su atención en mí con mayor intensidad que en la

segunda, pues ellos estaban acomodados alrededor del palenque, puesta su atención la mayor parte del tiempo sobre lo que sucedía en esa arena. Como explica Geertz (2001: 348), la riña de gallos es una reunión focalizada que se forma y se dispersa, “sus participantes fluctúan” de modo que se trata de un proceso singular que no es continuo.

Entonces, además de las características diferenciales de estos encuentros lúdicos y los distintos roles que ya mencioné, los cuales generaron diversos tipos de interacción característicos entre los hombres de las peleas de gallos, los partidos de voleibol y yo, considero que el cambio de actitud hacia mí confirma que estos espacios se conciben como de masculinos, adultos, y no familiares. Por ello, los varones pueden formular insinuaciones sexuales más abiertas que en otros momentos, marcar su diferencia con las pocas mujeres presentes y demostrar una posición de poder frente a ellas, quienes suelen estar allí para servirles o, en el mejor de los casos, acompañarlos.

Es importante destacar que las relaciones de poder que ejercían los hombres hacia mí, se modificaban notablemente en función de los roles en los que me posicionaba, así como por el espacio y la situación en que nos encontrábamos. Es evidente que no hubiera tenido la misma experiencia etnográfica si yo no fuera mujer; sin embargo, lo sucedido no se reduce a mi condición de género, sino también a la adscripción étnico-racial que rápidamente y sin consultarme se me asignó: “güera”. No recuerdo que antes de aquel juego de voleibol se hayan referido a mí de esa manera, es decir, no dudo que haya ocurrido, pero no debe haber sido algo tan notorio como aquella vez. Nunca había pensado en mí misma utilizando aquella categoría y sigo sintiéndola como totalmente ajena.

Antes de abordar el por qué recibí ese trato, hago una breve digresión. Me considero mexicana, hija de migrantes latinoamericanos y descendiente de muy diversas poblaciones que, si algo tienen en común, es la experiencia de haber enfrentado racismo y condiciones adversas. Mi madre es peruana de nacimiento, descendiente de las migraciones decimonónicas de “chinos” que arribaron al sur de América en condiciones de semiesclavitud, y que al llegar enfrentaron —y enfrentan hoy— discriminación. Mi padre nació en Argentina y es de origen judío, catalán, guaraní y africano. Mientras crecía imaginaba siempre la larga historia de migración y persecución de las diferentes poblaciones de las cuales me considero descendiente; conocía los conflictos racistas contra los “chinos” que mi familia materna había vivido, interiorizado, reproducido y combatido, y la valentía que debieron mostrar mis abuelos paternos para casarse en contra de la voluntad de sus familias católica y judía, respectivamente. Aunque durante mi infancia y adolescencia estudié en una escuela privada, mi familia nunca fue considerada adinerada y, de hecho, haber conocido un poco ese mundo que podemos llamar “de élite” me ayuda a confirmar que estoy lejos de ser “güera” o blanca.

Regreso ahora al trato que recibí. En términos antropológicos, considero que cuando aquellos hombres me llamaban “güera”, recurrían al sistema de categorías comúnmente utilizado en la región y la localidad para clasificar a las personas. Así, con la información que tenían disponible en el momento, me asignaron la etiqueta de “güera”; en particular, por el hecho de que yo no era de allí, tenía la piel más clara que la mayoría en el pueblo, una posición socioeconómica que ellos su-

ponían más acomodada y años de estudio que pocas veces alcanza la gente de la localidad. Recuerdo que cuando me nombraban de esa manera, yo sentía que esa categoría de ningún modo me hacía justicia, pero como ocurre frecuentemente, se me había asignado sin la oportunidad de explicarme.

Esta imposición no me colocó en una posición de “privilegio”, noción que reduce realidades complejas, cambiantes y fluctuantes en estériles dicotomías. El aparente éxito de mis ventas no me hizo sentir orgullosa y reveló un sistema machista y racista. Aún no puedo identificar quién se beneficiaba de esta situación, pero definitivamente no éramos ni “la güera” ni las demás mujeres. De no haber tenido un objetivo común (reunir dinero para la Virgen de Juquila), dicha desigualdad se hubiera traducido en una merma económica para las mujeres que no eran concebidas como “güeras” y en una mayor sexualización y cosificación de mi persona.

A la distancia, he aprendido a apreciar el fastidio y la incomodidad que sentí en aquellos partidos de voleibol y peleas de gallos porque hicieron posible que reflexionara sobre algunas de las implicaciones de ser antropóloga, mujer y *forastero*, de origen, en la Costa Chica de México, además de que revelaron aspectos centrales de los pueblos afroamericanos de la región y las diferencias entre éstos y los contextos sociales y culturales que yo conocía. Por ejemplo, aprendí sobre las relaciones entre hombres y mujeres, las actividades lúdicas mayoritariamente masculinas, la forma de organización de las mayordomías religiosas y los sistemas de clasificación étnico-racial, entre otros aspectos.

Una experiencia adicional un tanto diferente confirma el carácter masculino de estos espacios y me permitió ampliar mi conocimiento del papel que las mujeres pueden tener de ellos. En 2015, el comité de padres de familia de una de las escuelas primarias organizó una pelea de gallos para reunir dinero. Dado que en esa ocasión me acompañaba una de mis estudiantes, quien realizaba su práctica de campo conmigo, decidimos acudir con el objetivo de que ella conociera esa “reunión focalizada”. Temía que se repitiera alguna escena molesta y me sentía responsable del bienestar de mi alumna, pero al llegar recuperé la tranquilidad, ya que había un poco más de niños y mujeres de lo acostumbrado (estudiantes y sus madres). El hecho de que una de las primarias hubiera organizado el evento modificó ligeramente el perfil de los asistentes, aunque el carácter masculino que históricamente ha constituido dicho acto seguía siendo central.

Como parte de la observación participante, decidimos apostar cantidades pequeñas de dinero. En general, estoy en contra de que los animales salgan heridos; para mi fortuna, las peleas solían terminar antes de que los gallos se lastimaran demasiado, quizá porque se trataba de un evento más pequeño que lo acostumbrado y con menos dinero de por medio. Ganamos dos veces seguidas y los hombres comenzaron a crear expectativas sobre mis apuestas. Durante los recesos entre las peleas me preguntaban a qué gallo iba a apostar o me pedían que lo hiciera por sus animales. Cuando decidía no apostar, me insistían en que lo hiciera o que, al menos, les sugiriera por cuál hacerlo. No sólo era que ganábamos siempre que apostábamos, sino —sobre todo— que causábamos una mezcla de sorpresa, emoción, suspicacia y expectativa porque éramos mujeres.

Así, cuando la pelea de gallos fue organizada por un comité de padres de una escuela primaria, el ambiente de ese espacio se tornó más familiar, además de que para entonces era más conocida en la localidad. Ello me permitió ocupar, parcial y momentáneamente el rol masculino de quienes se divierten en estos actos lúdicos; no obstante, la contradicción que representaba ser mujer hizo que mi participación fuera notoria y que la casualidad de que ganara se leyera como una misteriosa habilidad que parecía poseer. Esta pequeña transgresión a la norma generaba un conjunto de expectativas que no se habrían despertado si yo hubiera sido hombre.

Estudiar el racismo en pueblos afromexicanos y mixtecos: algunos retos

Estudiar el complejo fenómeno del racismo y sus procesos requiere de sensibilidad y compromiso ético por parte de las y los antropólogos, ya que las experiencias vinculadas al racismo o a otras formas de discriminación con frecuencia involucran sentimientos de tristeza, enojo o dolor. En este sentido, coincido plenamente con Yuri Escalante, quien explica que: “Lo esencial de cualquier fenómeno discriminatorio consiste en comprender el daño que produce a la dignidad y autoestima de las personas o a la situación de exclusión y segregación del grupo que la padece” (Escalante, 2009: 7).

Además, las experiencias de racismo suelen relacionarse con conflictos que puede ser necesario conocer, comprender y reportar, pero que no es conveniente alimentar, peligro que se corre frecuentemente al indagar o dar a conocer sobre el racismo. Así, al llevar a cabo pesquisas antropológicas sobre este proceso —o sobre cualquier otro— es necesario no vulnerar los derechos humanos de los sujetos sociales implicados directamente; esto es, no dañar su dignidad y privacidad.

Estoy convencida de que comprender cómo opera el racismo y ayudar a combatirlo no se logrará dividiendo al mundo en víctimas y culpables; ambas etiquetas resultan reduccionistas, restan agencia social o humana a las personas y convierten artificialmente en opuestos a quienes no necesariamente lo son, lo que facilita que se confronten en lugar de que actúen en colaboración. Ello no significa restar responsabilidad a los sujetos sociales de sus propias acciones, más bien, implica dilucidar el proceso histórico y estructural que da vida y sentido a ellas. Tanto niños como adultos temen ser vistos como personas que discriminan o que son racistas; igualmente, pueden sentir vergüenza de aparecer como víctimas de estas situaciones. Por tanto, es necesario tener en la mente qué tanto la discriminación como el racismo son fenómenos históricos y estructurales complejos que se expresan y reproducen mediante prácticas microsociales que son consistentes con las macroestructuras de desigualdad existentes en el sistema (Essed, 1991: 39).

Mis investigaciones sobre racismo y discriminación comenzaron con el análisis de los libros de texto para primaria y telesecundaria que publica la Secretaría de Educación Pública (SEP). Pese a la importancia de sus “autores”, considero que se debe pensar en la Secretaría como responsable de dichas publicaciones, así como del racismo, ignorancia e invisibilidad que producen y reproducen, ya



Partiendo la piñata en una escuela primaria de Ñuu Tyendi, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca (2017). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

que señalar a los primeros la excusa y, además —valga la redundancia—, opaca el hecho de que el racismo institucional opera a través de mecanismos institucionales.

Posteriormente comencé a trabajar con docentes en la región con mayor concentración de localidades negras o afroamericanas, y recientemente he integrado a pueblos mixtecos o *ñuu savi*. He impartido talleres en localidades de Guerrero y Oaxaca, metodología que considero central porque, con ellos, es posible conocer aspectos diversos que pueden relacionarse con objetivos de investigación antropológica, pero al mismo tiempo, son una manera de contribuir a la divulgación del conocimiento antropológico e histórico y de co-construir estrategias que coadyuven a la solución del racismo y la discriminación, que los mixtecos y afroamericanos consideran significativos de su contexto social.

Es evidente la importancia que tiene la etnografía en distintos espacios de la vida cotidiana de las localidades que he visitado. Procurar que el trabajo de campo sea lo más amplio e incluyente posible también es fundamental si buscamos dar cuenta de una realidad compleja y llena de contradicciones. Es imposible abarcarlo todo y tampoco creo que sea deseable ni necesario, pero debemos estar conscientes de que si trabajamos sólo con un grupo etario o religioso —por poner un par de ejem-



Aprendiendo sobre los afromexicanos en Ñuu Tyendi, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca (2017). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

plos—, estaremos perdiendo miradas significativas y negando a estos actores la posibilidad de que sus conocimientos y sus voces se conozcan y reconozcan.

Dado que numerosas de mis pesquisas sobre racismo se han centrado en su vinculación con la educación formal, he realizado parte de mi trabajo de campo en escuelas, recurriendo con ello a la etnografía educativa (Bertely, 2000). En esta labor se necesita ser respetuoso de la dinámica institucional de las escuelas, procurando conocer y comprender la perspectiva de los diferentes actores involucrados. Además, he realizado entrevistas formales e informales con personas de todas las edades y he puesto en marcha estrategias participativas con niñas y niños, entre ellos talleres de radio y de pintura, intercambio de cartas y actividades diversas que implican dibujar y/o escribir. En cuanto a los productos, procuro que los participantes se queden con sus participaciones, y cuando se ha tratado de talleres de radio, he entregado copia de los programas a cada uno de quienes han intervenido. Informo por anticipado a todos los que interactúan conmigo en estas actividades sobre los objetivos de mi investigación y la naturaleza de su posible intervención, dando oportunidad a que niños y adultos decidan si desean o no ser parte de la dinámica (consentimiento libre, previo e informado). Aun así, cuando considero que la información que expongo puede ocasionar algún daño, evito mencionar el

nombre de las personas involucradas y en ocasiones modifiqué algunos datos para que no afecten contenidos pero que permiten proteger su identidad.⁵

Generalizar resulta sumamente peligroso; de ahí que sea necesario matizar en forma recurrente, pese al riesgo de aburrir a los lectores. Por ejemplo, en innumerables ocasiones he identificado acciones y actitudes de docentes que evidentemente se enmarcan en lo que puede considerarse racismo, racialización y discriminación racista. Sin embargo, con frecuencia son los docentes quienes procuran romper el círculo vicioso del racismo emprendiendo acciones en su práctica cotidiana en los ámbitos local o regional. Además, es importante reconocer y valorar el papel de los profesores, su habilidad pedagógica, el tiempo que dedican en la planeación de sus clases, el número excesivo de alumnos a su cargo, las deficientes condiciones materiales de trabajo, la presión a que son sometidos para cumplir con evaluaciones estandarizadas aunque se encuentran alejadas de su realidad social, las amenazas a sus derechos laborales por las políticas neoliberales, las pugnas de grupos nacionales y regionales que les colocan en el centro de disputas políticas, etcétera. Identificar una acción racista en un docente no significa que todas las responsabilidades que debe cumplir cotidianamente sean negativas o que no valga la pena reconocerlas.

Es sabida la importancia de presentarnos ante las autoridades de los lugares donde hacemos trabajo de campo. Quisiera recalcar que en todo momento procuro ser honesta sobre la temática que investigo o, al menos, describo en términos generales mis objetivos. No temo decir abiertamente que estudio el racismo o la discriminación, porque en mi experiencia la honestidad abre puertas y también muestra respeto a la decisión de las personas por cerrarlas. Decir que estudio el racismo ha despertado interés en las personas, que de inmediato me cuentan alguna experiencia propia o un caso de su conocimiento. A veces me han preguntado primero a qué me refiero cuando expreso los conceptos racismo y discriminación; y después de escuchar mis argumentos y de interrogarme brevemente, han compartido conmigo lo que ellos han visto, vivido o, incluso, han justificado las ideas y actos propios que podrían considerarse racistas o discriminatorios.

En una ocasión platicué con una señora sobre el tema, le expliqué lo que investigaba y le comenté que impartiría talleres con los maestros. Hasta ese momento ella había sido amable conmigo, pero un tanto renuente a darme detalles sobre su propia experiencia. Tan pronto supo sobre los talleres, se mostró motivada a compartir conmigo su vivencia y las experiencias que sus hijos habían enfrentado en las escuelas “para que los maestros no sean así con los niños y para que ya no haya discriminación”.⁶ Así, considero que en nuestro quehacer antropológico deben establecerse propósitos que impliquen conocer, comprender y explicar (en diálogo), pero también divulgar y co-construir estrategias encaminadas a la solución de problemas significativos de nuestras realidades sociales.

Los principales desafíos para el estudio del racismo y otras formas de discriminación, comienzan con la necesidad imperiosa y obligada de investigar antropológicamente y con ética y honesti-

5. La metodología puede consultarse de manera más detallada en Masferrer (2014a, 2014b y 2017).

6. Notas de mi diario de campo (2017).

dad estos fenómenos. Tenemos el reto de indagar sobre el dolor y el conflicto sin dejar heridas abiertas, sin alimentar tensiones, sin sesgar la información recabada ni victimizar o culpabilizar a las personas involucradas. A veces me he preguntado cómo hacerlo sin salir raspada ni perjudicar a nadie en el camino; sin embargo, visibilizar el racismo implica desnudar una estructura histórica que alimenta desigualdades, vulnera derechos humanos, genera exclusión y formas diversas de violencia; entonces, tal vez la verdadera pregunta es cómo elegir, qué raspar y a quiénes no.

Cuando la antropología hace enfermar de susto

Como antropóloga considero central tener disposición para ver y escuchar lo inesperado, así como estar abiertos para ir aprendiendo en el camino y reflexionar, a cada instante, cómo actuar en cada fase de la investigación. El trabajo de campo antropológico es un quehacer totalmente corporeizado.

Así, las experiencias en el campo y los conocimientos que se derivan de ellas, dependerán de ese mismo aspecto, ya que lo que observamos, lo que ignoramos, la forma en que participamos, las personas a quienes escuchamos, lo que percibimos con nuestros sentidos, la empatía que generamos, la vorágine de sentimientos que organizamos, los roles sociales que ocupamos, las posiciones que nos asignan y un sinfín de procesos asociados a la producción antropológica, no dependen sólo de los lugares donde realicemos trabajo de campo, sino que además se relacionan de manera dialéctica con el sujeto corporeizado que lo realiza, construido biológica, social, cultural, política e históricamente. Ello no significa que la antropología se limite a mirarnos a nosotros mismos como si se tratase de una labor egocéntrica y narcisista; en cambio, conocernos lo suficiente es un eslabón de humildad necesario para estrechar vínculos respetuosos con los demás.

Aquella tarde de septiembre, cuando enfermé en la Costa Chica, la misma red social a la que yo me había incorporado, fue la que buscó la forma de hacerme sanar, reformulando sus conocimientos ancestrales para comprender y enseñarme que la antropología me había hecho enfermar de susto.



Mirándose a sí mismos: entrega de tesis y programas de radio a niños en El Potrero, Oaxaca (2017).

Fotografía © Cristina Masferrer León.



Aprendiendo sobre el campo con Pedro Raymundo Acevedo García, José María Morelos, Oaxaca (2013). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

Bibliografía

- Aguirre, Gonzalo (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.
- Baronnet, Bruno (2013). "Racismo y discriminaciones en el sistema educativo mexicano". En Ascencio, Gabriel (coord.). *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas* (pp. 63-79). México: UNAM.
- Bertely, María (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós Ibérica.
- Biblioteca Digital de Medicina Tradicional Mexicana (BDMTM) (2009). "Susto". México: UNAM. Recuperado de: www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=susto.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2012). *Informe final de la consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*. México: CDI.
- Díaz, María Cristina (2002). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica* [tesis de maestría en antropología social]. CIESAS, México.
- Escalante, Yuri (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y discriminación étnica o racial*. México: Conapred.

- Essed, Philomena (1991). *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. California: Sage Publications.
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Jiménez, Nuria (2016). *Normas, prácticas y discursos. Control social y uso de los espacios por las mujeres "morenas" de la Costa Chica de Oaxaca* [tesis de Doctorado]. UNED, Madrid.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Masferrer, Cristina (2014a). "Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México". En Serna, Jesús, y Cruz, Fernando (comps.). *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia* (pp. 141-158). México: UNAM.
- _____ (2014b). *Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de los niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro* (tesis de maestría en antropología social). CIESAS, México.
- _____ (2016). "Muchitos, melarchía y respeto. Niñez, enfermedad y relaciones intergeneracionales en un pueblo afromexicano de la Costa de Oaxaca". *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 50 (2), pp. 216-231.
- _____ (2017) *La representación social de niños de una localidad afromexicana de Oaxaca sobre las "personas negras"* (tesis de licenciatura). UNAM, México.

Notas etnográficas sobre el racismo: una perspectiva reflexiva

Citlali Quecha Reyna*

La posibilidad de participar en la revista *Rutas de Campo* me dio la oportunidad de reflexionar de manera retrospectiva y reflexiva sobre el trabajo que he realizado con población afrodescendiente en México, así como sobre las causas que me llevaron a que la temática del racismo se constituyera en un aspecto relevante de mis investigaciones.

Cuando llegué por primera ocasión a la región de la Costa Chica de Oaxaca, hace más de diez años, lo hice con entusiasmo, temor y un importante número de interrogantes e inquietudes muy ceñidas a ese momento de mi historia personal, en el cual mi rol en la sociedad era ser una estudiante de posgrado con un tema de investigación particular que debía desarrollar en un determinado tiempo con fines muy concretos.

Hice lo que los cánones de mi disciplina de origen —la antropología— me dictaban como parte esencial para establecer un buen *rapport*: me presenté ante las autoridades civiles, militares y religiosas, participé en diversos espacios, momentos y eventos permitidos para mi género, y registré los procesos cotidianos de la comunidad donde me alojé para dar cuenta de la organización social y de los procesos estructurales y simbólicos que dotaban, según yo, de sentido al ser y quehacer de las personas con quienes estaba viviendo en ese momento.

Cuando deambulaba por las calles del pueblo era común que la gente me preguntara de inicio: “¿tú qué vendes?” Entonces, muy contenta por la interpelación y rauda a despejar todo tipo de duda sobre mi presencia en aquella zona, explicaba que no vendía nada, que estaba realizando una investigación para mis estudios de maestría sobre la historia del pueblo y que si era posible, me gustaría platicar con más profundidad sobre el tema.

La mayoría de las veces las personas accedían a conversar y compartir conmigo sus historias, experiencias, festividades y opiniones sobre asuntos muy diversos. Así, empecé a generar redes de conocidos que con el paso del tiempo se volvieron entrañables amigos y en algunos casos, mis parientes rituales. Con el transcurrir de los años mis estancias se extendieron hacia otras comunidades de la Costa Chica, ya

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (quechary@unam.mx).

no sólo de Oaxaca sino también de Guerrero. Después de todos esos años de visitar y recorrer la región, hace poco tiempo caí en cuenta de un hecho: invariablemente la pregunta que me hacían en los pueblos que visitaba era la misma: “¿tú qué vendes?”.

No reparé en la expresión reiterada de esa interrogante sino hasta después de revisar muchas de mis libretas de campo. Por alguna razón yo había escrito esa pregunta de manera aislada en algunas hojas, pero era muy frecuente encontrarla y eso despertó mi curiosidad. Decidí que en mi siguiente estancia preguntaría el motivo por el cual me la formulaban. Algo intuía, pero siguiendo la máxima durkhemiana, opté por no empezar con prenociones. Con esta tarea en mente regresé una vez más a la Costa Chica de Oaxaca, visité en esa ocasión un pueblo que todavía no conocía y, a la par, seguí con mis estancias en las localidades que me eran familiares.

Cuando comenté que quería visitar ese nuevo pueblo en cuestión, una de mis conocidas se ofreció a acompañarme, pues aprovecharía el viaje para visitar la iglesia. Emprendimos el viaje y al llegar buscamos a la autoridad civil en turno, a quien le comenté *grosso modo* que yo era antropóloga y realizaba investigación sobre los pueblos de la Costa Chica. Después de unos minutos de intercambio y sugerencias emitidas por el señor agente municipal, iniciamos un recorrido por la localidad. Ahí, una vez más, escuché la pregunta: ¿Qué vendes? Mi acompañante rápidamente respondió: “No, ella no vende, no trae servilletas ni bordados”; y claro, a partir de ese momento aproveché para indagar sobre esa pregunta. Entonces mi conocida me dijo: “Mira manita, no es para que te enojés, pero es que tú tienes cara de india, y como vas caminando por ahí nomás, luego pensamos que eres de las mixtequitas que andan vendiendo blusitas o las servilletas que hacen allá en Huaxpala”.¹

Por supuesto que la respuesta me pareció fascinante. Hasta ese momento no me había percatado de la percepción que la gente se hacía de mí y, sobre todo, de las implicaciones de mi apariencia física. Con esto en mente, decidí seguir preguntando a todos aquéllos con quienes ya tenía tiempo de interactuar, cuál había sido su opinión en torno a mi persona cuando recién nos conocimos. Me encontré con información valiosa. Creían que era comerciante, pensaban que era religiosa (porque iba a las festividades patronales) o “hermana” (practicante de un credo distinto al católico) porque de pronto me veían platicando con personas de adscripciones religiosas no católicas, suponían que era docente (pero de Oaxaca, no de otro estado de la república), presumían que era enfermera o trabajadora de alguna dependencia de gobierno que iba a llevar lo que en la región se conoce como “apoyos” (programas gubernamentales).

En ese mar de posibilidades me manifestaron que también hubo dudas sobre si realmente yo decía la verdad. “¿Será cierto que viene de México?, ¿será cierto que viene de la Universidad Nacional?” Yo pregunté por qué dudaban y respondieron: “Es que los que vienen de México son más blancos, o a veces vienen gringos, que algunos de esos sí son negros”. Para mí eso fue muy interesante, sobre todo porque una de las primeras cosas que registré en mis trabajos de campo fue la importancia de las re-

1. Manera coloquial de referir al poblado de Huaxpaltepec, en la Costa Chica de Oaxaca.



El Faro. **Fotografía** © Citlali Quecha Reyna.

laciones interétnicas para entender la dinámica social que se desarrolla en la región. Pude registrar los estigmas, estereotipos y prácticas racistas y de exclusión entre afrodescendientes, indígenas y mestizos. Pero como sucede en muchos casos, me sentía ajena a esa realidad, pues no me asumía como una persona en la cual podrían caer también estereotipos y prejuicios...

Pero no desesperen estimados colegas y personas que me leen, no se trata en esta ocasión de vivir una introspección vivencial y estéril. Sirva este escenario previo para compartir cómo es que desde ese momento empecé a prestar mayor atención a la importancia de las prácticas y discursos racistas en la zona, los cuales habían pasado desapercibidos, toda vez que mis enfoques priorizaban temáticas diferentes en la interacción social.

Para continuar con esta experiencia, un dato que llamó mi atención fue el relacionado a los cambios en el trato hacia mí. Me dijeron que hubo muchas personas, más de las que yo hubiese creído, que a partir del momento en que llevé los documentos que escribí, las dudas se despejaron. Estaba claro que yo era una persona que “escribe”, y los que escriben son los que saben, los que van a la escuela, y que, debido a eso, saben “hablar con el gobierno”. Entendí por qué después de un tiempo, algunos padres de familia me ponían a platicar con sus hijos jóvenes y adolescentes para que yo les explicara la importancia de ir a la escuela y estudiar una carrera universitaria.

Algunos profesores empezaron a invitarme a sus clases para que yo les dijera a los niños en qué consistía estudiar un doctorado. Recuerdo una frase magnífica de un docente de sexto año de pri-

maria que me sentó frente a sus alumnos y les dijo: “Así como la ven, ella tiene un doctorado, escuchan para que sepan qué es eso y vean que sí se puede salir adelante en la vida”. En otros casos, me pedían ayuda para redactar documentos o me solicitaban orientación sobre qué dependencias gubernamentales se especializaban en determinada materia de interés y su ubicación, y una serie de actividades más, todas relacionadas con “mi conocimiento”, mis nociones y noticias sobre la vida en la ciudad. De pronto me di cuenta que yo contaba con ese capital que me posicionaba en una situación muy distinta; de ahí mi interés en compartir con ustedes la importancia de considerar la problematización etnográfica del poder en el contexto de las relaciones interétnicas para el estudio del racismo.

El tema de las relaciones interétnicas es inmanente a la discusión antropológica, toda vez que la alteridad y las repercusiones que tiene la interacción constante entre las diferencias es el eje en torno al cual se articulan nuestros fundamentos disciplinares. Además, el contacto interétnico “es uno de los fenómenos más comunes en el mundo moderno” (Cardoso, 2007: 47). En este sentido, los debates en torno a la identidad, las fronteras étnicas, los grupos étnicos y la diversidad han tenido un papel protagónico como conceptos centrales para nuestras pesquisas desde la ciencia antropológica en el contexto de la globalidad contemporánea.

Para el caso mexicano, el tema cobró una significativa relevancia en el marco de la política indigenista y el proceso de construcción del Estado-nación (Stavenhagen, 1968; De la Fuente y Aguirre, 1989; Bartolomé, 1997; Oehmichen, 2005). Los pueblos indígenas fueron el principal referente de alteridad y razón de Estado. A la par, el desarrollo de las investigaciones dio cuenta de las asimetrías existentes entre los diversos grupos étnicos y sociales en continua interacción; al considerar estos dos elementos es posible advertir que el tema del poder es consustancial a las relaciones interétnicas, ya que la disputa por los recursos (naturales, simbólicos y territoriales, entre otros) generan procesos que derivan en inequidades para su acceso y, por ende, en fenómenos de exclusión basados a su vez en estigmas y prejuicios asociados a la pertenencia cultural. En este sentido, retomo en este trabajo la definición de Federico Navarrete, quien refiere que:

Para definir las relaciones interétnicas es necesario aclarar, en primer lugar, que son siempre relaciones sociales de poder, es decir, que son relaciones de dominación política, de control social y de explotación económica. Ahora bien, si aceptamos que las relaciones interétnicas son a la vez políticas, sociales y económicas, queda por definir qué las distingue de las otras relaciones de este tipo. La distinción no reside en el tipo de relación que establecen (de dominio, de discriminación o de explotación, por ejemplo) sino en los sujetos que definen, es decir los grupos y categorías étnicos. En efecto, las relaciones interétnicas se basan en una distinción cultural e identitaria entre las personas o grupos que participan en ellas (Navarrete, 2004: 31).

De esta manera, es posible argumentar que el poder, así como el manejo y control de recursos (materiales y simbólicos) constituyen los ejes que dinamizan la dinámica interétnica y, por tanto, las



Collantes. **Fotografía** © Citlali Quecha Reyna.

relaciones que están bajo la tríada referida (dominación política, control social y explotación económica) sólo adquieren el carácter étnico cuando apelan a nociones de identificación grupal que funcionan como marcadores de alteridad o fronteras.

Considerar entonces el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas implica retos metodológicos que es importante clarificar. En este sentido, considero vigente el modelo propuesto por Roberto Cardoso de Oliveira, quien consideraba que la comprensión de las relaciones interétnicas sólo es posible si las integramos dentro de un

[...] sistema social de carácter interétnico que las condiciona, determinado por su propia estructura y desarrollo; en segundo lugar, que ese sistema interétnico, constituido por procesos de articulación étnica, no puede dejar de referirse a procesos de articulación social de otro tipo, como los que relacionan a otros sectores de la sociedad global, ya sean los interregionales, los interclase, o aun aquellos que vinculan a los sectores rural y urbano (Cardoso 2007: 111).

Desde mi perspectiva, esta orientación metodológica tiene la virtud de integrar distintos niveles de análisis para explicar las tensiones y las contradicciones que pueden presentarse en el sistema interétnico, donde no sólo figuran las relaciones cotidianas entre dos o más culturas, sino también las incidencias

del Estado-nación a través de sus políticas institucionales y los procesos de desequilibrios al interior de una sociedad y una cultura por diferencias de clase.

Aunada a lo anterior, la configuración del sistema social también nos permite superar las visiones dicotómicas que por lo regular suelen referirse en los estudios de relaciones interétnicas, ya que comúnmente son las asimetrías que surgen del contacto entre “blancos” —o mestizos en algunos casos— e indígenas las que se ponderan; sin embargo, poco se ha considerado a las poblaciones de origen africano en el estudio de las relaciones interétnicas en nuestro país. Con el modelo de Cardoso de Oliveira, esta visión puede ser superada de manera exitosa a través de la noción de fricción interétnica. Este concepto hace referencia “[...] al carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción-dominación [...] Significa que las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de contradicción en el sentido de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas en el interior del sistema interétnico” (Cardoso 2007: 116).

Como señalé, me parece atinado recuperar estas directrices metodológicas para el abordaje de la dinámica interétnica con poblaciones afrodescendientes, ya que las formas de interacción entre indígenas y personas de origen africano tienen matices particulares que no necesariamente son similares a sus relaciones con el sector “blanco” o mestizo de las regiones que habitan. Sin embargo, es necesario señalar que si bien la fricción existe, esto no quiere decir que las interacciones sean inconciliables. En este caso, el sistema de relaciones interétnicas sí provee de alternativas que permiten superar las fricciones a través de lazos de parentesco ritual generados por diversos medios.

Por otro lado, me parece sugerente seguir el planteamiento de las condiciones estructurales que permiten el desarrollo de las relaciones entre culturas aplicando el modelo cardosiano. Considero que esto obliga a conocer con mayor profundidad los aspectos históricos. De esta manera es posible articular el pasado y presente para entender la casuística que motiva determinadas formas de interacción. Para el caso que nos ocupa, es necesario conocer detalles de la presencia de los afrodescendientes en la región y cómo se fue estableciendo a lo largo de los años como un referente de alteridad para los indígenas y, al mismo tiempo, cómo fue que su presencia se negó en forma sistemática. Al integrar a las poblaciones afrodescendientes en el estudio de la dinámica interétnica es posible combatir la invisibilidad de la que han sido objeto. Dicha invisibilidad coincide con la argumentación aceptada de una paulatina asimilación al mestizaje mexicano. Durante varios años se dio por válida esta tesis de su integración a la nación.

Sin embargo, desde los últimos treinta años contamos con trabajos que nos hablan de sus aportaciones y presencias pasadas y presentes (Velázquez y Correa, 2005; Velázquez e Iturralde, 2012) en diversos puntos geográficos de la República Mexicana y de la manera en que han creado (y recreado) instituciones y formas de organización social que les dotan de referentes identitarios concretos y que entran en contradicción con la noción de que son un grupo social asimilado.

Ahora bien, en este contexto es importante referir qué se entiende como poder, o mejor dicho, como relaciones de poder. Ríos de tinta han corrido en la literatura antropológica sobre esta temática



Huehuetán. **Fotografía** © Citlali Quecha Reyna.

y resultaría demasiado querer mencionar aquí todas las aportaciones y debates que se han realizado en la materia. Por ahora, baste señalar que para autores como Alfonso Barquín “el poder es una forma social que toman las asimetrías”. Para este antropólogo mexicano las relaciones de poder se pueden entender a través de un eje que articula la cadena “diferencia-asimetría-ejercicio de poder”, donde el énfasis debe ponerse en “qué cosas de las culturas son diferentes y cómo se construyen asimetrías a partir de estas diferencias” (Barquín, 2015: 293).

El motivo por el cual me resulta oportuno recuperar esta sugerencia metodológica reside justamente en la construcción de las asimetrías a partir de las diferencias. En la región de la Costa Chica, las relaciones entre los afrodescendientes, los indígenas y los mestizos son asimétricas, y las diferencias, fundamentadas en un proceso de racialización, tienen un peso mayúsculo en las formas de interacción. Pero la racialización también opera con la variable de clase y condición económica.

Regresé en múltiples ocasiones a campo con este modelo operativo en la mente. Y en todas esas ocasiones se presentaron otros aspectos que era importante integrar al modelo, de acuerdo con la realidad que me tocaba enfrentar. El discurso sobre las diferencias por la apariencia física de las personas tiene un papel operacional sustantivo, sobre todo el relacionado con el color de la piel y el cabello, por sólo citar un par de elementos. En torno a estos últimos se articula todo un discurso de diferenciación, de aceptación y rechazo que se sustenta en ideas muy concretas que se internalizan mediante diversos procesos de socialización a lo largo de la vida de las personas en colectividad.

Aquí me parece muy oportuno recordar la propuesta de Eric Wolf en torno al estudio del poder y el papel de las ideas en él. Nuestro autor señala que habla de ideas en este contexto del acercamiento al poder porque espera:

[...] subrayar el hecho que dichas estructuras mentales tienen un contenido, tratan de algo. También tienen funciones; hacen algo para la gente. Al esforzarse por exhibir las características del mundo, buscan volverlo accesible a algún uso humano. Al hacerlo, ejercen cierta influencia para reunir a las personas o para dividirlos. Tanto la cooperación como el conflicto invocan e implican juegos de poder en las relaciones humanas y las ideas son emblemas e instrumentos en estas interdependencias siempre cambiantes y cuestionadas (Wolf, 2001: 18).

Para Wolf, el poder se expresa en varias modalidades;² pero desde su perspectiva, existe una que es de suma utilidad para entender el papel de las ideas y su praxis, y que refiere al denominado poder estructural, el cual es definido como ...

[...] el poder que se manifiesta en las relaciones; no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y distribución de los flujos de energía [...] [asimismo] los grupos de poder monopolizan las ideas y los sistemas de las ideas y los convierten en elementos cerrados que hacen referencia a sí mismos. Además, si bien las ideas están sujetas a la variación contextual, esta variación se enfrenta a su vez a límites estructurales, dado que los contextos también implican relaciones sociales y así, adquieren su estructura a través de los juegos de poder (Wolf, 2001: 20, 23).

Siguiendo esta línea argumentativa de Wolf, cabe preguntar: ¿cuál es el contenido que otorga la racialización de las relaciones de las personas que interactúan en la Costa Chica?, ¿qué ideas genera la diferenciación (fenotípica) para cada uno de los grupos?, ¿cuál es el recurso importante en las estructuras de poder de las relaciones interétnicas?, ¿qué ideas circulan sobre el cuerpo de unas personas y otras?, y sobre todo, ¿cómo opera el monopolio de las ideas y los sistemas de ideas en torno a las diferencias en la región?

Cuando inquirí a personas afrodescendientes sobre los cambios en el trato que me daban, descubrí que el recurso valioso que yo tenía era mi “habilidad de escribir”. Ello me vinculó directamente con el sector de personas consideradas mestizas o “blanquitas”. De acuerdo con diversos testimonios, esas personas tienen la posibilidad de utilizar la escritura, para bien o para mal. Esto subvirtió la ima-

2. La primera forma en que el poder se entreteje en las relaciones sociales es “el poder de la potencia o la capacidad que se considera inherente al individuo”; un segundo tipo se manifiesta en las interacciones y las transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un ego para imponerle a un alter su voluntad en la acción social; en la tercera modalidad, el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás (Wolf, 2001: 20).



Río Grande. **Fotografía** © Citlali Quecha Reyna.

gen que inicialmente se había gestado en torno a mí; por ello, de pronto, las consultas, orientaciones y opiniones que se me pedían no distaban mucho de las interacciones más o menos cotidianas entre mestizos y afrodescendientes, en las que éstos últimos se ubican en una posición de subordinación.

Así, pude entrever la manera en que las ideas que refuerzan elementos de identificación operaban también en mi persona y en mi construcción como sujeto. En esta experiencia fue relevante descubrir cómo todos los demás elementos que inicialmente habían constituido un estigma sobre mí se fueron matizando. Fue tremendo descubrir cómo es que se puede ejercer el poder y la manera en que ello contribuye a una verticalización en las relaciones sociales casi de forma innata, cómo es que las expresiones de asimetría en las relaciones personales están sustentadas en ideas de superioridad e inferioridad, y sobre todo, saber que mi presencia o mi corporeidad fue un medio para reflexionar sobre el racismo y las relaciones interétnicas.

Ante este escenario, soy yo ahora la que se pregunta a sí misma ¿qué vendes?

Bibliografía

Barquín, Alfonso (2015). *Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural*. México: INAH.

- Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI / Siglo XXI.
- Cardoso, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS / UIA / UAM.
- Fuente, Julio de la, y Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989). *Relaciones interétnicas*. México: Conaculta.
- Navarrete, Federico (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.
- Oehmichen, Cristina (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: IIA-PUEG-UNAM.
- Stavenhagen, Rodolfo (1968). *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Ministerio de Educación.
- Velázquez, María Elisa, y Correa, Ethel (2005). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: INAH.
- _____, e Iturralde, Gabriela (2012). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Conapred / INAH.
- Wolf, Eric (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

La conmemoración de Ashura en Teherán. Apuntes sobre una etnografía exprés

Alejandra Gómez Colorado*

Este trabajo es producto de la observación, el registro fotográfico y algunas entrevistas levantadas durante las festividades de Ashura, en la ciudad de Teherán, Irán, del 8 al 17 de diciembre de 2010. El texto tiene un doble objetivo: por un lado, compartir con los lectores una breve etnografía de una de las conmemoraciones religiosas más importantes dentro del islam chií; y por otro, exponer una serie de reflexiones y vivencias que conllevó la realización de esta etnografía.

El contexto histórico. La familia del profeta del islam

Para entender el significado de las conmemoraciones y rituales en torno a Ashura debemos comprender un tema fundamental en el islam, que es la división entre sus dos grandes ramas: la sunita y la chiíta. Esta separación se da por un problema de sucesión y legitimidad en cuanto al liderazgo de la joven comunidad musulmana. De esta manera, es pertinente comenzar con un resumen de los acontecimientos históricos de aquel entonces, elaborado con base en las narraciones y la tradición oral y siguiendo la obra de Yann Richard (2000).

El término Ashura deriva de la palabra árabe *'ashara'*, que significa "diez". Es el nombre que se le da a las actividades y rituales que los musulmanes realizan durante los primeros 10 días del mes de *moharram*, el primero del calendario islámico. Los musulmanes chiítas los celebran para conmemorar la muerte de Husein, nieto del profeta Mohammad, conocido como Mahoma, fundador del islam.

Fátima, hija del profeta Mahoma, se casó con Alí bin Abu Talib y tuvieron dos hijos: Hasán y Husein. Destacado combatiente y piadoso musulmán, Alí es una figura central en la historia del islam, ya que fue el cuarto califa y sucesor de Mahoma, de quien también era primo y yerno. El gobernador de Siria, Muawiya ibn Abi Sufyan, se proclamó también califa y fundó la dinastía omeya en Damasco. Alí fue asesinado en la mezquita de Kufa, en Irak. Su hijo Hasán firmó la paz con los omeyas en el afán de

* Museo Nacional de las Culturas del Mundo, INAH (alegomezcolorado@gmail.com).

evitar la división entre la joven comunidad musulmana, pero Husein encabezó una batalla contra Yazid, hijo de Muawiya, por la sucesión del califato.

La derrota de Husein y el martirio que sufrió junto con su familia, marcaron la división definitiva entre los musulmanes chiítas, seguidores de Alí, y los sunitas, seguidores de la dinastía omeya.

La masacre de Karbala

Husein nació en 626 d. C., en la ciudad árabe de Medina. En 680 d. C., cuando contaba con 54 años, los habitantes de Kufa —donde Alí, su padre, tenía seguidores— lo animaron a enfrentarse al ejército omeya. Kufa era una ciudad estratégica para los ejércitos árabes. Al ubicarse entre Damasco y Medina, fue el punto de partida desde el que los árabes emprendieron la conquista del imperio persa. Husein aceptó el reto y emprendió el camino a Kufa, sabiendo que él, su familia y sus seguidores se enfrentarían al ejército más poderoso de su tiempo, que tenía bajo su dominio el territorio comprendido entre el río Indo y Libia.

El segundo día del mes de *moharram*, las tropas omeyas, integradas por unos tres mil elementos, interceptaron al contingente de Husein en Karbala, un pequeño poblado del desierto. Los 72 acompañantes de Husein acamparon en medio de un calor sofocante. Sus contrincantes los sitiaron cerrando el acceso al agua del río Éufrates. Después de rechazar varias ofertas de rendición, Husein se lanzó al combate final los días 9 y 10 de *moharram*. El ejército omeya masacró a todos los hombres y niños; las mujeres y uno de los tres hijos varones de Husein lograron escapar (Richard, 2000: 44-46).¹

El registro

Las festividades de Ashura acontecieron mientras Irais Barreto —compañera internacionalista— y yo desarrollábamos un proyecto que buscaba documentar la vigencia de la poesía ancestral en el Irán contemporáneo.² Sin embargo, la importancia de las ceremonias, en donde la dinámica cotidiana se modifica por completo para permitir que la población participara en las conmemoraciones, nos llevó a suspender el trabajo para hacer “una etnografía a todo vapor”.

El primer proceso de adaptación e “inmersión cultural” estaba ya avanzado. Teníamos un manejo precario del idioma persa que nos permitía pronunciar los saludos pertinentes para poder acercarnos y —auxiliándonos de traductores— entablar conversaciones con diversos informantes.

Por otro lado, contrariamente a lo que se pudiera pensar, la movilidad e independencia que las mujeres tienen en Irán son muy amplias mientras se respeta el código de vestimenta, implementa-

1. Para mayores referencias en torno a la batalla de Karbala, puede consultarse la obra de Huseyn Ansarián, *La epopeya de Ashura* (2015).

2. Parte de los resultados de aquella investigación se recogen en el documental “La poesía como experiencia cotidiana en Irán” (Gómez/Museo Nacional de las Culturas del Mundo-INAH, 2011).



Detalle de un estandarte ('alam). Fotografía © Alejandra Gómez Colorado.



Imagen de Abu al-Fasl, "El padre de la misericordia". **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.

do desde 1979 a raíz de la Revolución Islámica, que indica que deben cubrir su cabello y su cuerpo. Cumplir este “requisito cultural” no es necesariamente incómodo para realizar trabajo de campo, y un abrigo largo con bolsillos resultaba práctico para guardar el equipo y el cuaderno de notas. Respetar esta norma nos permitió contactar a todo tipo de personas sin que el género o la edad fueran un impedimento, y los iraníes compartieron con nosotras sus experiencias sin ninguna restricción.

El registro fotográfico no fue difícil, ya que el uso de cámaras de fotografía y video es común entre los teheraníes, que amablemente permiten que se les grabe o retrate.

La remembranza de los hechos en la ciudad de Teherán

Desde el primer día de *moharram* en las calles de Teherán se alzan banderas nacionales que alternan con banderas negras, símbolo de los días de luto por la muerte de Husein y sus 72 compañeros. Las banderolas rojas recuerdan la sangre derramada en la batalla; y las verdes, el color distintivo de la familia de Alí, sus hijos y el islam.

Algunos locales comerciales decoran sus fachadas con diversos elementos alusivos a la batalla: telas impresas con versos del Corán y detalles arquitectónicos del impresionante mausoleo que se alza hoy en Karbala, donde quedó enterrado el cuerpo de Husein tras ser decapitado. También se ven carteles con los nombres de los mártires y algunas fotografías de estudio, en las que algún miembro de la familia de dicho establecimiento simula estar presente en la batalla acompañando a Husein. En estos locales, durante las 10 noches del Ashura, se ofrecen dátiles, dulces, pan y té a los transeúntes.

Cada familia o grupo de vecinos, congregado en torno a una mezquita prepara a lo largo de todo el año un estandarte llamado *'alam*, la palabra árabe que significa bandera. Estos estandartes se exhiben en las calles durante los nueve primeros días de la celebración. Los estandartes se elaboran en hierro y evocan la bandera con la que el profeta Mahoma emprendió sus batallas. El estandarte del profeta pasó a sus sucesores; Abbas, medio hermano de Husein, tuvo el honor de sostenerlo en Karbala. Con enorme cuidado, estos pesados estandartes son decorados con el rostro de Alí y con piezas que aluden a elementos de la iconografía iraní, como el león y el pavo real; incluso, algunos llevan modelos de las armas utilizadas en aquella batalla.

Por toda la ciudad se alzan espectaculares y se colocan carteles con una de las escenas más contundentes de la batalla: la trágica muerte de Abbas. En las imágenes se observa a su querido caballo cuando regresa al campamento, herido y sin jinete. Las mujeres lloran a los pies del corcel que, con el cuello abatido, lamenta también la muerte de su amo.

Se dice que este magnífico caballo fue un regalo del rey de Yemen a Mahoma y que acompañó a éste en todas sus batallas. Abbas tuvo el honor de montarlo en Karbala y gracias a él burló el cerco enemigo para llegar hasta el Éufrates y abastecer el campamento de agua. La leyenda cuenta que en el camino de regreso Abbas fue atacado y durante el combate sus enemigos le amputaron ambos brazos, por lo que cargó el odre lleno de agua con sus dientes, para llevar el líquido hasta el campa-

mento, sin embargo, murió a causa de las flechas de sus adversarios. Desde entonces, este mártir es conocido como Abolfazl el Abbas, el padre de la bondad. En remembranza a este personaje, los jóvenes decoran sus automóviles y motocicletas con las dos plumas que formaban parte de su tocado.

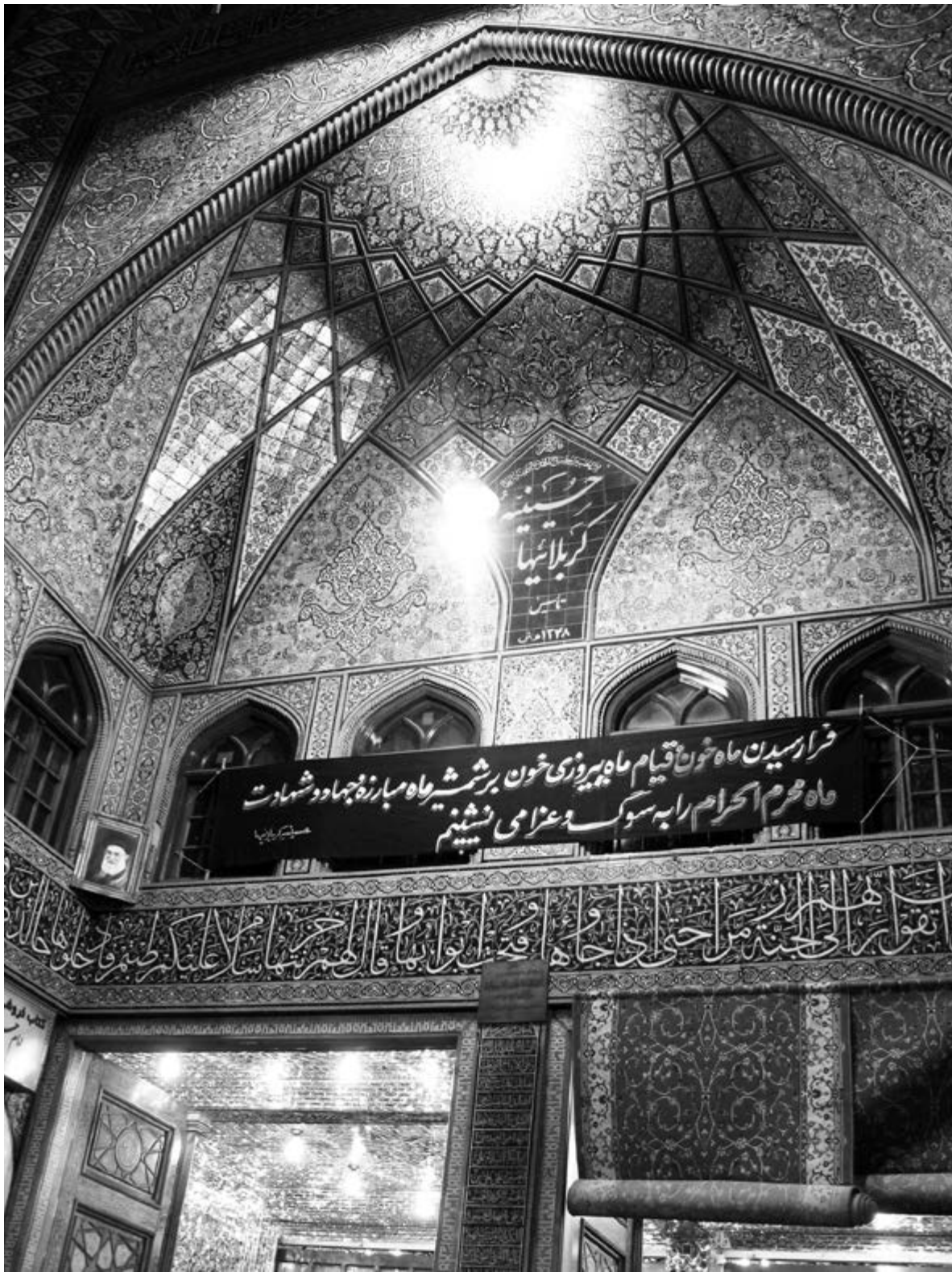
Durante las noches de Ashura se representan los acontecimientos de Karbala en un espectáculo conocido como Ta'zieh, en el cual actores populares improvisan escenarios y personifican a los protagonistas de la batalla. Los diálogos del Ta'zieh se han venido enriqueciendo desde el siglo xvi, cuando el chiísmo fue elevado al rango de religión oficial en Irán. Los textos se recitan y se cantan con un profundo sentimiento, las últimas representaciones abordan los acontecimientos más trágicos de la batalla, los fieles corean junto con los actores ciertas oraciones a lo largo de la narración y muchos estallan en llanto. Cuando termina la representación, los asistentes contemplan los estandartes que se disponen en las calles para que todos los asistentes observen sus detalles mientras comparten el té y los dulces que los vecinos ofrecen.

Los comercios siguen abiertos y la gente acude al trabajo de forma casi regular durante los primeros siete días de Ashura, pero la actividad va decreciendo conforme se acercan los días finales. En las noches de Ta'zieh, al terminar cada representación, era más sencillo establecer una conversación con los asistentes, que invariablemente ofrecían té y dulces a los invitados, haciendo gala de la hospitalidad legendaria de los iraníes. En esos momentos de relajación y encuentro pudimos advertir que los jóvenes aprovechaban las celebraciones para conocerse; hay que destacar que, en Irán, la tradición establece una escrita separación entre sexos. Nuestro acceso a los lugares en donde se llevaban a cabo las representaciones del Ta'zieh —generalmente pequeñas plazas o terrenos baldíos en las colonias de Teherán—, se dio gracias a dos alumnos de español de la Universidad de Teherán.

Terminando el Ta'zieh, algunas personas se congregaban en las mezquitas para orar. Una de las más concurridas era la mezquita Karbalai, o de Karbala, ubicada cerca del bazar, en una de las zonas con mayor movimiento en Teherán. Frente a la entrada había una gran carpa que recordaba el campamento de Husein. Esta mezquita se distingue —además— por recibir a la población chiíta de origen iraquí asentada en Irán. Cada noche se recitaban algunos pasajes del Corán y se recordaban los acontecimientos ocurridos en la batalla, entre sollozos y gemidos de los fieles. En esta mezquita también se convidaba té y comida para los fieles a lo largo de las 10 noches.

Las tiendas ofrecían todo lo necesario para los participantes en las procesiones de los días finales del Ashura: bandas con los nombres de Mahoma, Fátima, Alí, Hasán y Husein inscritos en la famosa mano de Fátima; llaveros e imanes con los nombres de la “sagrada familia”. Se vendían también grandes tambores, que los jóvenes tocaban rítmica y solemnemente al compás de las oraciones, e instrumentos para la flagelación, consistentes en mangos de madera de los que pendían algunas cadenas metálicas.

Quienes se flagelaban, tomaban estos instrumentos de castigo por el mango, uno en cada mano, y alternadamente los blandían en forma cruzada por encima de los hombros para golpearse la espalda, pero no infringían daño, ya que las cadenas no tenían extremos afilados. Esto se debe a la prohibición que se implementó en Irán después de la Revolución Islámica de 1979, que impide a los fieles hacerse



Entrada de la mezquita de Karbala. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.



Automóvil con pintura roja, emulando la sangre de los mártires. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.

daño, a partir de que la prensa occidental comenzó a difundir imágenes sobre Ashura, que privilegiaban exposiciones de flagelantes que sangraban y sugerían que se trataba de una práctica salvaje, propia de fanáticos. No todos los practicantes quedaron conformes con esta prohibición, ya que la sangre en Ashura significa comulgar y compartir el dolor que Husein y su familia padecieron. En otros países en donde se celebra Ashura, como Pakistán o Bahrein, las prácticas de los flagelantes no han tenido restricciones por parte de las autoridades de gobierno.

En el día nueve, Tasua, en el que se recuerda la trágica muerte de Abbas Abolfazl, los fieles esparcían pintura roja sobre los automóviles para emular la sangre que manó de sus brazos amputados. Por la noche, en la mezquita se congregan más fieles, que golpean rítmicamente sus pechos al tiempo que repiten los nombres de Abbas y Husein.

La otra tragedia que se conmemora el día nueve es la muerte del hijo más pequeño de Husein, Alí Asghar, quien fue alcanzado por una flecha a los seis meses de edad. Efigies de los mártires aparecen por toda la ciudad y sus rostros se cubren o irradian luz, en señal de respeto. Las madres con bebés visten a éstos a la manera del mártir más joven de la batalla. Por la mañana, las madres con sus bebés se congregan en las mezquitas y posteriormente llevan a los pequeños a visitar a sus familiares.



Madre con dos niños vestidos como Alí Asghar. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.

El día 10 comienzan las procesiones. Los tambores marcaban el ritmo al que avanzaban los dolientes que, vestidos de negro, se flagelaban simbólicamente al compás de las oraciones en una demostración colectiva de dolor y duelo por la muerte de Husein. Caminaban simbólicamente hacia la batalla, hacia el martirio. En las procesiones marchaban hombres y mujeres de todas las edades. Simultáneamente, algunos grupos rezaban y recordaban a los muertos del año anterior colocando fotografías de los difuntos en los estandartes.

Durante las procesiones se dio la movilización de los estandartes. Cada grupo había escogido previamente a sus miembros más fuertes y hábiles, capaces de levantar su estandarte y controlarlo a lo largo del recorrido. Los grupos avanzaban desde diversas direcciones para encontrarse unos con otros en las avenidas principales. Cada estandarte era llevado por un grupo de seguidores, que se acompañaban de un equipo de sonido que emitía diversas oraciones.

Cuando los estandartes se encontraban en las avenidas principales, los hombres que los sostenían en el centro se inclinaban y hacían una reverencia, de manera que se agitaban para que la parte más alta



Hombres orando por un difunto. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.



Hombre moviendo un 'alam. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.



Encuentro de estandartes en una avenida. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.

se doblara. Para nosotras fue evidente que esa tarea era muy difícil e implicaba fuerza física y equilibrio. Cuando los hombres que sostenían los estandartes en el centro hacían esas reverencias, simbólicamente los diversos contingentes se saludaban y demostraban su respeto a los otros. Al medio día suspendieron los movimientos de los estandartes, pues a esa hora fue asesinado Husein. El silencio era impresionante y resultó contrastante con las oraciones a todo volumen que momentos antes se emitían desde los aparatos de sonido y con los coros de los fieles, que por unos minutos cesaron por completo.

En algunos puntos de la ciudad se habían instalado pastores con rebaños de ovejas y cabras, algunos fieles los compraron y los sacrificaron a la manera islámica, degollándolos en dirección a La Meca mientras repetían una oración. La carne fue repartida entre la comunidad y su sangre se derramó en algunas calles, tiñendo de rojo los canales de riego de la ciudad.

En otro punto, a un costado del bazar, en la mezquita de Karbala, fue instalada otra carpa que representaba el campamento de los combatientes. Una muchedumbre se concentró para conmemorar el golpe final: el incendio del campamento y la decapitación de Husein, cuya cabeza fue llevada a Damasco y su cuerpo pisoteado por los caballos omeyas. Se realizó una representación de la batalla con actores (muchos de ellos comerciantes del bazar) y caballos, que dieron vueltas en torno a la car-



Jóvenes repartiendo comida. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.

pa con sus espadas en alto, simulando la guerra; media hora más tarde, incendiaron la carpa. En ese momento, los hombres se acercaron poco a poco a las cenizas de la carpa y formaron un círculo mientras golpeaban sus cabezas en un ritmo que aumentó su velocidad, lamentándose al unísono: ioh, Husein, oh, Husein!

Antes de la Revolución Iraní, en esa parte de la representación los hombres adultos acostumbraban tomar una espada o un cuchillo y hacerse una incisión para que brotara la sangre, pero esta práctica también ha sido prohibida. Ahora sólo golpeaban sus cabezas y se lamentaban por la muerte de Husein; sin embargo, observamos que algunos fieles —sobre todo los de mayor edad— querían cortarse y mostraban estar genuinamente convencidos de realizar esa práctica sacrificial.

Algunos acudieron a las mezquitas para expresar su dolor. Hombres y mujeres se golpeaban el pecho en señal de duelo en un rítmico canto liberador.

En los pasillos del bazar se instalaron grandes peroles de comida, que se repartió entre los asistentes. Los que no estaban orando, se reunían en los patios de las casas de muchas partes de la ciudad, en los que se habían instalado enormes cocinas con el fin de repartir la mayor cantidad de comida que se pudiera brindar.



Una familia enciende velas al término de las ceremonias de *Ashura*. **Fotografía** © Alejandra Gómez Colorado.

Las personas que habían transformado sus patios en cocinas, ofrecían los alimentos en agradecimiento por algún favor recibido. Uno de nuestros entrevistados comentó haberse encomendado a Husein para que le permitiera poder ser padre de nuevo, después de que su primer hijo murió. Tiempo después, cuando su esposa tuvo a una hija sana, comenzó a ofrecer, año tras año, comida a sus vecinos. Con éxito en los negocios y una hija de 25 años, ese hombre era capaz de ofrecer 2 000 comidas para todo el que se acercara a solicitar alimento. Ese hombre conocía lo que se dice en el extranjero sobre Irán e insistió en que nosotros debíamos difundir el verdadero sentido de *Ashura*: compartir, agradecer, sumarse al dolor de los mártires.

Grupos de jóvenes con motos, en bicicleta o a pie coordinan la repartición de la comida por barrios. Una pareja en moto se nos acercó para preguntarnos si ya habíamos comido y les respondimos que sí, e inmediatamente seguimos nuestro camino. Al cabo de 10 minutos aparecieron otra vez con paquetes de comida para llevar.

El día 10 de *Moharram*, los musulmanes sunitas ayunan. Se dice que el profeta Mahoma recomendaba esta práctica en conmemoración del ayuno de Moisés. En una evidente oposición, los chiítas comen y reparten dulces, bebidas, carne, arroz, etcétera.

Los fieles se reúnen esa noche en las mezquitas —desde las más elegantes, ubicadas al norte de la ciudad hasta la más populares, que se encuentran en el centro— para encender velas y elevar la última oración del *Ashura*.

Algunas reflexiones en torno a esta etnografía

En el título de este texto utilizo el término “etnografía exprés” para referir a estos registros y observaciones inesperadas que tienen lugar dentro del trabajo de campo, observaciones que se expresan dentro de un proyecto más amplio: esos acontecimientos que en sí mismos merecen un estudio profundo y un análisis minucioso, pero que por cuestiones de tiempo o planeación no podemos registrar a profundidad.

Para los antropólogos mexicanos es difícil realizar trabajo de campo en el extranjero, debemos superar todo tipo de complicaciones administrativas y en muchos casos solventarlo con nuestros propios medios. Es por ello que una vez en “nuestros lugares de estudio” sentimos esa urgencia de que nada escape, de registrar o tomar nota de casi todo, con la esperanza de volver y trabajar esos fenómenos sociales con mayor preparación.

Si bien no hemos desarrollado una escuela de antropología mexicana enfocada en otros continentes, nuestra formación, visión y lugar de procedencia es de suma importancia para aproximarnos a la antropología del Medio Oriente, la cual se ha construido, en buena medida, desde las potencias que lo colonizaron.

Los antropólogos tenemos la fortuna y la responsabilidad de poner en diálogo diferentes visiones del mundo. Al ver la manera en que los medios de comunicación de Occidente han representado al islam, se hace urgente una visión “desde dentro”, con las voces de los actores: de los musulmanes. Por otro lado, un encuentro con esta cultura desde México permite mirarnos y dialogar desde dos realidades en la periferia del discurso hegemónico.

Como se mencionó anteriormente, la prensa occidental ha hecho una lectura de las conmemoraciones de Ashura que las califica como “sangrientas” y hace ver a los devotos como “fanáticos islámicos”; sin embargo, como puede constatarse en este texto, lo que se vive en estos 10 días son muestras de una profunda religiosidad y un gran sentido de cohesión entre los chiítas de Irán, que generosamente comparten con su comunidad inmediata y con cualquier visitante alimentos y tiempo.

Una de las motivaciones principales que tuvimos para realizar trabajo de campo en Irán fue revertir la islamofobia, esa serie de prejuicios y actitudes hostiles hacia el islam y los musulmanes, que desafortunadamente son cada día más comunes en México. Nuestra intención al trabajar el tema de la poesía persa en el mundo contemporáneo fue mostrar esa faceta sutil y delicada del pueblo iraní, de la que nunca se habla en los medios masivos de comunicación. De la misma manera, la forma en la que se desarrollan los rituales de Ashura revela a un pueblo que dista mucho del fundamentalismo y la violencia. Trascender estos formatos mediáticos, que han reducido a las sociedades islámicas a unos cuantos símbolos como el velo y las armas, es un trabajo que bien puede hacerse desde México.

Este trabajo nos dejó ver que la visión que hay en Irán sobre México también está estereotipada. La Revolución y Zapata, junto con algunos futbolistas, son los referentes que se tienen de nuestro país. Tanto en México como en Irán el patrimonio histórico y cultural es abrumador, y también compartimos territorios diversos en términos naturales y humanos. De ahí la urgencia de entablar un diálogo directo entre pueblos que sabrán reconocerse sin la mediación de Europa o Estados Unidos.

El triunfo de la sangre sobre la espada

Por último, habrá que preguntarnos ¿qué implicaciones tiene Ashura en el mundo y en la situación social y política del Irán contemporáneo?

Con el correr de los siglos, el martirio de Husein se convirtió en el prototipo de la lucha contra la injusticia. “El triunfo de la sangre sobre la espada” es la frase con la que los creyentes chiítas del siglo XXI definen la masacre y la derrota del nieto del profeta Mahoma y sus seguidores. Esta frase significa que Husein no se lanzó a una operación de guerra cualquiera, sino que llevó a cabo un testimonio heroico contra el poder califal y proclamó, más allá de la muerte, unos valores contra los que nada puede la violencia. Es por eso que Husein recibe el nombre de *shahid a shuhadá*, mártir entre los mártires o príncipe de los mártires.

El investigador francés Yann Richard se preguntó en 1991: “¿qué representa el martirio de Husein? ¿Acaso simboliza el fracaso del ideal frente a la violencia, cuyo recuerdo consuela a los creyentes impotentes ante los sistemas políticos que aborrecen?”. Para Richard, autoridad en los estudios del islam chiíta, el suplicio es al mismo tiempo rebelión y signo de esperanza (Richard, 2000: 49). Nikky Keddie analizó en 2007 la relación entre Ashura y los acontecimientos previos a la revolución de 1979. Esta investigadora dice que en 1978, cuando la sociedad iraní clamaba por un cambio de régimen, hubo una gran manifestación en Teherán, en la que participó un millón de personas. Esa movilización coincidió con las conmemoraciones del Ashura “[...] el aniversario de la muerte del imán Husein, al que se veneraba como víctima martirizada de la autocracia. En esa manifestación se decidió pedir a Jomeini que liderase Irán y se dijo a la ciudadanía que había que luchar hasta derrocar al shah” (Keddie, 2007: 350-351).

Para un sector de la sociedad iraní, el ayatola Jomeini representaba una renovación moral frente al gobierno corrupto del sha Reza Pahlevi, que sería depuesto en 1979 por el pueblo iraní.

Bibliografía

- Ansarián, Huseyn (2015). *La epopeya de Ashura*. Teherán: Ehome Sharagh.
- Cómez, Alejandra (2011). Documental “La poesía como experiencia cotidiana en Irán”. Canal de Youtube del Museo Nacional de las Culturas del Mundo-INAH. Recuperado de: <www.youtube.com/watch?v=5puhVeZRNrE>.
- Keddie, Nikky (2007). *El Irán moderno*. Barcelona: Verticales de Bolsillo.
- Richard, Yann (2000 [1991]). *El islam shií*. Barcelona: Bellaterra.

Los nahuas de La Resurrección, Puebla. Notas y vivencias etnográficas acerca del despojo de sus tierras

Eliana Acosta Márquez*

Mientras yo escribo estas notas, los nahuas de La Resurrección, ubicados en el municipio de Puebla, se encuentran en un proceso de amparo en defensa de sus tierras de cultivo que, debido a una sujeción de dominio, es posible que se las expolien. De ese proceso quisiera escribir aquí como antropóloga encargada de realizar el peritaje por parte de los afectados; en particular, quisiera centrarme en dos aspectos: primero, contextualizar y describir el conflicto que vive hoy día esta población y la lucha legal que han emprendido, y a continuación compartir algunas vivencias en torno de lo que ha representado efectuar una etnografía para un peritaje. De manera específica, lo que ha sido constatar la identidad y adscripción indígena, el origen anterior a la fundación de la ciudad de Puebla, la continuidad histórica en el territorio y la permanencia de una tradición e instituciones propias.

El conflicto en contexto

A principios de enero de 2018, algunos de los casi cuatrocientos cincuenta nahuas de La Resurrección que son propietarios de 170 hectáreas donde se cultiva la mayor parte de maíz de la comunidad, acudieron al catastro municipal para pagar su impuesto predial, como cada año, un trámite que no pudieron llevar a cabo esta vez porque el sistema no lo permitió: “estaba congelado”. Al repetirse la misma situación, los campesinos decidieron reunirse y pudieron reconocer, con el apoyo del Colectivo Hermanos Serdán, por qué se había congelado su predial: la propiedad de sus tierras se había adjudicado a otro individuo, un tal Carlos Juárez Camaño. Éste había recibido desde 2014, con Rafael Moreno Valle y con apoyo del entonces gobernador Antonio Gali, una escritura de 170 hectáreas ubicadas en la Junta Auxiliar de La Resurrección.

Esta situación llevó a formar un comité por la defensa de la tierra y el agua y, asimismo, a la preparación de un amparo. La investigación llevada a cabo por los

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (elianaacostamarquez@gmail.com).

abogados de los afectados identificó una inscripción de declaratoria de sujeción al régimen de dominio público de la Federación, la cual implica un título que una persona física o moral transmite como propiedad al gobierno federal. En ese tránsito, la Asociación Mexicana de Profesionales Inmobiliarios (AMPI) dio a conocer la encomienda de construir más de veinte mil casas para los funcionarios que trabajan en la Secretaría de Educación Pública (SEP) y que se mudarían al estado de Puebla. En ese comunicado, el presidente del AMPI declaró tener interés en las 170 hectáreas de La Resurrección.

En la actualidad se halla en curso un amparo en el cual se sustenta la adjudicación de propiedad de manera ilegal a quienes ya tienen títulos de tierras, además de la falta de consulta en torno de la realización de un proyecto inmobiliario a un pueblo de origen indígena con base en el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT). En ese sentido, se solicitó a las autoridades atender un acto que modificará en grado significativo las condiciones de vida y el entorno de los pueblos indígenas; de modo específico, se adujo la pérdida de territorios y tierra tradicional, el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural, la destrucción y contaminación del ambiente, así como la desorganización social y comunitaria, y efectos negativos sanitarios y nutricionales.

La Resurrección, que se localiza al norte de la ciudad de Puebla, constituye hoy en día una junta auxiliar habitada históricamente por población nahua: del total de 9 065 habitantes, 85.36% es indígena y 49.74% es hablante de náhuatl (Gobierno Municipal de Puebla, 2010). Su origen es anterior a la Conquista, en particular antes de la fundación de la ciudad de Puebla, y es posible rastrear desde una perspectiva histórica y antropológica una continuidad en el territorio y la permanencia de una tradición cultural e instituciones propias.

Un juego de pelota prehispánico que se encuentra en buen estado y que está abierto al público, revela que esta localidad ha estado habitada desde hace 1 800 años. Presumiblemente lo estuvo primero por población olmeca-xicalanca y después por tolteca-chichimeca en el Posclásico. Durante la época prehispánica, La Resurrección se conocía como Tepetitla y tributaba al Señorío de Cholula. Desde esta zona se vigilaba la frontera con Tlaxcala y se destinaba a guerreros para enfrentar la posible llegada de pueblos invasores, como los mixtecos o popolocas (Carillo, 1993: 48).

Con la llegada de los españoles, la evangelización corrió a cargo de los franciscanos, quienes en el siglo XVI denominaron a la población Nicolás Tepetitla, si bien en el siglo XVII la designaron como Resurrección a partir de la edificación de su iglesia en nombre de esta advocación de Cristo (Pérez Macuil, 2018). Con la denominación de La Resurrección es posible rastrear una historia de litigio de tierras entre los pueblos originarios y los españoles dueños de las haciendas circundantes, en particular de la Hacienda de Manzanilla, frente a la cual los nahuas se mantuvieron en resistencia ante la invasión de sus tierras por parte de la familia Colombres (que hoy día aún se recuerda en la comunidad). En el contexto de la Revolución Mexicana vivieron una situación de violencia que mermó la población en grado considerable.

Durante el periodo posterior a la Revolución, los nahuas serían restituidos y dotados de tierras; sin embargo, la disputa con la Hacienda de Manzanilla continuó y en el siglo XX dos procesos afecta-

ron de manera notoria su integridad territorial: por una parte, si bien en 1824 se constituyó La Resurrección como Ayuntamiento, el cual abarcaba a Totimehuacan, Hueyoltlipan y San Miguel Canoa, en 1962 estas poblaciones se anexaron al municipio de Puebla como juntas auxiliares (García, 2012). Esta adhesión implicó la expansión de la ciudad de Puebla a costa de los pueblos originarios, proceso que se facilitó con la reforma al artículo 27 constitucional que permitió el tránsito de tierras ejidales a pequeña propiedad y su posible enajenación. La venta de terrenos facilitó la expansión de la ciudad y la pulverización de los bosques del Valle de Puebla-Tlaxcala, de tal modo que albergó a la cuarta zona metropolitana con más aglomeración del país.

Una imagen es en particular significativa de esta situación: precisamente entre la zona industrial de la ciudad de Puebla y la población ya urbanizada de La Resurrección se hallan las 170 hectáreas cultivadas y ahora en disputa. Los nahuas de La Resurrección son campesinos, viven del maíz y con su cosecha las mujeres elaboran las tortillas y las gorditas, un proceso de producción que supone una economía familiar de la que depende casi 80% de los habitantes. Además, son ellos los que suministran tortillas de excelente calidad a los habitantes de la ciudad de Puebla, ya que todas las mañanas salen muy temprano las mujeres con sus *chiquihuites* para vender en diferentes partes de la ciudad. De esta tradición se deriva la Feria de la Gordita, donde los asistentes pueden degustar de forma gratuita este “antojito tradicional poblano” que elaboran las mujeres nahuas con el maíz nativo de La Resurrección. Sin embargo, en el año 2018 perdieron su cosecha a causa de otro acto de autoridad que afectó a los pueblos originarios y campesinos al concederse un permiso a la empresa automotriz Volkswagen, para usar un tipo de bombas que evitara una eventual caída de granizo y dañara la producción de vehículos, los cuales se almacenan en los patios de la planta. En lugar de construir techos apropiados para proteger los carros, usaron estos dispositivos antigranizo que, según arguyen los afectados, alteraron el ciclo de lluvias y no permitieron que el maíz creciera como cada temporada.

Hacer etnografía para un peritaje

Llevar a cabo el peritaje sobre este caso ha representado un conjunto de desafíos de tipo metodológico, epistemológico y político.¹ De modo inicial, debo decir que si bien tenía conocimiento del tema de los peritajes, sobre todo a partir del Taller por la Defensa de los Territorios y del Patrimonio Bioculturales de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), las lecturas o experiencias compartidas apenas fueron una advertencia de lo que confrontaría.

A partir de ese taller resultó claro que, ante un contexto por el que los pueblos originarios padecen los proyectos extractivos en sus distintas formas, ya sea por la concesión de mineras, gasoductos o presas hidroeléctricas, o bien por la enajenación de bienes comunes, proyectos ecoturísticos, patrimo-

1. Según refieren Loperena, Hernández y Mora (2018) al respecto, quienes se detienen a reflexionar sobre estos retos en el marco del papel de la antropología y del peritaje en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

nialización y comercialización de la cultura, una de las herramientas con las que cuenta la antropología es el uso de los peritajes para la defensa de los territorios. Bajo esa perspectiva, cuando el Colectivo Hermanos Serdán me dio a conocer lo que estaba sucediendo en La Resurrección y me invitó a llevar a cabo el peritaje, acepté convencida de contribuir a la defensa de este pueblo nahua y con la claridad de aceptar el reto de aprender bajo la marcha.

Uno de los primeros desafíos a los que me enfrenté fue realizar la etnografía y construir un conocimiento antropológico con una finalidad distinta, puesto que mi quehacer siempre se había enfocado a la producción académica, y era la primera vez que participaba en un proceso de movilización social y activismo legal en defensa del territorio. Aun con la inexperiencia, la disposición a aprender a hacerlo y los objetivos bien delimitados del peritaje me ayudaron en todo el proceso.

En ese sentido, fue fundamental el conocimiento de los argumentos jurídicos esgrimidos en el amparo por el abogado Arturo Mendoza, quien estableció en la demanda la violación a la garantía de la consulta y el derecho a un ambiente sano. En concreto, consideró los efectos sobre los siguientes aspectos en la vida de los nahuas de La Resurrección si se los despojara de sus tierras de cultivo: 1) la pérdida de territorios y tierra tradicional; 2) el desalojo de sus tierras; 3) el posible reasentamiento; 4) el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural; 5) la destrucción y contaminación del ambiente tradicional; 6) la desorganización social y comunitaria, y 7) las consecuencias negativas sanitarias y nutricionales.

Con base en esos argumentos y en el cuestionario relativo a la pericial en antropología social, antes de partir a La Resurrección no sólo tenía una finalidad muy clara sino también preguntas específicas que responder, las cuales giraban sobre el origen indígena de la población y su cosmovisión, así como su concepción y relación con la tierra y el territorio, y los posibles daños a su medio ambiente tradicional si se perpetrara el despojo. Antes de la estancia en trabajo de campo, ciertos puntos propios del peritaje parecían claros, entre ellos el objetivo de recabar datos en un tiempo muy limitado (en contraste con las largas estancias en campo de la etnografía tradicional) y que sirvieran de prueba para la demanda y provisión de información al juzgador, todo lo cual debía consignarse en un texto breve y conciso (Valladares, 2012: 17).

Por último, llegué a la comunidad con una investigación documental previa, pero sin imaginar lo que me esperaba en campo: un conjunto de encuentros y asombros. Tal vez el primero fue el tiempo, ya que tenía la preocupación, e incluso la duda, de que en unos cuantos días pudiera reunir los datos necesarios para el pericial. Pero puedo afirmar que en una estancia de cuatro días pude obtener información que en condiciones ordinarias me habría tomado semanas: la diferencia radicó en el grado de compromiso y participación de los afectados. Al conocer la defensoría que yo estaría en la comunidad, me acompañaron y me facilitaron el registro etnográfico de principio a fin. Representantes del Comité de Defensa por la Tierra y el Agua, junto con otros más, me recibieron en el Auditorio Ejjidal; ahí les expliqué cuál era la finalidad de mi presencia en la comunidad, qué era la antropología y cuáles eran los datos que debía recopilar. A partir de ese primer encuentro pude configurar un pri-



Primer encuentro con los nahuas en el Auditorio Ejidal, Puebla (2018). **Fotografía** © Eliana Acosta Márquez.

mer panorama de la situación, entrar en contacto con quienes me proporcionarían información clave y, mediante el diálogo que inició ahí, tejer la urdimbre de la etnografía.

Siendo estudiosa de los nahuas, lo primero que llamó mi atención en ese diálogo inicial fueron los usos de los términos en náhuatl, así como los rituales relacionados con la tierra y los santos, el vínculo entre el agua y el cerro, las formas de organización ceremonial y el saber sobre el maíz. Eran temas familiares para mí y conocidos a partir de mi experiencia con los nahuas de Milpa Alta y Pahuatlán en la Sierra Norte de Puebla; todos revelaban una tradición cultural de larga duración en el tiempo. Este marco me permitió advertir que este pueblo ya urbanizado, al ser despojado de sus tierras de cultivo y además arrebatada su base material de subsistencia (ya que la mayor parte de las familias vive de la venta de tortillas y gorditas que preparan con el maíz cultivado en La Resurrección), se sustraía del vínculo con la tierra y de una práctica y un saber milenarios relacionados con el maíz (aunque no tan sólo) que los ha constituido en su devenir e identidad.

Ese primer día realizamos un recorrido por la población y pude vislumbrar desde el Cerro del Marqués la conjunción de distintos espacios y tiempos condensados en ese presente: primero apareció a la vista buena parte del Valle Puebla-Tlaxcala (desde ahí es difícil imaginar el territorio sin la man-



Una vista del contraste, Puebla (2018). **Fotografía** © Eliana Acosta Márquez.

cha urbana), donde destaca el cerro de la Malinche; también puede observarse desde allí la impronta del pasado prehispánico por el juego de pelota con 1 800 años de antigüedad (fue declarado Zona Arqueológica Manzanilla y Patrimonio Cultural de Puebla y la Nación) y la marca de la Conquista y la evangelización con el templo de San Nicolás, que según recuerdan los nahuas se halla sobre un ojo de agua. También puede reconocerse el contraste y la contradicción radical de lo que en la actualidad se disputa: los campos de cultivo (espacio donde también se encuentra el panteón), en colindancia y radical contraste con las nuevas colonias y la zona industrial de la ciudad, de la cual sobresale la planta fabril de la Volkswagen y no muy lejos el estadio que mandó construir Moreno Valle y que los nahuas llaman el *chiquihuite*.²

Del siguiente día quisiera referirme a dos experiencias que fueron clave para advertir la tradición nahua de La Resurrección: una en relación con el culto a los santos y la organización ceremo-

2. Esta vivencia me recordó la noción de multiplicidad y entrecruzamiento de espacios de Henri Lefebvre, quien señala que "No hay un espacio social, sino varios espacios sociales e incluso podríamos decir que una multiplicidad ilimitada; el término «espacio social» denota un conjunto innumerable. En el curso del crecimiento y desarrollo ningún espacio llega a desaparecer: lo mundial no abole lo local. No se trata de una consecuencia de la ley del desarrollo desigual, sino de una ley propia. El entrecruzamiento de los espacios sociales es una ley" (Lefebvre, 2013: 142).



Imagen de San Isidro Labrador, Puebla (2018). **Fotografía** © Eliana Acosta Márquez.

nial y otra acerca de la elaboración de tortillas que las mujeres llevan a vender a distintas partes de la ciudad de Puebla. Por una parte, al entrevistar a mayordomos y fiscales de la Iglesia, pude constatar el entramado entre el ciclo festivo y el agrícola y la presencia de una organización comunitaria, no sólo con una estructura y participación amplia de la población, sino también con reminiscencias muy antiguas.

Una expresión de esta organización comunitaria es precisamente el sistema integrado de fiscales (llamados en náhuatl *pixkatl*) y mayordomía. Ambos son parte de la organización ceremonial; los primeros están a cargo del servicio de la iglesia y los segundos están encargados por un año de una de las más de cincuenta imágenes que se encuentran en La Resurrección, esto es, atenderla y organizar su fiesta. Para ser mayordomo antes es necesario ser fiscal y pasar por los distintos cargos de las mayordomías, en especial de la Fiesta de La Resurrección durante la Semana Santa (se conoce como *tewewechi*); al respecto, los nahuas explican que es “quien ya pasó y ya lo vivió”, lo que en otras poblaciones nahuas se conoce como “pasado”, y que se distingue por su trabajo y prestigio dentro de las comunidades. De este sistema que se remonta a la Colonia es importante advertir que, en relación con las tierras de cultivo, los actuales fiscales rememoran la “tierra de los santos”, la cual cultivan



Temazcal, Puebla (2018). **Fotografía** © Eliana Acosta Márquez.

los fiscales para el servicio de la Iglesia, práctica que documentó James Lockhart (1999) entre los nahuas en el periodo novohispano.

Con sus 50 mayordomías vinculadas con el mismo número de imágenes de culto, los nahuas mantienen una compleja y rica actividad ceremonial todo el año, dedicadas a múltiples santos, vírgenes y distintas advocaciones de Cristo. Además de la tradición del *altepilwitl*, “la fiesta del pueblo”, que también se lleva a cabo en otras comunidades nahuas, quisiera destacar las fiestas relacionadas con el maíz. El 2 de febrero, día de la Candelaria, se bendicen las semillas con las que se sembrará en mayo, para lo cual se seleccionan granos de cuatro colores: azul, rojo, blanco y pinto; mayo, mes en el que se siembra, se identifica con la fiesta de San Isidro Labrador; en su día, el 15 de mayo, se lleva la imagen a los campos de cultivo y ahí se celebra su misa y lo mismo sucede cuando falta el agua durante la temporada. El crecimiento del maíz se vincula con el 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen, celebración en la cual se ofrecen a la virgen elotes, rábanos, manzana, pápalo, entre otros frutos y plantas. Pasados los días de Muertos se lleva a cabo la cosecha, momento en el cual se celebra una fiesta de agradecimiento en los campos de cultivo, y en las cuatro esquinas de las camionetas que transportan la cosecha se adorna con *chinamites*, arreglo elaborado a base de flores y mazorcas.

Tras conversar con los mayordomos y fiscales pude confirmar aspectos centrales acerca de su religiosidad. Al caminar en el pueblo y visitar distintas casas pude observar la tenacidad de un pueblo ya urbanizado que persiste en ser campesino y arraigarse en la tierra y su tradición. En efecto, en buena parte de las viviendas de La Resurrección siembran maíz en los solares, junto con otras semillas y plantas comestibles y de carácter medicinal, además de contar con espacio para animales, gallinas, cerdos, vacas, borregos o caballos. Sin embargo, lo que más me asombró fue el uso de los temazcales, presencia que deja ver la vigencia de un saber milenario en torno del cuerpo y la persona vinculado a su vez con nociones sobre salud y enfermedad y categorías sobre lo frío y lo caliente, que no referiré aquí pero que son particularmente complejas e indican otra expresión más de la tradición nahua.

En mi estancia en La Resurrección acompañé a familias en el proceso de elaboración de las tortillas, en el cual pude observar la gestión de una economía familiar en torno del maíz que, además de suministrar uno de los principales sustentos económicos de los nahuas, también provee a los habitantes de la ciudad de Puebla de tortillas elaboradas con semillas nativas de excelente calidad nutricional y sabor. Si bien participan distintos integrantes de la familia en el cultivo del maíz y en su elaboración, dado que intervienen los diferentes miembros de la vivienda doméstica (el padre, la madre, los abuelos, los hijos y la familia extendida, tíos o sobrinos), son las mujeres sobre todo las que trabajan en la manufactura de tortillas. En algunos lugares se despiertan en la madrugada para hacerlas y salir temprano a venderlas a mediodía, mientras que en otros prefieren hacerlo por la tarde y ofrecerlas al día siguiente. El proceso inicia con la nixtamalización de las semillas al remojarlas con cal para después llevarlas al molino; ya molidas, hay quienes todavía las pasan por el metate para que la masa tenga una mejor consistencia; una vez lista se elaboran las tortillas durante unas tres horas hasta reunir varios kilogramos, entre diez y quince, los cuales disponen en sus *chiquihuites* y venden por docena en la ciudad.

El conocimiento de este proceso se complementó con un recorrido y la participación de miembros del Comité por la Defensa de la Tierra y el Agua, junto con otros afectados por las 170 hectáreas de tierra cultivadas de maíz. Ese recorrido fue especialmente significativo ya que pude observar de cerca la extensión de tierra que les pretenden expropiar (allí se encuentra el panteón de la comunidad). Pude registrar sobre el terreno la forma en que se pone en riesgo la reproducción misma de la comunidad al sustraer los terrenos de cultivo de su principal sustento económico y del espacio donde están inhumados los difuntos de los nahuas y en el que llevan a cabo también actividades rituales primordiales. Ese contexto fue en particular propicio para reunir testimonios sobre el proceso que han vivido los nahuas en defensa de su territorio, acerca de su concepción del maíz y del temor de perder sus tierras. En ese momento también pude comprobar la pérdida de la cosecha a causa de la falta de lluvias que los nahuas atribuyen a las bombas antigranizo que lanzó la compañía Volkswagen. Justo al acercarnos al espacio donde colindan las tierras cultivadas y la zona industrial presencié una confrontación con trabajadores de esta compañía, quienes nos increparon por tomar fotos, al tiempo que los nahuas les exigieron la "aparición" de una zanja que no nos permitió avanzar por un camino que conecta directamente con el panteón de la comunidad.



Elaboración de tortillas, Puebla (2018). **Fotografía** © Eliana Acosta Márquez.



La zanja camino al panteón a lado de la planta automotriz, Puebla (2018). **Fotografía** © Eliana Acosta Márquez.

Por último, quisiera referirme al encuentro con un viejo activista de la comunidad, quien en la década de 1980 luchó por la restitución de tierras, acaparadas históricamente por la Hacienda de Manzanilla. Como parte del Comité Agrario de la comunidad, esta lucha la emprendió a través de la movilización social y también desde el terreno legal, para lo cual llevó a cabo una recopilación de diversos documentos resguardados en el Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo General Agrario. A través de éstos fue posible fundamentar la demanda jurídica y también reconstruir la historia de La Resurrección desde el siglo xvii. Tanto el abogado defensor de los afectados como yo tuvimos acceso a las copias certificadas de estos documentos históricos, además de otros que me permitieron, junto con los testimonios compartidos por este activista y su esposa, entender que los nahuas de La Resurrección, dada la colindancia con la ciudad de Puebla, históricamente han luchado en contra del despojo.

Para cerrar

La ciudad de Puebla, como otras tantas del país, ha crecido a costa de los pueblos originarios. Cuando se estableció México como nación independiente, La Resurrección lo hizo como Ayuntamiento independiente, junto con otras comunidades indígenas. Al igual que en la Colonia, durante los siglos xix y xx los nahuas —tal y como lo acreditan los documentos y la historia oral— se vieron envueltos en

litigios por linderos de tierras; durante la Revolución en particular, la defensa de sus tierras en contra de la familia Colombres, propietaria de la Hacienda de Manzanilla, fue muy cruenta y dejó muy disminuida a la población. Después de la lucha armada y la aplicación de la Reforma Agraria con el Estado posrevolucionario, los nahuas fueron dotados y restituidos de tierras, pero estas disposiciones no se concretaron, de tal manera que la lucha por la defensa de la tierra continuó a lo largo del siglo xx.

Quisiera destacar dos momentos especialmente significativos de la segunda mitad del siglo pasado: por una parte, la anexión de La Resurrección como Junta Auxiliar del Municipio de Puebla en 1962 implicó la pérdida de autonomía y facilitó la expansión de la ciudad de Puebla; por otra parte, a partir de la Reforma del artículo 27 constitucional, los nahuas pudieron optar por la transición del ejido a la propiedad privada y esto abrió la posibilidad de vender terrenos; desde entonces, la llegada de avecindados de origen migrante se acrecentó y la zona industrial se expandió.

La pérdida de tierras debe verse bajo esa perspectiva histórica y es preciso señalar que la actual amenaza que vive La Resurrección tiene lugar en un proceso de larga duración, en el cual los nahuas han defendido por siglos su territorio. No obstante, hay un punto que quisiera destacar y con el cual cerrar: si se concretara el despojo de las tierras de cultivo, los nahuas no sólo se verían sustraídos de uno de sus principales sustentos económicos, sino también dejaría de ser un pueblo agrícola, se quebrantaría el vínculo ancestral con la tierra y el maíz y se alteraría su organización comunitaria y tradición festiva.

Bibliografía

- Carrillo Vivas, Gonzalo (1993). *Reseña monográfica de las juntas auxiliares del municipio de Puebla*. H. Ayuntamiento del Municipio de Puebla (Colección Estudios Urbanos y Ambientales, 2).
- García Martínez, Herón (2012). "A 50 años", *La Jornada de Oriente*, 6 de septiembre. Recuperado de: <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/columna/puebla/opinion/a-50-anos_id_13139.html>.
- Gobierno Municipal de Puebla (2010). *Junta Auxiliar La Resurrección, Censo de Población y Vivienda 2010*. Base de datos. Principales resultados por manzana.
- Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Lockhart, James (1999). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Loperena, Christopher, Hernández Castillo, Rosalva Aída, y Mora, Mariana (2018). "Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 57, mayo-agosto de 2018, pp. 8-19
- Pérez Macuil, Ma. de los Ángeles (coord.) (2008). *Inventario del Archivo Parroquial de la Resurrección del Señor, Puebla, Puebla*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas, A. C.
- Valladares, Laura (2012). "La importancia del peritaje cultural: avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS) para la certificación de peritos". *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. Peritaje antropológico en México: reflexiones teórico metodológicas y experiencias*, pp.11-20.

Primera experiencia de campo México-Canadá

Rosa María Vanegas García*

Antes de relatar mi primera experiencia de trabajo de campo me referiré en términos generales a la migración de mexicanos hacia los Estados Unidos de América (EUA) y Canadá.

Desde el siglo pasado millones de mexicanos migran en forma constante de sus lugares de origen en busca de mejores oportunidades, dado que no encuentran trabajo en su ciudad o comunidad. Debido a su cercanía geográfica, la mayoría decide migrar a EUA y, en menor medida, a Canadá. Si bien la mayor parte no cuenta con documentos formales, la necesidad de mejorar su economía familiar los lleva a correr el riesgo de cruzar la frontera norte de nuestro país. Están conscientes de que hacerlo es extremadamente peligroso, no ignoran que la frontera está militarizada y que pueden ser deportados, encarcelados o perder la vida, por lo que en su camino son precavidos para no toparse con la vigilancia militar, la policía o la delincuencia organizada.

A partir de la segunda mitad del siglo xx la demanda de mano obra se incrementó en el mercado de América del Norte, lo cual favoreció a los empresarios de varias ramas de la producción, en particular al sector empresarial agrícola. Desde entonces ese sector empresarial impulsó a través de sus representantes algunas iniciativas de ley en el Congreso de Estados Unidos, entre ellas el Programa Bracero (1942-1964), y a continuación el Programa Temporal Agrícola de Trabajadores Huéspedes H2A.

Los programas agrícolas estacionales también fueron de gran interés en Canadá y el gobierno mexicano aceptó negociar en el decenio de 1970 un acuerdo con esa nación, incluso con menos beneficios para los agricultores, ya que el gobierno canadiense garantizó que los trabajadores tendrían permisos para laborar en las provincias, salarios semanales, jornadas de ocho horas diarias y vivienda, entre otras prestaciones, además de evitar el peligro de cruzar la frontera —en comparación con los mexicanos indocumentados que se dirigen a Estados Unidos—. No obstante, estos trabajadores se han enfrentado en Canadá a duras condiciones laborales, controles horarios desde su instalación en las granjas, escasa libertad de movilidad y nula posibilidad de organizarse o protestar por abusos patronales y violación a sus derechos laborales y humanos.

* Seminario Permanente de Estudios Chicanos y Fronteras, Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rvanegas.deas@inah.gob.mx).

El Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT) inició en la década de 1950 y reemplazó a trabajadores europeos del sector agropecuario. Al advertir el éxito que tenían los agricultores estadounidenses con los trabajadores de El Caribe y México, al contratar mano de obra especializada, barata y flexible para la producción agroindustrial, el *lobby* agrícola de Ontario permitió la contratación de extranjeros para esa labor (Sandoval y Vanegas, 2001: 134). A mediados de las décadas de 1960 y principios de 1970, la Sección de Inmigración Canadiense suscribió el Programa de Trabajadores Agrícolas Estacionales de El Caribe y, en 1974, México y Canadá se comprometieron a firmar el Memorándum de Entendimiento, mediante el que ambos gobiernos acordaron que no era necesario el reconocimiento de sus convenios laborales por las normas internacionales y que sólo las partes resolverían cualquier discrepancia que se suscitara entre ambas, y el memorándum se consideraría como acuerdo administrativo bilateral.

El gobierno mexicano se obligó a enviar mano de obra calificada y especializada de trabajadores agrícolas a laborar a las provincias canadienses y la contraparte a recibir a estos trabajadores, vigilar que sus empleadores les pagaran semanalmente y les ofrecieran salarios iguales a los que pagaban a sus nacionales, y otros derechos acordados en el contrato. Ambas naciones se comprometieron a respetar los derechos y obligaciones de los trabajadores y de los empleadores. El propósito de la firma fue solucionar la escasez de mano de obra agrícola canadiense y la falta de perspectivas de trabajo de los campesinos mexicanos en su país (Mir, 2016).¹

En el decenio de 1990 empecé a trabajar en el proyecto de investigación Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales México-Canadá. Al principio fue indispensable buscar información documental en la biblioteca de la Embajada de Canadá, pero no se encontró material relevante. Al entrevistar al responsable de Orientación Cultural de esa Embajada, éste me describió los campos agrícolas y el perfil de los trabajadores que se contrataban para el desarrollo de la agricultura. Los contratados eran trabajadores nacionales y extranjeros solicitados por granjeros. La información del funcionario no fue suficiente y tuve que solicitar formalmente a la Secretaría de Trabajo y Previsión Social (STPS) reuniones de trabajo para entrevistar al cuerpo operativo del PTAT y saber en qué consistía el programa, cuáles eran sus objetivos y metas, cómo operaba, qué secretarías de Estado intervenían, quiénes participaban en él y cuáles eran los derechos de los campesinos.

También constaté que afuera de las oficinas de la STPS se reunían los campesinos, que provenían de varios estados del país. En función de la distancia de sus lugares de origen, en ocasiones llegaban uno o dos días antes para poder formarse al día siguiente a temprana hora: desde las 6 de la mañana o antes ya estaban esperando afuera de la STPS. Las oficinas empezaban sus labores a las 8 horas y los campesinos eran recibidos por los operadores del programa, quienes los entrevistaban y verifica-

1. De acuerdo con una evaluación hecha por Claudia Mir para la Coordinación General del Servicio Nacional de Empleo, el Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales México-Canadá (PTAT) busca beneficiar a la población agrícola con mayores carencias económicas y al mayor número de familias posible; para ello coloca a los trabajadores en un empleo de carácter temporal a efecto de desarrollar labores agrícolas con empleadores canadienses que los solicitan.



Trabajador del PTAT en campo abierto en la cosecha de floricultura. **Fotografía** © Rosa María Vanegas.

ban que satisficieran los requisitos antes de iniciar trámites para trabajar en Canadá. Varios de los solicitantes fueron rechazados por la falta de papeles, porque no eran campesinos o por cuestiones de salud. Otros de los que se encontraban en las filas sólo estaban allí para hacer el reporte de retorno a México. Las filas eran enormes, quizá hasta de 200 personas. Luego de tener formalmente el número de candidatos solicitados por la patronal, los operadores del PTAT enviaban sus registros a la Embajada de Canadá para que se encargara de revisar y tramitar los permisos de trabajo que permitían a los campesinos ingresar a ese país.

En la STPS obtuve información acerca de cómo se realizaba el reclutamiento y la selección de los campesinos, de qué estados provenían, en qué provincia y granjas de Canadá estarían, en qué tipo de cultivos trabajarían, cuál sería el tiempo de estancia y retorno a México, cuáles eran los requisitos para incorporarse al PTAT, qué secretarías del Estado mexicano se coordinaban con la STPS, cuál era el papel de la Embajada de Canadá en México y cuál era la responsabilidad de los consulados mexicanos en Canadá.

Luego de obtener la información del quehacer del PTAT, se planteó en el estudio el siguiente objetivo: visitar algunas comunidades de los estados del país y entrevistar a trabajadores temporales. Se contemplaba hacer trabajo de campo, tiempo después, en las granjas canadienses donde laborarían los campesinos mexicanos. El primero en México se realizó a finales de diciembre de 1998, en

San Sebastián Nicananduta, Oaxaca. Se notificó a la STPS la selección de esa localidad, ya que consideramos peculiar que esta comunidad acudía directamente a las oficinas de la Secretaría del Trabajo para entregar una lista de candidatos para viajar a Canadá; esto no sucedía en todas las demás localidades con campesinos participantes en el programa. Por lo general, todo campesino interesado en sumarse al PTAT se dirigía directamente a la STPS y presentaba un documento expedido por el municipio donde residía; en ese documento se señalaba que era agricultor. Exceptuando a San Sebastián, los campesinos no tenían necesidad de ser representados ante la STPS por las autoridades de su localidad.

Al trasladarme a la comunidad de San Sebastián Nicananduta fui recibida por un comité integrado por cuatro miembros de la presidencia municipal: Rodolfo Bautista Rodríguez, presidente suplente; Antonio Martínez Filemón, síndico; Pascual Reyes, miembro del Consejo de Vigilancia; y Tomás Martínez Bautista, integrante del Comité de Apoyo. Ellos se presentaron y me dieron la bienvenida. En correspondencia, les agradecí la hospitalidad y me identifiqué proporcionándoles mi nombre y el de la institución donde trabajaba. Al estar en el salón principal de la presidencia municipal, de manera gradual llegaron otros 25 habitantes que habían trabajado en el programa descrito.

En esta primera visita de campo a la comunidad fue sorprendente el recibimiento, sobre todo cuando abordaron el intercambio de opiniones. En ese momento advertí que los representantes pensaban que trabajaba en la STPS y que, en consecuencia, estaba allí porque la encomienda era reclutar a gente para que fueran a laborar a las granjas canadienses. Aclaré cuál era el objetivo de mi presencia.

Los habitantes expusieron su situación económica, las condiciones de su comunidad y la necesidad de realizar varias faenas para obtener dinero, además del trabajo en el campo. Puesto que sus ingresos eran insuficientes, se veían en la obligación de trabajar como peones o albañiles con salarios paupérrimos, como comerciantes o como obreros, actividad en la que ganaban menos de un salario mínimo. Todo ello les daba percepciones diarias raquílicas y no había otras fuentes de empleo. Para paliar sus necesidades y contribuir al sustento familiar se ayudaban unos a otros, de acuerdo con los usos y costumbres comunitarios, mediante el tequio² y las mayordomías; pero no era suficiente y tenían que dirigir su mirada hacia otro país.

Los asistentes relataron algunas de sus experiencias en relación con el PTAT: el trabajo en los invernaderos canadienses era rudo y extenuante, era evidente la propensión de los patrones a tratarlos como máquinas y no como personas, tenían escasos minutos de descanso, era constante la vigilancia del capataz, que ejercía presión para que levantaran la cosecha en menos tiempo sin maltratar el fruto. Otros señalaron que los invernaderos estaban alejados de las poblaciones y que sólo podían hacer las compras de la semana el día de descanso (sábado o domingo), siempre y cuando el patrón no los llamara a reco-

2. Las autoridades de los municipios y comunidades preservan el tequio como expresión de solidaridad, según los usos de cada pueblo y comunidad indígena. Los tequios encaminados a la realización de obras de beneficio común, derivados de los acuerdos de las asambleas, de las autoridades municipales y de las autoridades comunitarias de cada pueblo y comunidad indígena, pueden ser considerados por la ley como pago de contribuciones municipales. La ley determina cuáles son las autoridades y procedimientos tendentes a resolver las controversias que se suscitan con motivo de la prestación del tequio.



El receso después de la cosecha de lechuga en Canadá. **Fotografía** © Rosa María Vanegas.

ger la cosecha. Dijeron que el capataz o el patrón los llevaba en un camión al pueblo cercano para hacer las compras y depósitos bancarios, o a conocer el pueblo, siempre con tiempo limitado. Unos más relataron que, para no depender del patrón y disponer de más tiempo, habían adquirido bicicletas, pero corrían el riesgo de ser atropellados, recorrían distancias agotadoras y terminaban con las piernas adoloridas y pesadas (otros solicitaban en grupo un taxi para poder salir). Al final señalaron que, a pesar de todo ello, ésa era la única manera de obtener un salario mejor, ya que sus ingresos no se comparaban con los que obtenían en México y por tanto preferían soportar las humillaciones de los patrones.³

Expusieron además que el tequio era la base principal de apoyo en el pueblo, pero no era suficiente para obtener los servicios de que carecía toda la población, entre los que mencionaron energía eléctrica, agua entubada, drenaje, mantenimiento de la carretera en la entrada principal de San Sebastián Nicananduta y pavimentación de las calles. Dijeron que necesitaban aportaciones económicas adicionales para realizar estas obras, pero que eran insuficientes las entradas por la venta del cultivo de la

3. "Bajo el capitalismo, los trabajadores son 'libres'. A diferencia de los esclavos o los siervos, nadie los obliga físicamente a trabajar para aquellos que poseen los medios de producción. Pero dado que los trabajadores no tienen medios propios de producción, se ven forzados a hacerlo —so pena de morir de hambre—, a proveer su mano de obra a los capitalistas a cambio de un salario que les permita atender sus necesidades de vida en el mercado [...] Esto crea las condiciones iniciales para que tenga lugar la producción capitalista" (Robinson, 2013: 24-25).

palma para elaborar artesanías y la confección de sombreros, petates, sopladores, bolsas y tenates, pues esto apenas ayudaba al sustento familiar. Otras alternativas de ingresos no podían sufragar lo que requerían. Dijeron que las necesidades e inquietudes de la comunidad estaban insatisfechas y que las familias tampoco cubrían las suyas, sobre todo las relacionadas con alimentación, vestido, educación, y dado que no tenían fuentes de trabajo dentro del municipio ni salarios bien remunerados en México, se vieron obligados a buscar trabajo en EUA y Canadá. Asimismo, comentaron que la entrada de divisas de los migrantes comenzó a ayudar poco a poco a resolver los problemas que más los aquejaban.

La reunión terminó cerca de las 9 de la noche y los responsables de la presidencia municipal instalaron una cama en un cuarto de la iglesia para que descansara: me informaron que la señora Ofelia Cruz Santiago sería responsable de mi servicio y que al día siguiente pasaría por mí. Yo agradecí una vez más las atenciones. La señora Cruz llegó al día siguiente temprano, me brindó hospitalidad en su casa y, respetuosamente, realicé el pago por su ayuda.

Al salir de la casa de la señora Cruz estaban unos seis habitantes esperándome y tuve la oportunidad de escucharlos. Ellos dijeron que habían ido a trabajar a las granjas, pero que se regresaron antes de terminar el contrato y la STPS los dio de baja por incumplimiento. Comentaron que su retorno se debió a problemas de salud ocasionados por el corte de tabaco o por los pesticidas o por las jornadas tan pesadas con descansos de cinco a diez minutos entre la mañana y tarde, o también porque la hora concedida para comer era insuficiente, ya que tenían que correr hacia donde estaba la *trailer* para calentar sus alimentos sobre dos estufas con cuatro parrillas cada una. Como el grupo de labor estaba integrado por 40 trabajadores, no era posible que todos utilizaran los quemadores, lo cual propiciaba roces entre ellos. En consecuencia, si no llegaban a tiempo al campo, el capataz les llamaba la atención y los amenazaba con devolverlos a México —las presiones para que saliera el producto a tiempo eran constantes, por el temor a perder la cosecha y que no saliera a la venta—. Otros trabajadores regresaron por cuestiones personales, por ejemplo, debido al fallecimiento de un familiar. Al finalizar la entrevista solicitaron que los apoyara para que fueran reincorporados al PTAT. Tuve que aclarar cuál era mi papel en la comunidad y no crear expectativas falsas, pero me comprometí a llevar el mensaje a la Secretaría del Trabajo.

Posteriormente recorrí la comunidad en compañía de un representante de la presidencia municipal. Observé que la mayoría de las viviendas estaban construidas con adobe y carrizo, y los techos eran de láminas de cartón y galvanizada. En la actualidad existen varias casas con construcción de tabique, castillos y losas de concreto armado. Las calles o caminos, que anteriormente eran de piso de tierra, ahora están pavimentados —al menos algunos— y en el centro de la población se construyeron un kiosco, juegos infantiles, un patio principal para ceremonias, baños con regaderas y espacios diversos de esparcimiento. Tiempo atrás la presidencia municipal estaba enfrente de la iglesia y más tarde fue construida a un costado del templo, pero persistía la vida provinciana: el aire era fresco, se respiraba tranquilidad, perduraba el olor de la leña quemada y las montañas rodeaban la población.

Continué el recorrido y visité a los trabajadores en sus casas. En la mayor parte de los casos siempre estuvieron presentes las esposas y los hijos, atentos a lo que exponía el jefe de familia. Varios de los

campesinos indicaron que estaban agradecidos con el PTAT, porque con el dinero ganado en el programa pudieron cubrir algunas necesidades de sus allegados y por eso sólo esperaban que se abriera la inscripción de la siguiente temporada para participar nuevamente. Los trabajadores comentaron que debían estar atentos al llamado de los operadores del programa o, en su caso, ellos hablarían por teléfono para informarse y estar preparados para apuntarse en la próxima fecha de salida hacia Canadá. No ocultaron decir que les era difícil separarse de la familia, dado que la ausencia de casa era hasta de ocho meses y el trabajo en los campos o los invernaderos era extenuante. Si las condiciones climáticas eran malas debido al frío intenso o nieve, las manos y los dedos se endurecían y tenían constantemente que frotarlos para calentarse, a pesar de que se ponían guantes. Pero también el calor los afectaba, porque salían mojados por la temperatura a la que se sometían las plantas para que se desarrollaran rápidamente, en particular si estaban dentro de los invernaderos. En fin —decían—, los extremos del clima no eran favorables para los trabajadores agrícolas, que debían cumplir con lo que se les mandaba.

Uno de los trabajadores tomó una vara y trazó en la tierra un dibujo de las granjas. En un lado marcó el campo y muy cerca de él la casa-*trailer* donde se hospedaban los agricultores. Para ellos vivir cerca de la granja no era bueno, porque el patrón los podía llamar a cualquier hora y mandarlos a hacer algún trabajo, pero también porque el rocío de los fertilizantes les llegaba hasta la *trailer*. El trabajador también dibujó en la tierra un invernadero y explicó la forma en que debían cuidar la planta para lograr una buena cosecha.

Un campesino más señaló que su labor era recolectar durazno y que no debía maltratar el fruto al colocarlo en el canasto atado alrededor de su cuerpo. En esta tarea debía llevar una escalera para bajar el fruto, pero la presión del capataz provocó un accidente: se cayó de la escalera y se lastimó, pese a lo cual continuó con su labor, soportando el malestar. Al terminar de preparar sus alimentos, lavar la ropa, bañarse y descansar, el malestar de la espalda comenzó a aumentar. El dolor se agudizó al pasar las horas y tuvo que tomar un analgésico para atenuar el padecimiento. Al día siguiente habló con el patrón, le refirió lo que pasaba y solicitó ir al médico para someterse a una revisión, pero la respuesta fue: “Después”. No tuvo más remedio que continuar con la labor y luego hablar al consulado, pero tampoco le dieron alguna solución. Sólo hasta llegar a su comunidad pudo atenderse con un especialista.

Cada trabajador que visité en la comunidad proporcionó información similar: el capataz era implacable en exigir a los trabajadores agrícolas que fueran eficaces y rápidos en el corte de la cosecha. La prioridad era la venta del producto y soslayaban las necesidades de los trabajadores; por ejemplo, no les importaba que no contaran con más trastes para cocinar o más estufas, refrigeradores, lavadoras, secadoras ni que los baños y las regaderas no fueran suficientes, o que vivieran en condiciones de hacinamiento. Por otra parte, los trabajadores no recibían el apoyo debido de los consulados mexicanos en Canadá. Además, en el cruce de la información se hizo evidente que el contrato no se cumplía cabalmente por parte de los empleadores. Dado que los trabajadores no tenían alternativas para obtener ingresos parecidos a los que les proporcionaba el salario que percibían en las granjas canadienses, preferían callar y soportar, si con ello podían continuar en cada temporada estacional en el programa de trabajo.

Otro comentó que había estado sólo cuatro meses en la cosecha de la lechuga, durante el ciclo otoño-invierno, y que los compañeros con los que convivió en el campo y en la estancia procedían del Estado de México, Guanajuato, Oaxaca, Tlaxcala y Yucatán. “Éramos pocos, con costumbres diferentes y de igual forma de carácter, pero con el mismo fin de laborar en la *farma*, que nos pagaran por lo que hacíamos y enviar el dinero a la familia, aunque nos perdiéramos no estar con mis hijos y mi esposa. Pero por saber que están bien, nosotros aguantamos todo: lo duro del trabajo, estar solos y lejos de la población donde nos encontrábamos. No es nada fácil, pero no hay de otra.” Añadió que el compañero de Guanajuato se molestaba con facilidad y quería pelear con los demás, aunque no lo tomaban en cuenta. Señaló que la patrona fue respetuosa, “[...] pero le apuraba que termináramos a tiempo en la cosecha de lechuga, debíamos empacar, subirla a los camiones que esperaban la carga y llevarla a la venta. Esto era diario”.

Los trabajadores migrantes de San Sebastián Nicananduta regresaban a su lugar de origen en diciembre, para pasar las fiestas familiares del mes, y se quedaron hasta enero para festejar al santo patrón San Sebastián Mártir. Esta celebración era organizada por los mayordomos,⁴ y en esa localidad iniciaba el 17 de enero. El 23 se oficiaba una misa, se instalaba una feria y se realizaban jaripeos, peleas de gallos, juegos artificiales y bailes. También en enero se celebraba la asamblea general del pueblo, en la cual las mujeres no participaban, donde se exponían las necesidades de la comunidad: quiénes serían los responsables de realizar determinados trabajos comunitarios y quiénes tomarían el cargo en la presidencia municipal. Dentro de los puntos importantes, la asamblea elegía a quienes trabajarían en el extranjero y se levantaba un acta con el registro de los posibles candidatos para ir a Canadá. Una comitiva asistía a la STPS y presentaba el acta con la lista de los habitantes que la comunidad proponía para que fueran a laborar a las granjas de las provincias canadienses.

Como se ha señalado, en esta investigación San Sebastián Nicananduta fue la primera salida de trabajo de campo. Para llegar a la población fue necesario tomar la carretera federal hacia los estados de Oaxaca y Puebla, y en el trayecto enrumbarse hacia Huajuapán y Nochistlán para llegar a Tlaxiaco. Una vez ahí, había que tomar el camino para llegar a Yolomécatl. Luego era necesario viajar 20 kilómetros por un camino de terracería para arribar a la localidad. San Sebastián Nicananduta está en la región Mixteca de Oaxaca, que registra un alto porcentaje de expulsión de habitantes que buscan empleo en otras latitudes para combatir la pobreza. En su mayoría, los migrantes se dirigen a Estados Unidos; en menor medida, buscan emplearse en las ciudades cercanas de Oaxaca, mientras que una minoría trata de emplearse en Canadá. En San Sebastián Nicananduta obtuvimos valiosos datos relacionados con el PTAT, que contrastamos con información obtenida de nuestras visitas en otras comunidades de México, donde hicimos entrevistas a trabajadores. También cruzamos la información obtenida en San Sebastián con la que recuperamos en granjas canadienses de Ontario y Quebec, en las que trabajaba el mayor número de jornaleros agrícolas mexicanos en Canadá.

4. “Los mayordomos administraban recursos de la iglesia y era su deber incrementarlos durante su gestión mediante el negocio de las ceras y préstamos a particulares [...] incluso con cierto poder independiente basado en el control sobre los bienes de los santos” (Kraemer, 2003: 37).

En años recientes, la mayoría de los trabajadores migrantes llegaba a Ontario, Columbia Británica y Quebec. Por ejemplo, en el 2016 llegaron 10 568 a Ontario, 5 455 a Columbia Británica y 5 368 a Quebec; y en menor número fueron a Alberta (1 206), Nueva Escocia (501), Manitoba (430), Isla Príncipe Eduardo (200), Saskatchewan (148) y New Brunswick (17). Este grupo de mexicanos seleccionado por la STPS provenía del Estado de México (3 576), Tlaxcala (2 071), Veracruz (1 672), Michoacán (1 595), Puebla (1 525), Guanajuato (1 445), Morelos (1 176), Oaxaca (1 011), Hidalgo (1 000), Chiapas (921), Guerrero (646), San Luis Potosí (595), Durango (557), Jalisco (541), Querétaro (494), Sinaloa (455), Ciudad de México (453), Tabasco (438), Yucatán (404), Zacatecas (381), Nayarit (365), Campeche (352), Sonora (326), Quinta Roo (304), Tamaulipas (292), Coahuila (254), Colima (245), Chihuahua (184), Baja California Sur (183), Baja California (173), Nuevo León (159) y Aguascalientes (100). Las cifras nos indican que los trabajadores temporales de México en Canadá provienen de todos los estados del país. No obstante, aunque el envío de trabajadores migrantes a Canadá va en aumento, no se puede comparar con los que se dirigen hacia Estados Unidos.

Pude entrevistar a un trabajador migrante, oriundo de San Sebastián Nicananduta, en Ontario. Era una persona de unos 60 años que se mantenía en el PTAT. Este jornalero indicó que, en la granja donde se encontraba, laboraban unos 200 compatriotas de varias regiones de México y había también trabajadores de otras nacionalidades. Comentó que estaban distribuidos en cuatro *trailas*, de acuerdo con su país de origen. Me dijo que los alojamientos no eran suficientes para tantas personas, pues no tenían todos los servicios: la calefacción era deficiente, los cuartos o recámaras eran compartidos por cuatro personas que dormían en camas-literas, los pasillos eran muy estrechos y en la cocina una sola estufa no podía calentar y preparar los alimentos de tanta gente.

Tuve la oportunidad de visitar la granja y verificar lo que me había platicado ese trabajador. En esa visita fui acompañada por dos representantes del Consulado de México en Toronto. Los trabajadores temporales cosechaban jitomate en los invernaderos y empezaban a laborar a las seis o siete de la mañana, salían a comer entre la una y las dos de la tarde, y regresaban trabajar hasta las seis de la tarde, pero en ocasiones la jornada se prolongaba hasta las nueve de la noche, en función de los requerimientos del patrón. También corroboré que las distancias de la casa de la granja a la población más cercana eran considerables y para salir se necesitaba un medio de transporte.

Las entrevistas realizadas en San Sebastián Nicananduta, que se llevaron a cabo en las casas de las familias de los trabajadores agrícolas, también se aplicaron después en otros lugares de México. De la misma manera, se hicieron visitas de campo en las casas de las mujeres que se incorporaron al PTAT en 1989.

La experiencia durante más de dos décadas ha sido rica, tanto en México como en Canadá. Este importante estudio ha tenido continuidad gracias a la nobleza de los trabajadores y de las familias que me han abierto sus puertas (en varias comunidades me brindaron hospedaje), así como por el apoyo que me han brindado diversos funcionarios de la STPS y especialistas en la materia. En el primer trimestre del año 2018 realicé de nueva cuenta trabajo de campo en San Sebastián Nicananduta. Concerté por



Entrevista a trabajadores del PTAT en Chiapas. **Fotografía** © Rosa María Vanegas.

vía telefónica una cita con el presidente municipal, Olegario Antonio Salazar, que aceptó. El día convenido fui recibida por el alcalde, Isaac Hernández A. Ya desde el camino hacia la entrada de la población había cambios evidentes, en comparación con la primera visita: la carretera ya no era completamente de terracería, no todas las viviendas eran de adobe ni con techo de cartón y lámina galvanizada, y el centro fue modificado con nuevas edificaciones. En relación con el sector femenino, se experimentó un cambio en la conducta de los hombres hacia la participación de las mujeres y en la toma de decisiones, ya que actualmente ellas forman parte de la estructura de la presidencia municipal, tienen derecho a trabajar en el extranjero y por ello se han sumado a las filas de la migración.

Una vez más, en compañía del alcalde Hernández, cuya presencia facilitó el trabajo de campo, recorrí la comunidad. Los habitantes aceptaron las entrevistas; de un entrevistado pasaron a seis a la vez, de tal modo que se enriqueció la información y se compartieron las experiencias. Entre los entrevistados había extrabajadores del PTAT y la conversación se volvió más interesante; además, la transmisión de sus experiencias fluyó con libertad y esto facilitó posteriormente el cruce de información para el análisis de la investigación. Los trabajadores manifestaron que no estaban de acuerdo con las actitudes de los patrones y los consulados mexicanos en Canadá, que no los respetaban como personas ni como trabajadores.

Dijeron que se sentían aislados de las ciudades, no tenían suficiente contacto social con sus connacionales y sus distracciones eran escasas. De acuerdo con la información de los jornaleros agrí-

colas migratorios, la situación entre la primera y segunda entrevistas no era tan distinta. En la reunión, los extrabajadores comentaron que habían logrado que la STPS y el gobierno de Canadá les reconocieran el derecho a la pensión por edad, lo que ha dado lugar a que a través de transferencias bancarias les depositen cada mes 1 500 pesos mexicanos (previamente los pagos eran mediante cheque y se enviaban a sus domicilios por correo, pero muchos de ellos se perdían en el camino).

Asimismo, se quejaron de que la STPS ya no les permitiera ir a trabajar a Canadá porque, según los funcionarios de esa dependencia, “los patrones ya no deseaban que siguieran trabajando con ellos”. Los extrabajadores no lo creían y hablaban por teléfono con los patrones para saber si en verdad la STPS ya no los aceptaría. Desde el punto de vista del empresario, el jornalero agrícola que ronda los 50 años de edad ya no es productivo ni eficaz en el campo; en consecuencia, aunque tenga la experiencia en la labor, se le rechaza. Las actitudes de los empresarios son las mismas ahora: les interesa primero el producto, la cosecha debe estar segura para la venta y la ganancia económica en sus manos, con excedentes que nunca obtendrá el campesino. Para la clase patronal, el trabajador se halla al final de su escala de intereses económicos. Debido a esta percepción de los empleadores, la STPS ya no considera al grupo cercano a los 50 años para el programa de trabajadores.⁵

El PTAT ha crecido año tras año desde su creación. En 1974, a través de la STPS el gobierno mexicano envió a 203 jornaleros agrícolas; en 2015 a 21 499; en 2016 a 23 893; en 2017 a 25 344; y en 2018 el objetivo era enviar a 26 000.

A Canadá le beneficia recibir la mano de obra calificada de jornaleros mexicanos, dado que han demostrado un gran rendimiento en las granjas y los resultados para los empresarios son satisfactorios por la ganancia obtenida, además de que los gobiernos de las provincias no tienen la obligación de proporcionar educación, vivienda permanente, asistencia social y salud —entre otros derechos que tienen los canadienses— a los migrantes temporales agrícolas. Esto representa un ahorro económico para esos gobiernos, porque los gastos que deben cubrirse durante la estancia de los jornaleros son responsabilidad del propio empleador y desde luego deben estar previstos dentro de los costos de producción de las granjas.

En cuanto a las relaciones diplomáticas, los consulados de México en Canadá y la Embajada de Canadá en México, han establecido vínculos y procedimientos de trabajo cuya principal finalidad es que México garantice el envío de más compatriotas sin confirmar que los derechos laborales establecidos en el contrato —de acuerdo con el Memorándum de Entendimiento y el PTAT— de los trabajadores se respeten. Los migrantes entrevistados han manifestado la escasa o nula asistencia a las granjas por parte de los representantes de los consulados mexicanos, lo que los hace sentirse abandonados y en condiciones de indefensión cuando tienen algún problema durante su estancia en las granjas.

Para México, este programa representa una alternativa ante la falta de políticas y programas gubernamentales de empleo en el país y el constante aumento de la migración indocumentada hacia

5. De acuerdo al programa, los agricultores son solicitados por la organización de granjeros canadienses por un periodo no superior a nueve meses al año y deben tener entre 18 y 45 años (Vanegas y Reigada, 2013: 31, 35).

Estados Unidos. Aun cuando la comparación es de miles a millones, se pretende resolver este problema a través de alquilar la mano de obra temporal mexicana a los países socios del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

En entrevistas realizadas en las granjas canadienses, los trabajadores señalaron que en muchos casos no se notifican los maltratos recibidos por el granjero ni las irregularidades cometidas, ya que temen que no se los vuelva a considerar en las siguientes temporadas estacionales. Su principal argumento es que requieren el empleo por el beneficio económico que perciben, el cual les ayuda a protegerse económicamente en las fases de desempleo en México —la mayor parte de lo que obtienen en sus cosechas es para consumo familiar—. Algunos han podido mejorar sus viviendas y comunidades y otros poner un negocio pequeño.

Después de mi primera salida de campo a San Sebastián Nicananduta, este proyecto de investigación me permitió continuar recabando información en otras comunidades en México y verificar *in situ* lo que sucedía en las granjas de las provincias en Canadá. Por ejemplo, cuando estuve en Leamington, entrevisté a varios trabajadores y tuve la oportunidad de visitar a uno de ellos en su comunidad, en Chiapas. Él me presentó a su familia y conversé con su esposa y sus hijos. También me expuso su experiencia en las granjas canadienses, donde trabajó en la cosecha de jitomate, lechuga, frutas y tabaco. Estaba agradecido con su labor, más no con el patrón ni el consulado mexicano, porque fue ignorado cuando necesitaba ayuda, como tener mejores servicios en la *farma*. Después de una larga plática, me llevó a casa de su tía, quien gentilmente me dio alojamiento y alimento. En esa comunidad había varios campesinos que estaban inscritos en el PTAT y tuve la oportunidad de visitar a varios y entrevistarlos; además, pude reunirme con más de 20 campesinos en el solar de una casa, donde ellos me expusieron sus experiencias, compartieron sus vivencias, el desgaste que tenían en el campo y la soledad que sentían al dejar a su familia. En esta reunión tomé fotos del grupo y los trabajadores llenaron algunos formatos que estaban divididos en cuatro fracciones: datos personales y de la familia, programa PTAT, vida cotidiana en Canadá y vida cotidiana en México. En la mayoría de las visitas que realicé me permitieron tomar fotografías familiares y cuando regresaba a la comunidad les entregaba esas fotos y las de los amigos, siempre agradeciendo la hospitalidad y que compartieran sus experiencias.

En el estado de Morelos, mi principal objetivo fue entrevistar a mujeres. Mi primer contacto fue con un migrante, que más tarde me presentó a su hermana. Ella era extrabajadora temporal y se integró al primer grupo de mujeres⁶ que participaron en el PTAT, quien, a solicitud mía, invitó a una reunión en casa de su cuñada a 12 trabajadoras migrantes, que expusieron sus experiencias cotidianas en casa y en sus trabajos en Canadá. Crucé la información que ellas me brindaron con los datos que tenía de los hombres y sus experiencias eran similares, aunque existían algunas diferencias. Por ejemplo, a ellas no las enviaron a la cosecha del tabaco, por lo rudo de la labor; en contrapartida, las mu-

6. En 1989 participó en un grupo de mujeres pioneras en el Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales.



Mujer pionera del PIAT laborando en las bandas de selección de cebollas. **Fotografía** © Rosa María Vanegas.

jerres eran más solicitadas para la cosecha de la fresa, por el cuidado que requiere el producto. Ellas comentaron que era un trabajo bastante pesado, ya que la mayoría del tiempo debían trabajar agachadas o en cuclillas, y estar en esa posición les ocasionaba severos dolores en la espalda, rodillas y piernas. Otras se dedicaron a la cosecha de flores, otras a la de verduras en invernaderos, otras en la cosecha de durazno a campo abierto y una de ellas en tareas apícolas.

Todas coincidieron en que los trabajos eran pesados e implicaban jornadas largas, desde las siete de la mañana hasta las siete de la noche. La mayoría expresó que para ir al campo debían cubrir sus cuerpos para protegerse del clima o de la misma cosecha, ya que les causaba escozor cuando tenían contacto directo con algunos productos. Se ponían blusas con manga larga y pantalón, se recogían con una gorra el cabello y se cubrían la nariz y la boca con un paliacate, y aquellas que estuvieron en la apicultura debían ponerse trajes especiales. En cuanto a su relación con patrones y capataces, siempre las estaban vigilando para que todo se hiciera bien, rápido y que el fruto no fuera maltratado.

En cuanto a la familia, a ellas les preocupaba con quién dejar a los hijos. Esto no sucede con los hombres, ya que son sus esposas quienes quedan al frente de la casa en su ausencia. Las trabajadoras temporales en Canadá mostraban evidencias de estar al pendiente de los hijos mediante el teléfono o el celular. Se comunicaban con ellos para saber cómo les había ido en el día, si habían tomado sus alimentos, si habían hecho los deberes de casa y de la escuela.

En el transcurso de mis visitas de campo, mis herramientas de trabajo han sido una cámara fotográfica, grabadora, libreta de registro y el guion de entrevistas. En cada lugar al que asisto para entrevistar, siempre solicito con respeto permiso para tomar fotos, notas o grabar.

A manera de conclusión

San Sebastián Nicananduta, Oaxaca, es una zona expulsora de población, como lo son también amplias áreas de Guanajuato, Jalisco, Ciudad de México, Puebla y Zacatecas, entre otras, donde los mexicanos se ven en la necesidad de buscar empleo en otros sitios (dentro o fuera del país), debido a que no hay fuentes de empleo en las comunidades ni ingresos suficientes para sostener a sus familias. El PTAT recluta a campesinos para dirigirse a los invernaderos agrícolas canadienses. A través de este programa, el gobierno mexicano respalda a estos campesinos, les garantiza una salida segura y ordenada, un empleo con pago de salario semanal temporal en determinados meses del año y regreso a sus casas al fin de la temporada para la que fueron contratados.

El PTAT ha beneficiado a unos 35 000 empresarios con mano de obra apta para la cosecha de árboles, flores, frutas, hortaliza, tabaco y productos apícolas en las provincias canadienses. Estos dueños han obtenido grandes ingresos derivados de la producción agroindustrial y por ello influyen en la economía de su país. Por su parte, el gobierno mexicano descompresiona temporalmente el desempleo y los campesinos ayudan de modo transitorio al gasto familiar con las divisas que obtienen del trabajo, si bien sus ingresos por salarios nunca pueden compararse con los excedentes que obtienen sus empleadores.

Como se ha observado, San Sebastián Nicananduta forma parte de una economía capitalista neoliberal y no es posible esperar que los programas de migración temporal pretendan mejorar las condiciones de los trabajadores, cuando su intención es controlarlos, aislarlos de los nacionales canadienses, emplear mano de obra barata, sin derechos ni prestaciones, para la época estacional y ocupar una fuerza laboral dentro de límites de edad, cuando los campesinos son más productivos y proclives a cumplir jornadas de trabajo intensas sin protestar.

La recolección de datos obtenida en el trabajo de campo ofrece a la investigación una mayor profundidad en el análisis. Es necesario documentarse y las entrevistas son una técnica importante que debe aplicarse para obtener información de los actores sociales. Al emplear esta técnica es preciso ser respetuoso, saber escuchar, ser cuidadoso, tener paciencia, observar todo lo que ocurre en el momento y en el entorno para obtener una visión global de los sucesos y las visiones de quienes son el sujeto de investigación. Los métodos de estudio pueden ser diversos y dependen del tipo de investigación y su objetivo.

Es preciso mencionar que, dentro de los cambios observados en San Sebastián Nicananduta, las mujeres han avanzado en la conquista y reconocimiento de sus derechos civiles, si bien persiste la gobernabilidad bajo la visión masculina. Por otro lado, los usos y costumbres se han transformado a

través del tiempo, así como los entornos urbanos y habitacionales que muestran pretensiones de modernidad, que han abandonado los materiales regionales tradicionales que se acoplan al clima y al ecosistema, y que han empleado los pobladores a lo largo de muchos años.

El trabajo de campo, con las diversas herramientas de investigación, nos permite tener una visión amplia, como es el caso que se expone, principalmente en la etapa en la que registré el desarrollo de los entrevistados en los lugares donde viven y laboran, sus entornos laborales y familiares, así como sus formas de organización en ambos ámbitos y el traslado que hacen de sus usos y costumbres en su permanencia temporal en Canadá, para seguir conectados mentalmente con sus lugares de origen, su familia y sus coterráneos.

Bibliografía

- Dirección General de Empleo/Secretaría de Trabajo y Previsión Social (2017). "Evaluación temporada 2017. Programa de trabajadores agrícolas temporales mexicanos en Canadá". México.
- Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos/Gobierno de Canadá (1974). "Memorándum de Entendimiento entre el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos y el gobierno de Canadá relativo a la admisión en Canadá de trabajadores agrícolas migratorios mexicanos".
- H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca (2014). *LXI Legislatura Constitucional*, artículo 12. Decreto núm. 538. Oaxaca.
- Kraemer, Gabriela (2003). *Autonomía indígena región mixe: relaciones de poder y cultura política*. México: Plaza y Valdés.
- Mir, Claudia (coord.) (2016). *Evaluación de procesos del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales México-Canadá (PTAT). Documento 3: Informe final evaluación de procesos del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales México-Canadá*. México: Coordinación General del Servicio Nacional de Empleo.
- Robinson, William I. (2013). *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo transnacional*. México: Siglo XXI Editores.
- Sandoval, Juan Manuel, y Vanegas, Rosa María (2001). "Migración laboral agrícola mexicana temporal hacia Estados Unidos y Canadá: viejos y nuevos problemas". *Dimensión Antropológica*, 21, pp. 113-172.
- Vanegas, Rosa María (s.f.). *Notas de Campo 1998-2018*.
- ____ (2000). "Relaciones bilaterales México-Canadá". *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, 59, pp. 28-37.
- ____, y Reigada, Alicia (2013). "¿Hacia el modelo ideal de una migración ordenada? Un análisis comparado de los programas de trabajadores agrícolas de temporada en Canadá-México y España-Europa del Este y Marruecos". *Antropología Boletín oficial del INAH*, 96, pp. 26-37.

El trabajo de campo en arqueología: una reflexión personal desde la filosofía de la ciencia

Manuel Gándara Vázquez*

El trabajo de campo es una de las actividades que más define y distingue a la antropología de otras ciencias sociales. El contacto directo con comunidades vivas o con el patrimonio que nos heredaron comunidades del pasado es, aunque no privativo, mucho más común en nuestras disciplinas que en otras que dependen de estadísticas, datos generados o agregados por terceros (incluyendo diversas instancias gubernamentales o de la sociedad civil), a diferencia de lo que los antropólogos hacemos, que es obtenerlos de los propios informantes actuales o de los que generaron el patrimonio en el pasado.

Ese involucramiento con los “datos directos” da también a nuestras disciplinas un mérito especial, del que muchos colegas se sienten orgullosos: el del “trabajo empírico”, que a veces se reconoce como una propiedad diferenciable, preferible y superior al “trabajo teórico”.

Mi interés en este breve artículo es compartir algunas reflexiones sobre esta diferenciación y jerarquización e intentar mostrar que el trabajo de campo refleja, a veces de manera muy directa, la posición teórica del investigador; es decir, que lo que hacemos en el campo no es ajeno a lo que pensamos en la teoría. Esta idea no es, en absoluto, nueva,¹ pero a veces se olvida o se obvia —al menos en la arqueología, disciplina que conozco más de cerca—. El interés en mostrar esa dependencia del trabajo de campo a los supuestos teóricos es convocar a una reflexión que permita que esos supuestos se abran a la inspección y a la crítica razonada. El hacerlo permitiría evitar hipostasiarlos como inobjectables e inamovibles; y, sobre todo, incurrir en lo que técnicamente se llama “empirismo ingenuo”: la idea de que los datos nunca son problemáticos, que son teóricamente neutrales y que —en consecuencia— existe un conjunto de técnicas y procedimientos de campo —o, en paralelo, de laboratorio o de gabinete— que son los “naturalmente correctos”, en virtud de que son empleados por el mayor número de practicantes de sus respectivas disciplinas.

* Escuela Nacional de Restauración, Conservación y Museografía, INAH (manuel_gandara@inah.gob.mx).
1. Véase, por ejemplo, Putnam (1966).

Para lograr ese objetivo, he organizado este texto en tres secciones: en la primera resumo rápidamente el trasfondo epistemológico y metodológico de la discusión que muestra que el trabajo de campo siempre obedece a supuestos teóricos; es decir, nunca es “neutral”. En la segunda introduzco el concepto de *rutina de trabajo*, que forma parte del modelo de *posición teórica* que he venido impulsando desde hace algún tiempo. Me parece que captura mucho de lo que sucede en nuestro trabajo cotidiano y de la manera en que lo preciamos y apreciamos. En la tercera pongo en juego ese concepto para explorar sus consecuencias en la conservación del patrimonio arqueológico. Cierro el trabajo con algunas reflexiones finales, para convocar a los colegas a su discusión.

La “neutralidad” del trabajo de campo y el empirismo ingenuo

A finales de la década de 1950 e inicios de la de 1960 tuvo su momento de gloria —y el principio de su caída— el positivismo lógico, una propuesta originalmente centrada en la filosofía de la ciencia que para esas fechas había explorado prácticamente todas las áreas de la filosofía, particularmente la filosofía del lenguaje.

En ese momento se enfrentó a otras tradiciones filosóficas que pusieron en duda un supuesto básico central para el neopositivismo: si pudiéramos eliminar los términos teóricos y sustituirlos por términos “observables”, se evitaría el riesgo de reintroducir elementos “metafísicos” (por ejemplo, de corte teológico), las leyes científicas irían de términos teóricos definidos —vía términos observables— hacia términos directamente observables.² Entonces —por ejemplo— “gravedad”, que refiere a algo en principio inobservable, puede definirse por referencia a objetos que caen, que sí son observables. Nótese que esta solución parte de asumir que hay una manera clara de diferenciar lo “observable directamente” de lo “inobservable” o teórico.

Y, en cierta manera, apela a nuestro sentido común: hay algo que, en efecto, nos parece teórico en relación al término “gravedad”, mientras que cualquiera puede ver caer objetos y lo hace directamente, con sus propios ojos, sin ayuda de un instrumento. Por eso, fue una sorpresa para muchos cuando críticos como Orman Quine (2002 [1953]), Hanson (1958) y el muy popular Kuhn (1996b), para no mencionar a Feyerabend (2010 [1975]), muestran la imposibilidad de hacer una distinción tajante entre términos teóricos y términos observables.

En mi curso de Epistemología —que impartí en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) hasta hace unos años—, yo utilizaba un argumento que se atribuye a Pierre Duhem, planteado en la década de 1920 para cuestionar la infalibilidad de la observación. Yo hacía una paráfrasis a partir de los comentarios de Lakatos (1983) sobre ese argumento, que tiene que ver con que, para poder evaluar una hipótesis, siempre requerimos de hipótesis auxiliares. Entonces, si una hipótesis falla, ya no se puede saber si es culpa de la hipótesis principal o de las auxiliares.

2. Véase, por ejemplo, Carnap (1966).

A mí me gustaba dramatizar una versión libre del argumento, involucrando a los alumnos en la representación, con un ejemplo inventado: todos podríamos en principio evaluar la hipótesis “lo escrito en ese papel es legible”, porque podemos observar directamente, con nuestros propios ojos, el papel y el texto en él escrito.

¡Ah! Pero eso es sólo posible si estamos en las “condiciones correctas de observación”; o, dicho de otra manera, si no hay otros factores que podrían afectar la observación (la famosa cláusula *ceteris paribus*).³ De hecho, hacemos dos hipótesis: la primera tiene que ver con que el texto es legible, y la segunda —que es una hipótesis auxiliar— con que estamos en las condiciones correctas de observación. El argumento de Duhem era que este supuesto adicional, aparentemente inocente, conduce finalmente a una regresión infinita: si resultara que el texto no era legible, hay que preguntarse si ello es así porque —en efecto— no era legible; o bien, porque no estábamos en las condiciones correctas de observación.

En mis clases yo mostraba a un alumno —que asumía el papel del observador— una hoja de papel a 30 cm de distancia, con un texto a evaluar, pero sólo le presentaba la cara posterior de la hoja —es decir, orientaba la cara con el texto frente a mí—. Invariablemente, el alumno-observador contestaba que el texto no era legible, porque algo “estaba mal”: yo no le mostraba la cara escrita de la hoja. Entonces yo comentaba: “—¡Ah!, claro. No estábamos en las condiciones correctas de observación. Pongamos en la lista de condiciones que el papel debe mostrarse con la cara escrita hacia el observador”.

Acto seguido, me retiraba tres o cuatro metros hacia un lado y repetíamos el experimento. El alumno decía: “—¡Hum!, tendría que decir que no es legible, pero es porque está muy lejos, profesor; posiblemente es legible, pero desde aquí no puedo decidir”. Y yo comentaba: “—¡Ah!, no hay problema, es que no estamos en las condiciones correctas de observación. Añadamos a nuestra lista de condiciones que el papel tiene que mostrarse con la cara impresa de frente al observador, y a una distancia de no más de —digamos— ¿dos metros, un metro de distancia?”.

Cuando el observador y el grupo accedían a esa modificación, yo apagaba las luces del salón (la clase ocurría al caer la tarde, así que para esa hora ya no había luz solar), me ponía a menos un metro de distancia y mostraba la hoja de papel con la cara escrita hacia el observador. Por supuesto, nadie veía nada, así que él no podía concluir si el texto era legible. Yo volvía a comentar: “—¡Ah! Lo que pasa es que de nuevo no estamos en las condiciones correctas de observación. Lo que tenemos que hacer es añadir una nueva cláusula a la lista”.

A esas alturas, los alumnos llegaban a la conclusión por su propia cuenta: yo podía exponer condiciones que requerirían modificar la lista una y otra vez, casi al infinito. Es precisamente lo que Duhem quería mostrar: que para evaluar la hipótesis *H* requerimos una hipótesis auxiliar *HA* que im-

3. En español, se traduce como “siendo las demás cosas igual”, o “permaneciendo el resto (de variables o factores) constante”.

plica la cláusula *ceteris paribus*, es decir, que las condiciones de observación son las correctas, que no hay otras variables que estén afectando el resultado, pero si algo sale mal, puede ser que, en realidad, la nueva *HA* podría estar fallando. Para evaluar a *HA* formulamos una nueva hipótesis auxiliar *HA'*, que para evaluarse requiere de una nueva hipótesis auxiliar *HA''*, y así hasta el infinito. La conclusión de Duhem era muy cercana al escepticismo: como nunca podemos estar seguros de estar frente a las condiciones correctas de observación, la evaluación tiene que proceder por otra vía.⁴

La otra conclusión que el ejercicio permitía es que, el que algo sea directamente observable depende de un conjunto potencialmente infinito de condiciones que normalmente no evaluamos cuando observamos. Aunque no se involucren instrumentos que podrían estar mal calibrados o dependan de teorías que justifiquen su uso, sino que sean nuestros propios ojos viendo directamente, requerimos de condiciones en las que la observación sea factible y confiable.

Es posible que a estas alturas el lector reaccione como cualquier investigador suele reaccionar: “Interesante juego filosófico, muy intelectual, hasta divertido, pero completamente inventado, contrahecho y sin conexión con la realidad. Eso no tiene nada que ver —por ejemplo— con la observación arqueológica”. Me parece justo el señalamiento. Para tratar de enfrentarlo, permítaseme examinar rápidamente un ejemplo tomado de la práctica arqueológica real.

Este ejemplo, tomado de mi propia experiencia, trata sobre dos maneras de obtener muestras de polen arqueológico. La primera es la que aprendí hace ya muchos años de mis maestros Lauro González y Fernando Sánchez, del entonces Departamento de Prehistoria, en la práctica de campo del curso de Técnicas arqueológicas de la ENAH, coordinado por la maestra Lorena Mirambell, y la práctica tuvo lugar en el Proyecto Abasolo, en Guanajuato, que dirigía mi maestro de excavación, Jesús Mora.

Los maestros nos explicaron que el polen está siempre en el ambiente —claro, si hay plantas que lo produzcan—, de forma tal que para poder diferenciar el polen arqueológico —que está contenido en la matriz de suelo— del polen actual —que podría estar contaminando dicha matriz—, hay que seguir ciertas precauciones. Entre ellas, que las muestras de excavación se tomen de la parte baja del perfil excavado hacia la parte alta en la secuencia de capas, para reducir el riesgo de que el polen arqueológico de una capa inferior contamine el de las superiores; que cada muestra se obtenga mediante espátulas que se esterilizan a la flama de un mechero bunsen portátil; que las muestras se guarden en frascos estériles, previamente preparados, para reducir la posibilidad de que sean afectados por hongos o bacterias; y que las muestras se obtengan en días con poco viento, para reducir las posibilidades de contaminación.⁵

Comparemos esa experiencia con otra. Seis meses después, en el Proyecto Chalcatzingo de la Universidad de Illinois y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), David Grove, el coordi-

4. Para él, ésa era la vía de la coherencia de la propia teoría, no la de la solidez empírica. Por eso, si una teoría bella y poderosa es cuestionada por datos que pudieran estar fallando, es preferible retener la teoría y poner en duda las observaciones.

5. Recuerdo que sólo se permitía al excavador responsable del pozo bajar con el especialista a tomar las muestras, para evitar disturbar innecesariamente las capas. Era un acto casi quirúrgico. ¡La cosa era muy solemne y seria!

nador por Illinois, se enteró de que yo había tomado ya muestras de polen en Abasolo, lo que me hacía “experto” en comparación con algunos alumnos participantes en el proyecto. Debido a esto me asignaron como ayudante del doctor David Bugé, arqueólogo palinólogo. Dave, que era una persona muy cordial y alegre, me saludó con energía diciendo “manos a la obra” y saltó hacia el interior de una de las unidades de excavación, en las que el arqueólogo responsable y su ayudante manual —que llamábamos “peón”— seguían excavando. Eso me pareció muy raro, sobre todo porque era un día de finales de marzo o principios de abril, con un viento muy fuerte que soplaba desde el área en donde se cribaba la tierra excavada, que volaba creando pequeños remolinos en todas direcciones y, sin duda, transportaba polen actual que podría contaminar las muestras.

Mi desconcierto se convirtió en espanto cuando Dave dijo “¡Adelante!”, y empezó a excavar un pequeño orificio rectangular en la parte alta del perfil, pidiéndome que tomara nota del nombre del cuadro, capa e intervalo del que se estaba obteniendo la muestra, cosa que hice, completamente desconcertado, porque no veía por ningún lado los frascos preparados para recibir la muestra. Cuando me atreví a preguntar en dónde se guardaría la muestra, Dave dijo “aquí”, sacó de su morral un sobre de papel manila, de esos que tienen un pequeño cordel con el que se cierran, y la puso adentro. Enseguida me pasó un fajo de sobres e indicó: “ponle los datos”.

Luego empezó a tomar una segunda muestra en el siguiente intervalo de excavación, unos 20 cm abajo. La expresión de terror de mi cara debió haber sido tal, que lo notó y me preguntó que pasaba: “—Es que no vi como esterilizaste la cuchara de albañil entre muestra y muestra”. Él respondió “así”, y me mostró: raspándola contra la suela de su bota. “¡Pero se va a contaminar peor!”, protesté. Eso condujo a un rápido interrogatorio en el que me pidió que le contara cómo era que había tomado las muestras en Abasolo. Ahora el desconcertado era él: “No lo entiendo, me parece que tus profesores pecaban de rigurosos; yo no tengo problemas para diferenciar el polen arqueológico del actual, que podría estar contaminando una muestra”. Y sin más, continuó hasta que terminamos esa unidad de excavación.

Yo no pude recuperar la sonrisa durante varios días. El problema con el polen es que si ha habido continuidad de especies —es decir, una misma especie arqueológica ha seguido existiendo en la zona—, salvo que el nuevo polen tuviera algún cambio morfológico evolutivo o de otro estilo, sería prácticamente indistinguible del antiguo. Eso implica que en el conteo de granos de polen que se hace para determinar si la proporción de especies en el ambiente ha cambiado (uno de los propósitos del análisis), la frecuencia de la especie arqueológica crecería por la presencia del polen actual, que sería indetectable. Aunque el doctor Bugé me parecía una persona seria y responsable, no alcanzaba a imaginar cómo, en ausencia de cualquier medida profiláctica, e incluso de protección de las muestras obtenidas, él sería capaz de eliminar en el laboratorio el polen contaminante.

¿Qué estaba sucediendo? —ahorro al lector lo que pasaba en otras áreas de la excavación, en donde las técnicas empleadas contradecían lo que a mí me acababan de enseñar como “las técnicas correctas”—. Claramente, cada juego de técnicas dependía de una serie de supuestos auxiliares

que no eran los mismos en Chalcatzingo que los que me enseñaron en Abasolo. Lo que para mí no eran las condiciones correctas de observación, lo eran para Grove y su equipo, incluyendo a Bugé y sus muestras de polen.

En ese momento yo no lo entendí. Grove hablaba de “diferencias de estilos excavatorios”. Pero para mí, el estilo es algo que varía la forma sin alterar su contenido: el que no usáramos postes formales para delimitar la excavación, sino estacas improvisadas con ramas locales, quizás era un asunto de estilo (o de falta de recursos). Pero no cuidar la contaminación de las muestras definitivamente no me parecía el mismo tipo de asunto (o de la misma inocuidad). Algo similar sucedía con la técnica excavatoria: la mía les parecía exageradamente cuidadosa, como para “cuevas prehistóricas”; a mí, la de ellos me parecía simplemente imprecisa, incorrecta, aunque fuera un sitio del Formativo y no prehistórico. Afortunadamente, la toma de muestras terminó y poco después también la temporada de campo, con lo que el asunto de los estilos no se discutiría más.

Me tomó años entender lo que realmente había sucedido. Ni Grove ni Bugé estaban siendo, bajo sus estándares, descuidados o irresponsables ni intentaron jamás hacerme sentir mal. De hecho, seguían con eficiencia una manera de emplear las técnicas excavatorias —y de muestreo de polen— que habían aprendido de sus propios profesores, seguramente en las llamadas *escuelas de campo*, proyectos en los que típicamente se entrena durante el verano a los estudiantes.⁶ Y sus profesores entendían los límites de confiabilidad, representatividad y precisión de esas técnicas de una manera distinta a la que los entendían mis profesores del Departamento de Prehistoria.

Fue la lectura de Thomas Kuhn, con su idea de “paradigmas”, la que me dio la primera pista: cuando los científicos son formados, reciben (generalmente sin mayor análisis crítico) los supuestos que sus profesores asumen como legítimos, correctos, suficientes o incluso eficientes. Esto es comprensible, dado que en ese momento de la formación es inoportuno y puede resultar confuso meter a los estudiantes en una discusión muy profunda de esos supuestos. O bien, esos supuestos, al ser asumidos, tampoco fueron objeto de reflexión crítica cuando los propios maestros fueron antes formados con ellos. Estos supuestos incluyen los que justifican una elección particular de técnicas de campo; entre otros, eso que Grove llamó “diferencias de estilos excavatorios”.

Kuhn tuvo un impacto muy fuerte en mí.⁷ Al enterarme de otras propuestas, particularmente la de Lakatos, pensé que era posible proponer un modelo que ayudara a entender el asunto de las diferencias (“estilos”) que eran tan claramente visibles en el trabajo de campo en arqueología. De ahí salió la idea del modelo de *posición teórica*, que empecé a desarrollar en mis días de doctorado en la Universidad de Michigan.

6. En Estados Unidos, alguien podía ser aceptado en un doctorado en arqueología (o antropología, que es el grado que se otorga), sin tener un grado previo en arqueología ni mucha experiencia de campo. Algunos de mis compañeros en Michigan habían asistido a esas *escuelas de campo* apenas el verano anterior a entrar al doctorado. Y lo mismo sucedía para los estudiantes de Grove, para los que Chalcatzingo era el equivalente a una escuela de verano.

7. Al grado de ser uno de los ejes de mi tesis de maestría (Gándara, 1977). Años más tarde, enterado de las críticas de Popper, Feyerabend, Lakatos y otros autores (Lakatos y Musgrave, 1970), tuve que deslindarme de su posición, como se muestra en el postscripto de mi libro (Gándara, 1992).

El concepto de *rutina de trabajo* (y de teorías de la observación y lo observable) en el contexto del modelo de posición teórica

Tanto Lakatos (1983) como Laudan (1977), y antes el propio Kuhn (1996a), señalaron la necesidad de diferenciar entre escalas de teorías y de explorar —cosa que no se había hecho realmente antes de este último—, la escala mayor, a la que él llamó *paradigma*. Dentro de esta teoría en sentido holístico se generaban teorías particulares, que son las que normalmente se evalúan y debaten. Pero, además de esos productos explícitos, el paradigma contenía supuestos y prácticas de trabajo, heredadas —como vimos—, muchas veces sin ninguna reflexión crítica, de generación a generación, dentro de una tradición académica. Estos supuestos incluyen creencias compartidas sobre cómo es el objeto de estudio, para qué lo queremos estudiar, qué tan confiable es el conocimiento que logramos sobre él y cómo es que lo obtenemos.

El modelo de paradigma, que retomaba el sentido de “ejemplo a seguir” de este término, iba —por desgracia— aparejado a posturas relativistas y fallas técnicas de definición, que llevaron a que el propio Kuhn hiciera ajustes en la segunda edición de su libro (Kuhn, 1970). Pero las críticas ya mencionadas de Popper, Lakatos y Feyerabend, entre otros, mostraron que Kuhn oscilaba entre dos posturas y que el modelo, tal como estaba formulado, se consideraba ahora poco satisfactorio. Pero Kuhn había acertado al introducir una discusión sobre aspectos de la historia de la ciencia y de la sociología de la ciencia, como el asunto de la formación de nuevos científicos, mencionado antes, que seguían siendo pertinentes.

No es mi intención aquí rastrear en detalle esa polémica.⁸ Para nuestros propósitos solamente requiero señalar que, en un intento tan arrogante como posiblemente infructuoso —como ya he señalado—, empecé a trabajar desde inicios de la década de 1980 en un modelo alternativo, al que bauticé *posición teórica*. En este modelo he retomado las explicaciones que Kuhn hizo como respuesta a sus críticos, tratando de diferenciar componentes dentro de un paradigma.

Para mí, estos componentes se pueden agrupar en cuatro áreas de supuestos que constituyen el centro de una posición teórica, con los que se construyen teorías específicas y se generan formas correctas o aceptables de investigación. Estos supuestos tienen que ver con qué tipo de objetivo cognitivo se busca lograr y con qué propósito político y ético (área valorativa); cómo se concibe al objeto de estudio, qué características tiene y cómo impacta en la investigación (área ontológica); qué tan confiable y representativo es el conocimiento que podemos producir sobre dicho objeto (área epistemológica); y, por último, cuáles son los procedimientos adecuados para producir ese conocimiento (área metodológica).

Estas cuatro áreas están imbricadas, aunque las separo para fines analíticos. Dos de ellas son clave: la valorativa, que dice qué queremos;⁹ y la ontológica, que dice cómo concebimos al objeto

8. Remito al lector interesado a otro trabajo en donde toco el tema a profundidad (Gándara, 1992).

9. Por ejemplo, sólo describir, o también explicar o interpretar; para qué y para quiénes queremos hacerlo.

de estudio.¹⁰ Estas dos áreas son las que más caracterizan a una posición teórica. Las otras dos pueden ser compartidas con otras posiciones teóricas; en particular, el área metodológica, en la que viven las técnicas de trabajo de campo y gabinete, puede ser igual en posiciones que difieren en otros sentidos. Por eso es que no hay “técnicas marxistas de excavación”: las técnicas son compartidas por la arqueología marxista y las de otras posiciones teóricas.

El área metodológica incluye una concepción del método científico, un grupo de heurísticas —es decir, de formas de propiciar la adquisición de conocimiento, que funcionan como “mañas” que permiten optimizar procesos—; y una selección de técnicas reconocidas como legítimas y confiables, basadas en un tipo especial de teorías que, siguiendo una idea de Lakatos, llamé *teorías de la observación* (Cándara, 1987).

Estas teorías de la observación, que ahora (siguiendo un señalamiento de Luis Felipe Bate) llamo *teorías de la observación y de lo observable* (Cándara, 2008), son el puente que vincula las áreas ontológica y epistemológica con la metodológica. De hecho, determinan el conjunto de técnicas de campo a emplear.

Al último componente del área metodológica lo denominó *rutinas de trabajo*. Son secuencias de aplicación de técnicas que se asumen como confiables y exitosas, y constituyen el instrumental con el que se forma a los nuevos practicantes de una disciplina. Incluso en posiciones que supuestamente no están interesadas en el desarrollo de teorías, como clamaría el último Boas (Harris, 1979), los fundadores de la disciplina realizaron proyectos en los que se introdujeron o mejoraron técnicas de trabajo cuyos frutos convirtieron en estándares. Estas rutinas combinan heurísticas y técnicas, y acaban por parecer “naturales” a sus practicantes, dado que normalmente no se enseñan en un contexto comparativo con el de otras posiciones teóricas, sino solamente como las técnicas a seguir.

En etnología, un ejemplo clásico sería la rutina derivada de la heurística de “empezar por el mercado”. Hay quien la atribuye a Tylor, que estuvo en mercados indígenas mexicanos durante el siglo XIX. En tanto microcosmos de la comunidad, el mercado permite observar muchas cosas relevantes sobre ella, además del intercambio de productos. La observación directa, las entrevistas a profundidad e incluso la observación participante, que nutren los diarios de campo, serían el conjunto de técnicas de esta rutina de trabajo. Así, una de las primeras cosas que hace un etnólogo —o hacía, hasta hace relativamente poco tiempo— es observar las interacciones en el mercado local: para ello emplea la heurística y las técnicas, y al hacerlo, asume que las teorías de la observación que las justifican son correctas. Por ejemplo, que la muestra de actividades a observar en el mercado es una muestra representativa de las prácticas culturales relevantes de la comunidad; que los informantes seleccionados proporcionarán información confiable, independientemente de cualquier sesgo; que la memoria será fiel cuando no se registró algo sino hasta la noche del día de la observa-

10. Que en el caso de las ciencias sociales implica algún tipo de concepción sobre la naturaleza humana que, de nuevo, evidencia posturas políticas y éticas.

ción; que el resumen, a veces casi en taquigrafía, de las notas de campo no tergiversa el sentido de lo observado, etcétera.

Claramente, si alguno de estos supuestos no funcionara, la observación sería potencialmente defectuosa. Pero normalmente —o al menos eso entendía yo hasta hace unos años—, el etnólogo no hace un esquema de muestreo probabilístico previo para seleccionar informantes estadísticamente representativos, ni se preocupa por regresar durante varios años todos los días de mercado para ver si la variabilidad estacional no afecta las conductas involucradas, etc. Simplemente asume que la rutina que “empieza por el mercado” es confiable, al menos como primera aproximación.

La desaparición de comunidades originarias y su sustitución por arreglos rurales o semiurbanos seguramente afectará la utilidad de esa rutina de trabajo, a medida que los mercados van perdiendo fuerza como puntos de intercambio y de integración social. Y no es muy factible que la rutina se pueda ajustar fácilmente a “empieza por el supermercado”, al menos no sin modificaciones sustanciales. ¿Por qué es esto así? Porque los supuestos que hacemos sobre cómo son estas “comunidades emergentes” no coinciden con los que tendríamos para una comunidad indígena —al menos no todos.

Pero permítaseme regresar a la arqueología —ya me aventuré mucho en el campo de la etnología, que conozco poco— para mostrar cómo el asunto funciona de manera similar. De nuevo, viene de un caso real, relativamente reciente.

Cuando le pregunté a una querida colega qué había arrojado el análisis de polen de su sitio —uno de los megaproyectos de la década de 1990— contestó algo así como que tanto como análisis polínicos en sí, pues no había habido; el proyecto era más bien de excavación y restauración arquitectónica. La respuesta no llevaba ni cinismo ni culpa. En efecto, el proyecto tenía otros objetivos. Y, para mi colega, si esos objetivos requerían seguir ciertas rutinas de trabajo y no otras, no había problema.

Lo que está en juego aquí, que en el caso de la arqueología es potencialmente muy serio, es que si mis supuestos sobre cómo se relacionaba una cultura con su ambiente no incluyen obtener información detallada sobre el ambiente, entonces no tomaré muestras de polen ni de semillas mediante la técnica de flotación, o de los propios suelos, de fosfatos, etc. Si en mi modelo de sociedad el ambiente es como una escenografía, algo que quizá recibe impactos humanos, pero realmente no interactúa de regreso, con tener una idea general de esa escenografía es suficiente. Si, por el contrario, el modelo de sociedad ve al paisaje como un agente dinámico, que incide y responde activamente tanto a su propia dinámica como a las afectaciones antropogénicas, entonces se requerirá incluir dentro del proyecto rutinas de trabajo confiables para recuperar información sobre ese paisaje. Como se verá, la ontología —la manera en que se concibe el ambiente en el ejemplo— impacta la epistemología —qué es lo suficientemente confiable en un proyecto— y finalmente la metodología: determina las rutinas de trabajo (heurísticas y técnicas) que se emplearán, porque se considera que las teorías de la observación y lo observable validan lo suficiente esas rutinas.

Decía que el asunto es potencialmente grave para la arqueología, porque a diferencia de otras disciplinas, lo que no se registra y obtiene en la excavación original se pierde prácticamente para

siempre. Entonces, si mi proyecto no obtuvo polen, o el polen que se obtuvo está contaminado, no puedo pensar que regresaré el año que entra y lo obtendré correctamente. Al menos de esos contextos, que la excavación inevitablemente destruye, no será posible hacerlo.

Este asunto es tan prevaleciente en la disciplina, que hay quienes todavía sostienen la intercambiabilidad de dos tipos diferentes de registro de excavación: aquel que recupera materiales de capas en el sentido inverso al de su orden de deposición y los etiqueta y separa; y aquella que dice que es suficiente con hacer intervalos métricos; es decir, excavar en rebanadas indiferenciadas de capas, en donde el material de cada intervalo, aunque venga de más de una capa, se mezcla. Típicamente se dice que esta segunda técnica (originada en rutinas de trabajo del siglo XIX) es la única utilizable cuando no son capas observables. El problema es que las capas a veces no son observables a la luz del sol; se requieren luces especiales, como las infrarrojas, o bien detectarlas por cambios en la composición química o los atributos edafológicos de las muestras de suelo.¹¹

¿Cómo evitar un relativismo, no sobre teorías holísticas o teorías sustantivas, sino sobre rutinas de trabajo? La solución es entender la naturaleza de las teorías de la observación y lo observable. Éstas son teorías de rango bajo, a veces provenientes de otra disciplina que, como cualquier teoría, primero han tenido que recibir apoyo empírico y apoyo teórico. La diferencia con otras teorías es que han sido capaces de recibir suficiente consenso dentro de una o varias comunidades académicas (incluso, en ocasiones, pertenecientes a tradiciones académicas distintas) para darse por buenas. Dicho de otra manera, la regresión al infinito de que para evaluar una hipótesis siempre necesitamos hipótesis auxiliares sobre el propio proceso de observación, en la práctica no va realmente al infinito: se detiene cuando hay suficiente consenso sobre esas teorías como para considerarlas corroboradas. Pero, ¿qué pasaría entonces si ese consenso no existe o es cuestionado críticamente? Lo que hace la ciencia es retomar la última de esas hipótesis auxiliares como problemática y volverla a someter a evaluación teórica y empírica.

En nuestro ejemplo, de haber tenido más experiencia y confianza —y menos miedo a perder la amistad y respeto de mis colegas—, lo que hubiera sugerido sería precisamente eso: que pusiéramos a ambos equipos de palinólogos a discutir los supuestos que los llevaban a practicar sus particulares rutinas de trabajo. Si hubiera resultado que, como sostenían los de Prehistoria, la contaminación se puede dar —y, en consecuencia, hay que evitarla— y no hay manera de distinguir entre el polen antiguo y la contaminación actual, entonces esa teoría de la observación habría recibido apoyo teórico y empírico. Si el equipo de Illinois hubiera mostrado que con un proceso, que implicaba sólo una fracción del tiempo y un costo menor al utilizado por los de Prehistoria, se obtenían resultados igualmente confiables, el otro equipo hubiera tenido que hacer ajustes.

Este experimento mental tiene una falla potencial. Si lo que estaba en juego no era solamente una concepción del polen arqueológico o de la confiabilidad de las técnicas para recuperarlo,

11. Es por eso que “la muestra de polen del infierno” sería una que se obtiene de una excavación de intervalos métricos sin ninguna consideración para factores de contaminación en el momento del muestreo, al menos bajo ciertas teorías sobre la estratigrafía arqueológica y la paleopalinología.

sino una concepción de la relación entre los humanos y el paisaje, quizá con identificar presencia y ausencia de especies sería suficiente para una de las posiciones teóricas y los complicados contextos y proporciones de diferentes especies y sus cambios a través del tiempo no serían parte de su objetivo cognitivo. Entonces, aunque se mostraría que una técnica es más precisa y confiable que la otra, siempre se podría relativizar el asunto con “dependiendo para qué objetivos”. ¿Qué hacer entonces?¹²

Los efectos de los supuestos teóricos sobre la conservación del patrimonio

He propuesto en otro texto (Gándara, 2012) una posible solución: el principio que llamo de *máxima inclusión teórica*. Este principio, que es al mismo tiempo un *desideratum* ético y político y una heurística, propone que cuando dos rutinas de trabajo están en polémica y se debate cuál de ellas debería emplearse en un sitio específico, deberá preferirse, en igualdad de circunstancias de apoyo teórico y empírico, aquella que mayor cantidad de patrimonio (y/o mejor calidad de su conservación) logre preservar.

Como se dijo antes, en la arqueología los datos que no se toman en campo, particularmente en excavación, se pierden para siempre. Pero pasa igual en un reconocimiento de superficie: por ejemplo, si en un salvamento se tiene un criterio para considerar ciertas concentraciones mínimas de artefactos para establecer que existe un sitio, y no proceder al registro de concentraciones de artefactos que están por debajo de ese límite, entonces desaparecerán los sitios que, bajo un criterio más incluyente, al menos se hubieran muestreado. Es decir, el problema no se reduce a la excavación y, de hecho, se amplía a otras formas de trabajo arqueológico, como señalé, comparando dos criterios para delimitar la poligonal de protección de una zona arqueológica: si bajo mi teoría la delimitación protege más aspectos del sitio que la tuya, y está dentro de los rangos de lo razonable, entonces mi criterio es mejor que el tuyo, porque protege más patrimonio, independientemente de que no coincidamos en criterios porque no coincidimos en objetivos.¹³

Este principio de inclusión no impide que, de cualquier manera, la elección de rutinas de trabajo (con sus respectivas técnicas), deba ser sometida constantemente a análisis crítico. No hemos logrado el nivel de consenso que sería deseable para justificar las decisiones que tomamos en el trabajo de campo. Pero para ello se debe reconocer primero que éste no es un asunto de “estilo”, no es lo mismo que decidir si llevar un arillo en la nariz o no hacerlo. Lo que está en juego es la evidencia arqueológica, lo que está en juego es nuestro patrimonio.

12. Por supuesto, hay todavía otros niveles a los que la discusión se puede entonces remitir, que son los que realmente determinan el resto: por ejemplo, para qué hacemos arqueología, para quién, y qué tipo de arqueología se requiere entonces hacer. Es decir, elementos que remiten al área valorativa de la posición y que dependen directamente de la postura ética y política de los investigadores.

13. De nuevo, aquí lo que estaría en juego serían posturas políticas en torno al patrimonio.

Reflexiones finales

Espero haber logrado mostrar que, al menos en arqueología, nuestro hacer en campo, nuestra *observación directa*, la realizamos mediante técnicas y heurísticas heredadas como *rutinas de trabajo* de los que nos formaron como arqueólogos. Que las técnicas varían en confiabilidad, representatividad (y por supuesto, tiempo y costo), y que dependen de supuestos derivados directamente de la posición teórica del investigador. Dicho de otro modo, nuestro trabajo empírico está siempre predefinido desde la teoría, nos demos cuenta de ello o no.

La conservación del patrimonio requiere, sin embargo, acabar finalmente esa edad de la inocencia en que se pensaba que el trabajo de campo es teóricamente neutral y jamás es empíricamente cuestionable. Mantener un espíritu crítico es indispensable en todo momento, al menos para los arqueólogos directamente involucrados con la conservación del patrimonio.

Sólo quiero hacer una última reflexión sobre el papel de la experiencia en campo. Normalmente admiramos —diría yo— con justicia, a los investigadores que han logrado muchas “horas de vuelo” en el campo. Les concedemos un estatus superior. Los admiramos. Me parece que es correcto, dado que, sin duda, esa experiencia de muchos años les ha dado valiosos elementos para hacer su trabajo de manera confiable y eficiente. Son nuestros gurús.

Pero ello no implica necesariamente subvalorar a aquellos que simplemente por su edad, no tienen credenciales tan poderosas: su experiencia es limitada. Pero muchas veces son estos jóvenes los que han transformado los procedimientos de observación empírica en la ciencia; y de hecho, han criticado convincentemente las rutinas de trabajo preexistentes. Sus propuestas alternativas merecen espacio para crecer, encontrar dificultades y críticas, y quizá superarlas.

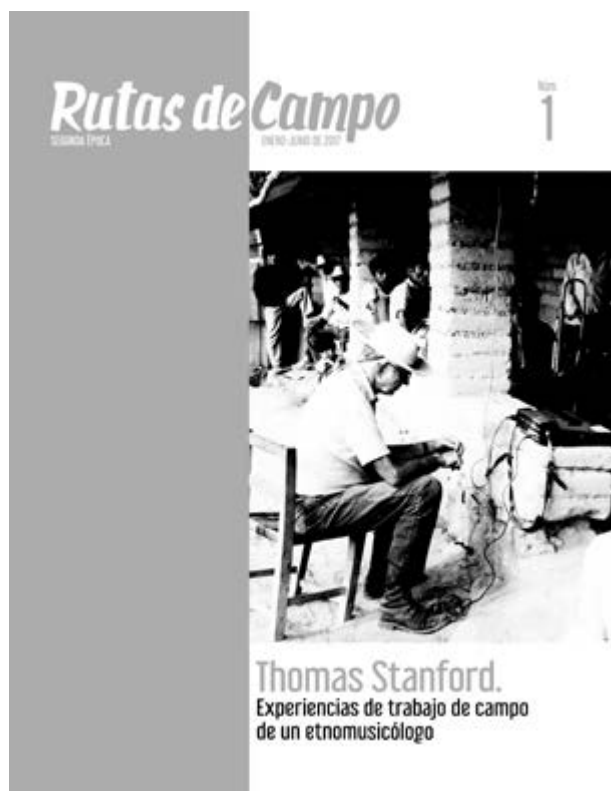
De otra manera, uno se arriesga a que, al decir: —“Cuidado, jovencito, que yo tengo 35 años empleando esa técnica”, ellos contesten: —“Sí, en efecto, 35 años aplicando la técnica que ahora sabemos es la errónea, que lo deja con cero experiencia en el uso de la técnica actual. Quizás es el momento de actualizarse y empezar a ganar experiencia una vez más”. Lo más irónico es que a veces esas nuevas técnicas derivan no tanto del trabajo empírico sino del trabajo teórico, que identificó la necesidad de un cambio y fundamentó su aplicación.

Agradecimientos

Agradezco a mi “ticher” Javier Guerrero y a su equipo la invitación para colaborar en este número de *Rutas de Campo*. También al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), por su apoyo mediante la Red Temática Conacyt-INAH Tecnologías digitales para la difusión del patrimonio cultural, del Sistema Nacional de Investigadores, y al posgrado en museología de la Escuela Nacional de Restauración, Conservación y Museografía (ENCRYM), por las facilidades para preparar este texto.

Bibliografía

- Carnap, Rudolph (1966). "The Nature of Theories". En Martin Gardner (ed.). *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science* (pp. 225-246). Nueva York: Basic Books.
- Feyerabend, Paul (2010). *Against method*. Londres: Verso.
- Gándara, Manuel (1977). "La arqueología oficial mexicana. Problemas y alternativas" (tesis de maestría en arqueología). ENAH, México.
- ____ (1987). "Hacia una teoría de la observación en arqueología". *Boletín de Antropología Americana*, 15, pp. 5-13.
- ____ (1992). *La arqueología oficial mexicana: causas y efectos*. México: INAH.
- ____ (2008). "El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica" (tesis de doctorado). ENAH, México.
- ____ (2012). *El análisis teórico en ciencias sociales. Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica*. Zamora: Colmich.
- Hanson, Norwood R. (1958). *Patterns of discovery: An inquiry into the Conceptual Foundation of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, Marvin (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- ____ (1996a). *La tensión esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México: Conacyt / FCE.
- ____ (1996b). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, Imre (1983). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____, y A. Musgrave (1970). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, Larry (1977). *Progress and its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Orman Quine, Willard van (2002). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, Hilary (1966). "What Theories are not"? En Ernest Nagel, Patrick Suppes Alfred Tarski (eds.). *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, 44 (pp. 240-251). Rio de Janeiro: Elsevier.



El trabajo de campo. Un ensayo metodológico

| Thomas Stanford

¿Quién es uno?

¿Cómo vestirse?

¿Quién es uno? (parte 2)

¿Para qué la grabación?

“La mejor música del mundo”

¿Para quién grabamos?

¿Cómo llegamos al pueblo?

¿A quién dirigirse en el pueblo?

¿En dónde hospedarse?

¿Quién le dará de comer a uno?

¿Cómo seleccionar el pueblo a investigar?

¿En qué transportarse hasta el pueblo?

¿Cómo seleccionar a los informantes?

¿Dónde y cuándo trabajar con los informantes?

El “interrogatorio”

¿Cómo entrevistar al informante?

¿Cómo pagar a los informantes?

Mirada antropológica

Experiencias en el campo (1957-1990). Trece relatos de los trabajos de campo de un etnomusicólogo

| Thomas Stanford

Mi primera experiencia de campo en México (1957)

Algunas experiencias en mi segundo trabajo de campo en México (1958)

Otatitlán, Tlachichilco, Veracruz (otomíes) (1970)

Fiesta en La Playa, Estación El Naranjo, Sinaloa (1961)

Experiencias en un viaje a Tlamacazapa, Guerrero (1963)

Crónica de un primer viaje a Coicoyán de las Flores, Oaxaca (1985)

Encuentro de danzas en Zihuateutla, Puebla (1985)

Crónica de una segunda visita a la Mixteca Baja de Oaxaca: Coicoyán de las Flores, Juxtlahuaca, Oaxaca (1986)

Una odisea entre Coicoyán de las Flores, Oaxaca, y Metlatónoc, Guerrero (1986)

Iliatenco, Guerrero (1987)

La XEW en Paraíso, Tabasco (1987)

Zona de Iliatenco, Guerrero (1989)

Novena en San Antonio (1990)



Entre cambios y transformaciones. Los pueblos indígenas en la región lacustre del Alto Lerma | María Isabel Hernández González, María Elena Maruri Carrillo y Efraín Cortés Ruiz

Enseñanzas y perspectivas de un proyecto editorial colectivo | Carmen Morales V., Catalina Rodríguez L., José Antonio Serratos H. y Cristina Mapes S.

Una nueva lectura del *Popol Vuh* | Alfonso Arellano Hernández

La agentividad: entre las lenguas y la cultura | Roberto Flores

En riesgo la salvaguarda de la música tradicional mexicana | Amparo Sevilla

La deshumanización de las inmigrantes mexicanas y los discursos antiinmigrantes en Estados Unidos de América | Sophie S. Alves

Periodismo, literatura y semiótica en *Número cero* de Umberto Eco | Alfredo Tenoch Cid Jurado

El viaje de inmersión y el regreso introspectivo del antropólogo | Carlos García Mora y Rosa Brambila



Y sin embargo hay fiesta | Renata Schneider

Se me frunció todo, imadre... qué temblor!

| María Elisa Velázquez, José Luis Martínez
y Miguel Ángel Domínguez

Los sismos de septiembre de 2017

y la protección del patrimonio cultural

en Tepeyanco, Tlaxcala | Nazario Sánchez

Mastranzo, Alatiel de la Mora Gómez, Claudia
Jazziel Lumbreras Delgado, Milton Gabriel
Hernández García y Omar González Ramírez

**Fracturas del patrimonio. O las formas de valorar
que el sismo exhibió. Notas sobre Tlayacapan**

| Israel Lazcarro Salgado

**Los efectos de los terremotos y las inundaciones
de septiembre de 2017 en San Mateo del Mar**

| Paola García Souza

**De la vulnerabilidad socioambiental al olvido. Las regiones Norte y Montaña Alta de Guerrero
tras el sismo del 19 de septiembre de 2017** | Cristina Hernández Bernal

**Diagnóstico emergente en las comunidades afectadas por el sismo del 19 de septiembre de 2017
en el Estado de México** | Patricia Gallardo Arias

Lo que el sismo no derrumbó. Experiencias posteriores al 19 de septiembre en el suroeste de Puebla
| Laura Rodríguez Cano, Rodolfo Rosas Salinas, José Bardomiano Hernández y Azul Ramírez

San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, después del 19 de septiembre de 2017. Apuntes iniciales
| Leonardo Vega Flores, Laura E. Corona de la Peña y Eliana Acosta Márquez

Los daños de un edificio de interés histórico-comunitario en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco

| Ingrid Galilea Castañeda Gutiérrez, Edgar Israel Mendoza Cruz, Sergio Luke Carrillo Valderrama, Genaro
Rodrigo Portillo López, Donaciano Gutiérrez Gutiérrez, Claudia Jean Harriss Clare y Eduardo González Muñiz

Los sismos como detonadores | Virginia García Acosta

Proyecto de reconstrucción del Centro Histórico de la Ciudad de México | María Elena Morales

**Los sismos de septiembre de 2017. De la incertidumbre y el temor a la participación social
y el impulso a la restauración de los daños en el patrimonio cultural. Entrevista a Diego Prieto,
Director General del INAH** | Sergio Pliego Fuentes

Instructivo para los autores

Rutas de Campo es un instrumento de difusión académica que da a conocer textos resultantes del trabajo de campo (fuentes históricas, reflexiones, relatos, experiencias, anécdotas, etcétera), peritajes, resultados de eventos (seminarios, encuentros, coloquios, etcétera) que son productos de la praxis de las disciplinas antropológicas en nuestro país. Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos, en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras.

Modo de entrega de los originales

Los artículos propuestos se enviarán únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico, a las direcciones:

revista.cnan@inah.gob.mx
pedro_ovando@inah.gob.mx

Los originales deberán incluir la siguiente información: nombre del autor, institución en la que labora, semblanza breve (no más de 500 caracteres), número telefónico y dirección de correo electrónico.

Rutas de Campo acusará recibo de los originales. La publicación de cada artículo dependerá del visto bueno del Comité Editorial y un proceso de dictaminación realizado por especialistas anónimos.

Al aprobarse la publicación de un artículo, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autorizar al INAH la difusión impresa y electrónica de la obra.

Elementos tipográficos

Se utilizará un solo tipo de letra (Arial) y un solo tamaño (12 puntos), con interlineado 1.5. Los títulos se escribirán en altas y bajas. Las notas al pie serán de cuerpo menor (10 puntos). La extensión de los artículos no deberá exceder las 30 páginas.

Citas y bibliografía

Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apegarse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Por ejemplo: (Ravines, 1978: 607). En caso de que haya más de tres autores se podrá incluir únicamente el primero de ellos seguido de la expresión *et al.* Las citas abreviadas siempre se harán en el texto y jamás en las notas, salvo que se trate de una referencia complementaria.

La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético, según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

Recursos impresos

a) Libro completo:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad: Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra* (número de la edición). Ciudad: Editorial.

El dato de edición: Asentar en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, colocar la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4^a ed.), (3^a ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión:

Apellidos, Nombre del autor (año de la primera publicación / año de reimpresión). *Título de la obra* (número de reimpresión). Ciudad: Editorial.

El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7^a reimpresión), (4^a reimpresión).

La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador: a continuación del nombre del responsable de la publicación consultada

se puede consignar su función o cargo; en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.); compilador (comp.); director (dir); colaborador (colab.); organizador (org.), etcétera.

e) Capítulos de libro:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra* (pp. xxx-xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo". *Nombre del periódico*, p.-p.

En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indíquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: p. A1, A4). Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la Institución Académica, Ciudad.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas van en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:

Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Citar las actas publicadas en un libro, utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplear el mismo formato que se utilizará con una publicación periódica.

Recursos no publicados

j) Ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido, Nombre del autor (mes, año). *Título de la ponencia*. Trabajo presentado en Nombre Completo del Evento de Nombre Completo de la Organización o Institución Organizadora, Ciudad.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las ponencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula.

Recursos electrónicos o de internet

k) Libro en versión electrónica:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

l) Libro en versión electrónica con DOI:

Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico; ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente, no todos los documentos tienen DOI; pero si lo tienen, hay que incluirlo como parte de la bibliografía:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. doi: xx.xxxxxxx

En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del documento". *Nombre del sitio web*.

Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

Cuando el artículo tiene DOI se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Recuperado de: Nombre de la base de datos.

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperado de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación, volumen* (número), p.-p. Abstract recuperado de: Nombre de la base de datos.

En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:

Nombre Completo de la Organización (año). "Título del informe". Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas *on-line*:

Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

r) Contribuciones en *blog*:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [Mensaje en un *blog*]. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (*nickname*). Proporcione la fecha exacta de la publicación.

Consideraciones particulares

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores, colocar "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores, escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas "et al." (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, se debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un código, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltará mediante cursivas. Ejemplo: *Código Dresde*.
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, se debe diferenciar con las letras del abecedario, en minúsculas. Se debe hacer la anotación en el párrafo donde se colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [edición especial], [resumen], [volumen], [material complementario], etcétera. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra, también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, colocar la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.)
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, colocar entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para su evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Rutas de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

