INAH CONACULTA (CDMX).

50 años de investigación y compromiso con los pueblos indigenas de México.

Eckart Boege.

Cita:
Eckart Boege (2024). *50 años de investigación y compromiso con los pueblos indigenas de México*. CDMX: INAH CONACULTA.

Dirección estable: https://www.aacademica.org/eckart.boege/63

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/bBv

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

Eckart Boege

50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas de México



Eckart Boege

50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas de México

(Texto publicado para el homenaje a Eckart Boege en octubre de 2024. Revisado por el autor, agosto 2026.)

Secretaría de Cultura

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Entrevista con el Dr. Eckart Boege el 10 de julio de 2023, con motivo de sus 50 años de trabajo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el marco del Seminario *Fundadores de la Antropología Mexicana: "50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas"*. La moderación estuvo a cargo de la Dra. Aída Castilleja y la presentación fue hecha por el Dr. Leonel Durán.

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Eckart Boege

50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas de México

(Texto publicado para el homenaje a Eckart Boege en octubre de 2024. Revisado por el autor, agosto 2026.)

Secretaría de Cultura

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Entrevista con el Dr. Eckart Boege el 10 de julio de 2023, con motivo de sus 50 años de trabajo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el marco del Seminario *Fundadores de la Antropología Mexicana: "50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas"*. La moderación estuvo a cargo de la Dra. Aída Castilleja y la presentación fue hecha por el Dr. Leonel Durán.

DR. LEONEL DURÁN: El Instituto Nacional de Antropología e Historia acaba de cumplir 80 años de desarrollo e investigación antropológica. Estamos celebrando también los treinta años de la revista *Arqueología Mexicana* y hoy nos complace celebrar los cincuenta años de vida académica del doctor Eckart Boege, comprometido con la investigación de los pueblos indígenas. Va a moderar esta sesión la Dra. Aída Castilleja y nos interesa muchísimo escuchar, en sus palabras y en este diálogo, toda una vida y una trayectoria de 50 años; escuchar cómo el estudiante con vocación por la arqueología fue perfilando sus intereses hasta crear lo que hoy llamamos una antropología de totalidad, tal como siempre hemos concebido a la antropología. Un escalón importante para acercarse a la antropología social y a la antropología aplicada, a los hechos humanos que aborda principalmente la antropología, cualesquiera que sean sus campos de especialidad.

Aída Castilleja va a moderar la reunión; vamos a dialogar y a escuchar palabras muy ricas y acertadas. ¡Bienvenidas y bienvenidos todos! Podemos continuar. Gracias.

DRA. AÍDA CASTILLEJA: Gracias. Muy buenas tardes a todas y a todos. Primero quiero agradecer a nuestro querido Leonel Durán la invitación a acompañar esta sesión del seminario, que en sus múltiples formatos ha permitido conocer y escuchar de viva voz experiencias que dan cuenta de los muy diversos derroteros, acontecimientos, tiempos y rincones de las disciplinas que compartimos. En esta ocasión, como se anuncia en el cartel, la sesión estará dedicada a la trayectoria de 50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas de Eckart Boege.

Con Eckart he tenido la suerte de coincidir en distintos momentos y circunstancias. En todas ellas he encontrado a un académico íntegro, un colega generoso y siempre dispuesto a compartir sus experiencias, a conocer y aprender de los otros. Mis primeros recuerdos de Eckart son de los corredores de la ENAH, cuando estaba en el Museo Nacional de Antropología. Yo iba ingresando —me fui a la antropología física— y recuerdo con claridad varias intervenciones suyas como profesor de antropología social y, después, como coordinador de esa especialidad. Después hubo ciertas intermitencias, pero volvía a saber muy claramente de él, sobre todo por el empuje que le dio a la formación de la división de posgrado cuando Mercedes Olivera estaba en la dirección de la ENAH.

Un reencuentro que me permitió tener con él una relación más académica, y conocer todas sus aventuras por este mundo, fue en la red temática del patrimonio biocultural a la que convocó Víctor Manuel Toledo en 2010 y de la que formamos parte desde sus inicios. A ello se suman los diversos momentos que compartimos como investigadores de nuestra querida casa que llamamos INAH.

A manera de esbozo, solo de esbozo, comparto apenas unas pinceladas que Eckart, por supuesto, podrá corregir o precisar. Su formación se dio en las aulas de la ENAH, en la Universidad de Zúrich y en El Colegio de México. Su trabajo se ha plasmado en una decena de proyectos de investigación de largo aliento y, sobre todo, de gran profundidad; los más colectivos, con la participación de distintas disciplinas e instituciones. Sus primeros años de investigación fueron en la UNAM, en el Centro de Estudios Mayas de la Facultad de Filosofía y Letras. A sus tareas de investigación se suman el desempeño docente, la dirección de tesis y las funciones de coordinación, así como actividades académicas en la ENAH, en el CIESAS Golfo y en el CINVESTAV de Yucatán. De 1983 a la fecha suma alrededor de cien publicaciones —y yo creo que más—: capítulos de libros, artículos de autoría única y muchos otros en coautoría, lo que confirma que esa es

su manera de trabajar, de contribuir y de difundir el conocimiento.

Su desempeño no se ha constreñido al INAH. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1988, nivel dos; miembro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos; fundador de la Red de Patrimonio Biocultural y fundador de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad, la UCCS. Una somera revisión de su extenso currículum nos da atisbos de su participación como perito, evaluador, dictaminador y consultor en consejos y programas orientados a la diversidad biológica, al manejo agroforestal e hídrico y a las políticas ambientales, por mencionar solo algunos. Por supuesto, en estos programas lo que entra en primerísimo lugar es la participación y la atención de los actores sociales, campesinos e indígenas. Ha colaborado, por ejemplo, con la CDI en la formación de Sistemas de Información Geográfica de territorios, regiones y diversidad biológica de los pueblos indígenas. Toda esa discusión derivó también —y Eckart nos comentará— en un importante indicador censal: la incorporación en la encuesta censal de los hogares con jefes de familia hablantes de alguna lengua indígena. Ha sido evaluador de certificaciones de manejo forestal y de proyectos de desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas en Oaxaca, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán. Ha participado en la SEMARNAT en diferentes tareas; una de ellas es el informe sobre la conservación in situ de la biodiversidad y la agrodiversidad de los territorios de los pueblos indígenas, que a la larga daría lugar a ese gran libro que todos conocemos y del que vamos a hablar más tarde.

En este caminar por la selva, a lo largo de diez años, participó en el Programa de Desarrollo Sustentable de comunidades indígenas alrededor de la Reserva de Calakmul. Queda mucho sin mencionar, por supuesto, sobre lo que Eckart nos dará mayor detalle.

Sirvan estas menciones de la trayectoria de Eckart para señalar que no ha fluido de manera lineal ni unívoca, pero sí siempre certera. Aunque en lo general siempre se ha conducido por sus pasiones, sus asombros y su sentido de compromiso, escucharemos cómo esta trayectoria se ha construido en un entretejido de experiencias: de investigación, de interlocución con instituciones diversas, con integrantes de organizaciones y movimientos sociales, y con colegas de la academia, en su labor como docente y como investigador. Y todo ello, tal vez sin proponérselo a priori. Esta es la primera de dos sesiones dedicadas a sus asombros, sus vocaciones y sus momentos de ruptura —él dice "de vuelta a la

tuerca", pero también "de golpes al timón"—, los que lo han llevado a marcar, cambiar, precisar o acentuar rumbos. La segunda sesión, cuya fecha está por definirse, estará dedicada a un acercamiento —a manera de *zoom*— a una de las experiencias que él más valora en su carrera y que en su momento nos develará; será, seguramente, en el mes de agosto.

Pero estamos aquí para escuchar a Eckart, no a mí, así que no extenderé más estas palabras iniciales. Estamos para que nos hable de su trayectoria de 50 años de investigación y de trabajo en el INAH y en las otras instituciones donde ha colaborado.

Él es profesor investigador emérito del INAH. El transitar de cinco décadas de trabajo marca también un punto importante de la institución, de la que ahora se jubila. Es una decisión que no habrá sido fácil, supongo, pero que toma con la firme y congruente convicción de la importancia del relevo generacional. Sabemos que no se estará quieto y que seguirá aportando, pero esta decisión marca un parteaguas en su vida institucional. Saberse ya no parte del INAH —no solo del Centro INAH Veracruz, donde está adscrito desde 1988, sino de otros espacios e instituciones— no es fácil de asimilar. Pero así es la vida, y ¡que esta nueva etapa te dé buenos y alentadores aires!

Eckart, ¿cómo se configuró este compromiso? ¿Cómo se configuró primero en tu formación profesional y en los primeros pasos de la investigación? Con lo que tú nos quieras compartir, aunque creo que nos vas a dejar ver cómo has ido tejiendo en un telar más fino, con un diseño que se perfila maravilloso. Gracias.

ECKART BOEGE: Gracias, querida Aída, por tus generosas palabras. También agradezco a Leonel Durán, que ha abierto una línea muy importante para que los propios protagonistas de la antropología puedan transmitir sus experiencias a las siguientes generaciones; no para que las sigan tal cual, sino para que, quizá, resulten inspiradoras en sus futuras carreras. Además, debo decir que en este momento las casualidades se juntan, porque cumplo 50 años en el INAH —bueno, estrictamente cuarenta y ocho más cachitos— pero ya entré en un proceso de jubilación. Reflexionar sobre uno mismo, sobre la propia trayectoria, es muy enriquecedor y no es nada sencillo: es una provocación para pensar mi vida y, sobre todo, esas casualidades hay que cacharlas en el aire.

También quiero agradecer profundamente al INAH, que me cobijó con la libertad de cátedra y de investigación. Este es el INAH en el que yo me formé, que es la

ENAH; y es el INAH que me cobijó cuando participaba en los movimientos sociales, de tal manera que mi nombre y mi identidad están ligados a esta gran institución.

Para responder a la pregunta —que es de larga respuesta— quisiera transmitir realmente cuál es la fuerza que la vida te da por estar en una institución como la ENAH y luego el INAH, viniendo de donde uno viene. Entrar a la ENAH fue como un crisol personal de transformaciones: uno comienza a cambiar de perspectiva en su propia vida e incluso sus concepciones del mundo. En la ENAH me tocó, como estudiante, el movimiento del 68 y también la lucha por las libertades democráticas del 71. Sufrimos represión violenta; varios compañeros y compañeras del movimiento murieron y, por primera vez en mi vida, oí cómo chiflaban las balas.

Con compañeros y compañeras de la ENAH realizamos en 1967 un viaje de estudios de tres meses por Perú. He de decir que estuve en Perú a la hora de la muerte del Che en Bolivia, viviendo toda la efervescencia política latinoamericana, en especial en Perú, ya que se vislumbraba que las guerrillas foquistas del Che se desbordarían hacia aquel país.

Empecé a relacionarme con la antropología por la impresión que me causó la existencia de sitios arqueológicos por descubrir y de los libros que había en mi casa sobre ellos. Yo mismo encontré piezas arqueológicas del preclásico cerca de Puebla, frente a la Malinche, en un lugar llamado Amalucan, y de repente me dije: "voy a estudiar antropología y arqueología". Inmediatamente me comuniqué con el doctor P. Kirchhoff para que me orientara sobre dónde estudiar. Kirchhoff no solo me recomendó la ENAH, sino que me contrató como su ayudante. Eso me permitió meterme de polizonte a sus seminarios de doctorado y acompañarlo en algunas de sus investigaciones sobre estudios calendáricos comparativos; en ese sentido, estuvimos corrigiendo textos suyos que comparaban los calendarios asiáticos con los mesoamericanos. Digo "de polizonte" porque yo todavía no estudiaba el doctorado, apenas era un neófito, pero el doctor Kirchhoff me permitió participar en un seminario de doctorandos —estaban Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco, etcétera— donde se plantearon aproximaciones a la etnohistoria, en especial su trabajo alrededor de la historia tolteca-chichimeca; y qué decir de las lecturas del propio Sahagún, en las traducciones más originales del Códice Florentino reseñadas por Dibble y Anderson. No conocí al Kirchhoff marxista, salvo ocasionalmente, cuando

criticaba las tesis de Wittfogel y su última publicación sobre "las sociedades hidráulicas". Kirchhoff decía que los primeros trabajos de Wittfogel, que partían de las sociedades orientales o del modo de producción asiático, eran un avance, pero que sus trabajos posteriores estaban llenos de inferencias ilegítimas hacia el socialismo de corte soviético. (Por cierto, Bertolt Brecht cita en su diario el antiestalinismo de Wittfogel en un encuentro en Los Ángeles, California, en 1943).

Las conversaciones y seminarios con Kirchhoff fueron un primer momento de relación con las sociedades prehispánicas, con la arqueología mesoamericana y con la interpretación de las religiones mesoamericanas, especialmente con las sorpresas que le daban las correlaciones de los calendarios mesoamericanos con los del sudeste asiático, incluida China.

Mi estancia en la ENAH, situada en el magnífico Museo de Antropología recién inaugurado, fue básica para mi formación. La ENAH tenía una mixtura de maestros muy interesante. Estaban varios colegas del exilio europeo, como Ángel Palerm, Bosch Gimpera, Juan Comas, Johanna Faulhaber, etcétera. Los cursos magistrales de teoría etnológica de Ángel Palerm fueron para mí muy formadores y, sobre todo, sus charlas alrededor de un café —en el café del museo—, muy amenas e ilustrativas. Él tenía una forma de interesar a los alumnos, en especial en las teorías etnológicas, y una manera muy suya de explicar la evolución multilineal de las sociedades de Steward.

A mis estudios como arqueólogo se atravesó el movimiento estudiantil del 68 y, como todos sabemos, fueron muchos momentos de ruptura, de reflexión y autorreflexión, e incluso de cambio en los estilos de vida; es decir, la profundidad del movimiento estudiantil fue inconmensurable en nuestras vidas, y va más allá de las demandas democráticas, de las represiones que sufrimos y de las utopías que intentábamos construir en ese momento. Hubo un cambio fuerte en lo que sentíamos y vivíamos en esos contextos de fuertes contradicciones sociales y personales. Ahí surgió un libro que fue seminal para nosotros, *De eso que llaman antropología mexicana*, en el que participaron Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Arturo Warman, Enrique Valencia y Margarita Nolasco, entre otros. Ese fue el segundo aspecto importante para un estudiante de antropología de los años setenta. ¿Por qué? Porque toda la Escuela Nacional de Antropología, todo el INAH y todo el Instituto Nacional Indigenista estaban construidos alrededor de lo que se llama indigenismo, es decir, de las políticas públicas hacia los indígenas; y,

en el caso de la arqueología, alrededor de ensalzar el esplendoroso mundo prehispánico con un museo esplendoroso, uno de los más bellos del mundo. Por eso, la ruptura con el indigenismo fue para mí un tema importante, sobre todo porque el concepto se refería a las políticas públicas hacia los pueblos indígenas para su aparente integración colonial a la vida nacional, sin salirse de un dejo etnocida y colonial.

El movimiento estudiantil del 68 me llevó a la Universidad Libre de Berlín a estudiar filosofía y ciencias de la religión (en el *Religionswissenschaftliches Seminar*). Ahí se remarcaba la discusión de los fundamentos de la Escuela de Frankfurt, y llené grandes huecos que la ENAH aún no me había llenado. Por ejemplo, se leía a Leach, a Brelich, a Lévi-Strauss, a Klaus Heinrich, y también a Wilhelm Reich, Erich Fromm, Freud, Adorno y Horkheimer, así como las críticas civilizatorias de Marcuse. Pero también me impresionaron las lecturas de Vladímir Propp sobre el papel de los cuentos maravillosos y la interpretación de los mitos de Mircea Eliade y de Lévi-Strauss. De este último me marcaron sus tesis sobre la eficacia simbólica en los rituales chamánicos.

Fundamentalmente, era el momento de los grandes movimientos internacionales: las protestas por la guerra de Vietnam, los movimientos anticoloniales africanos y, por supuesto, la Revolución cubana. La lectura de *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, y la introducción que le hizo Sartre en una de sus versiones, con su expresión "Europa está muerta", cimbraron profundamente nuestras conciencias estudiantiles y reavivaron la discusión sobre el colonialismo, tal como nos lo planteaba Pablo González Casanova con su concepto de colonialismo interno. De manera que las rupturas epistemológicas nos llevaron a múltiples incursiones teóricas nuevas, a veces incluso no directas. También participé en un seminario muy importante sobre la obra de Freud impartidos por el filósofo Klaus Heinrich.

Ya de regreso a México, volví con nuevas ideas sobre cómo construir una arqueología —yo la llamaba en mi corazón "socioarqueología"—, porque tenía la intención de rastrear el surgimiento del Estado mesoamericano, preguntándome cuáles son los componentes que se manifestarían en las fuentes y en los restos arqueológicos, que además se expresarían en el dato arqueológico, para la periodización de las sociedades prehispánicas. Con este *background*, digamos político-académico o académico-político, pensaba estudiar la formación de las clases sociales, cómo se fueron estructurando en las sociedades asiáticas. Evidentemente, ya estaba en el aire el texto de Roger Bartra *El modo de*

producción asiático (Ediciones Era). A Kirchhoff le platiqué mi interés, pero él me bateó diciendo que toda su vida había buscado esos indicadores para las sociedades prehispánicas y que no los había encontrado.

En mi formación como arqueólogo trabajé primero en Prehistoria del INAH con José Luis Lorenzo, quien me introdujo a las discusiones de Gordon Childe. Después tuve la fortuna de trabajar con el doctor Alberto Ruz Lhuillier en el Centro de Estudios Mayas y ahí desarrollé, a propuesta suya, esas tesis que me movían: buscaba yo un conglomerado de datos arqueológicos significativos para generar información que pudiera ser la base de una nueva arqueología, capaz de establecer nuevos conceptos teórico-prácticos sobre el origen del Estado arcaico o de los estados prehispánicos y sobre la periodización de las sociedades mayas prehispánicas. Logré vislumbrar que los *sakbeob* —los caminos blancos— entre las ciudades mayas de Yaxuná y Cobá unían a un grupo de ciudades que ya expresaban lo que en nuestras palabras podríamos denominar cacicazgos, más allá de la conformación de los "clanes cónicos" (Paul Kirchhoff) que se proponían como las primeras bases para la formación del Estado arcaico. Entendí que no se trataba solo de ciudades-Estado, sino, probablemente, de ciudades y probablemente estados confederados.

Ahí descubrí otra cosa muy importante para mí: los trabajadores mayas de las comunidades que laboraban conmigo tenían muy bien integrada en su cosmovisión la existencia de los sitios arqueológicos y de las ciudades prehispánicas. Prácticamente cada ejido en Yucatán tiene un sitio arqueológico que forma parte de la identidad de los moradores mayas actuales. Me pregunté entonces: ¿cómo se expresa el mundo prehispánico en clave maya actual? ¿Qué concepto de historia tendrían los campesinos mayas? Llevé a los trabajadores mayas y a sus familias que me ayudaban en las excavaciones a conocer Chichén Itzá. Resulta que cantaban una canción donde se nombraban los principales sitios arqueológicos de la península, y mostraron mucho interés en ir a conocerlo. Comenzaron a parlamentar alrededor de la Serpiente Emplumada, en el gran Juego de Pelota. Sentí que estaban diciendo cosas muy importantes y les pregunté: "¿Qué cosa tan importante están diciendo? ¿Por qué platican en voz alzada y excitada?". Ellos respondieron: "Maestro, aquí está Xkukikán, que va a volar de nuevo cuando se vayan los *dzuloob* (los españoles)". La historia, según los mayas, era circular, determinada por el mito de origen, pensaba yo.

Ya de regreso a la ENAH —hay que recordar aquí que en 1971 sufrimos la

represión violenta del 10 de junio, en la que murió un compañero—, y como no podíamos salir de los recintos sin sufrir represión, los estudiantes nos volcamos a organizar la ENAH hacia adentro: a reorganizar el plan de estudios con un gobierno paritario y autogestivo y a buscar nuevos paradigmas antropológicos más allá del indigenismo. Nos volcamos hacia el marxismo y hacia las teorías dependentistas (Theotonio Dos Santos, Aníbal Quijano), hacia René Zavaleta y hacia la antropología de Darcy Ribeiro, todos ellos venidos de Sudamérica. En el comité de publicaciones publicamos el texto de André Gunder Frank *El desarrollo del subdesarrollo* en español. También estudiamos antropología clásica; buscábamos otros conceptos, otros derroteros de la antropología, no solo de la mexicana. Así, aparte de los seminarios sobre *El capital* de Marx y textos derivados —las tesis sobre Feuerbach, la subsunción formal y real al capital, etcétera—, surgieron nuevos autores ligados a la antropología en América Latina y, por supuesto, en México. Estaban Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, que hablaban de etnocidio, concepto que fue airadamente discutido por nuestro antropólogo más prominente, Aguirre Beltrán. En fin, buscamos también en la antropología italiana desarrollar tesis sobre la contradicción entre etnia, clase, cultura, hegemonía y contrahegemonía (con base en Antonio Gramsci y en la organización de la cultura de Vittorio Lanternari y Lombardi Satriani), y en la antropología francesa con Althusser, Balibar, Samir Amin, Godelier, Meillassoux, etcétera. Incursionamos también en la antropología inglesa con Leach, entre otros. Pero también estaban los antropólogos mexicanos: nos impresionaron, por supuesto, la obra de Guillermo Bonfil y de Arturo Warman y la tesis de doctorado de Mercedes Olivera. La estancia de los exiliados de Sudamérica nos dio una dimensión latinoamericana de nuestro quehacer.

A la vez, empezamos a estudiar la cuestión agraria, primero con Roger Bartra y su "acumulación primitiva permanente", y posteriormente con Armando Bartra. Participábamos de las teorías sobre la acumulación originaria, las clases sociales y las estructuras de poder en condiciones de dependencia económica y de acumulación ampliada de capital en situación colonial. Sobre estos temas me interesaron en especial las tesis de Rosa Luxemburgo, cuando reflexionaba sobre la reproducción ampliada del capital y su necesidad de incorporar en el análisis la situación colonial.

Encontramos varias cuestiones muy interesantes para acercarnos a las contradicciones del Estado, la nación, las clases sociales, la cultura dominante y las subalternas, la hegemonía y la contrahegemonía, el papel de los pueblos

indígenas y la organización de la cultura subalternizada. Entonces empezamos a prefigurar en la ENAH nuevos conceptos. En fin, me salí del ámbito de la arqueología, cosa que siempre lamenté. Había estudiado a Wittfogel con *El despotismo oriental*, y también el libro importante de Roger Bartra sobre el modo de producción asiático, con quien trabajé un año desarrollando el tema "Estructuras de poder en el Valle del Mezquital". Ahí hice mis primeros pininos sobre temas de caciquismo y poder político, en un libro que publicaron Luisa Paré y Roger Bartra. Le agradezco a Roger Bartra que invitara a un neófito como yo a publicar un capítulo en un libro suyo y de Luisa Paré.

En el Valle del Mezquital fue donde hice mi tesis de maestría, sobre las intensas luchas agrarias de los otomíes contra el despojo en la región, así como sobre la brutal represión de los Corona del Rosal y otros priistas connotados de aquel momento, protagonistas de la represión al movimiento estudiantil del 10 de junio de 1971. El enfoque de la tesis partía del concepto de lucha de clases de los campesinos, pero yo no tenía aún la mente abierta a que el carácter de esa lucha estaba mediado por su ser y estar otomí o ñähñu, territorializado en el Valle del Mezquital.

Ya como maestro de tiempo completo en la ENAH (1975), reprodujimos las experiencias de investigación sobre estructuras de poder en un taller con promotores indígenas de Oaxaca. Ellos, igualmente neófitos en la investigación, pero con larga experiencia cultural propia, nos invitaron a trabajar en Tuxtepec, Oaxaca. Ahí nacieron las primeras tesis sobre cómo generar una nueva etnografía que no se vinculara al indigenismo ni al exotismo, ni a las tesis del Instituto Lingüístico de Verano (y sus aproximaciones metodológicas *etic* y *emic*), sino que estuviera directamente vinculada con las preocupaciones de nuestros interlocutores, incluido el etnocidio provocado por los desplazamientos poblacionales que causaba la construcción de las enormes represas. Tuvimos ocasión de presenciar la lucha por la tierra —en el ejido del Desengaño; en esos periplos, uno de nuestros alumnos de la ENAH fue detenido— y, sobre todo, un movimiento de tipo mesiánico de chinantecos de Ojitlán y mazatecos ante la construcción de la enorme represa Cerro de Oro, descrito por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, quienes por primera vez plantearon el concepto de etnocidio en México. (Boege, E., coord., 1979. *Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en la región de Tuxtepec, Oaxaca*. ENAH, Serie Investigaciones de la Especialidad de Antropología Social y Etnología, Cuaderno 1. México).

De las estancias más o menos prolongadas en la región serrana de Tuxtepec surgió el libro *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual* (Boege, E., 1988, Siglo XXI Editores), que tuvo como antecedente mi tesis de doctorado en la Universidad de Zúrich. Lo que nos dimos cuenta es que las estructuras de poder estaban totalmente imbricadas con el concepto de cultura, con las lealtades primordiales y sus rupturas (Hamza Alavi, 1976, "Las clases campesinas y las lealtades primordiales"). Estas lealtades estaban ligadas a relaciones de parentesco, tanto consanguíneas por afinidad como rituales —el compadrazgo, entre otras—, pero con fuertes momentos de explotación del trabajo campesino. También observamos cómo estaba imbricada en la lucha la cosmovisión de lo que hoy llamaríamos "las otras ontologías" de la resistencia. Para entender estos mecanismos acudimos a la antropología gramsciana italiana de los autores antes citados. Por ejemplo, ¿cómo interpretar lo que nos platicaban los compañeros y compañeras promotores indígenas, que decían que el cacique había muerto por envenenamiento porque les había jugado "gacho" a los chamanes locales? Surge ahí la sospecha antropológica de que el chamanismo mazateco también es parte de la resistencia. Es así como logramos superar las etnografías boasianas descriptivas del maestro Weitlaner.

El libro *Los mazatecos* tiene para mí una importancia seminal, porque no se trataba solo de ver las estructuras económicas de la sociedad campesina indígena subalternizada, o las estructuras de parentesco patrilocales y su sello patriarcal, sino de ubicar todas estas estructuras en su papel de resistencia a través de la cosmovisión. A partir de ello desarrollé un trabajo intenso sobre el chamanismo mazateco. Los principales chamanes —hombres y mujeres de conocimiento de la mazateca— utilizaban las técnicas chamánicas del éxtasis, las mismas que yo había estudiado, digamos teóricamente, en la obra de Mircea Eliade sobre el chamanismo en Siberia.

Así transcurrieron los años setenta, con una intensidad teórico-metodológica y práctica que fue básica en mi formación. Termino esta parte diciendo que, al final de los años setenta, Mercedes Olivera me invitó a regresar a la ENAH, pues yo estaba escribiendo el libro de los mazatecos en el Departamento de Estudios de Antropología Social (DEAS) del INAH. Por esas fechas, las movilizaciones de la ENAH en el Museo de Antropología —escaparate nacional e internacional— eran una molestia para el Estado, de tal manera que Mercedes Olivera logró que se construyera un nuevo edificio para la ENAH en Cuicuilco y promovió, entre otras cosas, la construcción de la división de estudios superiores.

Estábamos comprometidos con desarrollar la División de Estudios Superiores de la ENAH, junto con Augusto Urteaga y Juan Luis Sariego —que desgraciadamente fallecieron—, Néstor García Canclini, Miguel Bartolomé, Gilberto Giménez, Armando Bartra y Esteban Krotz. Es decir, logramos desarrollar un concepto de la antropología social a partir de un conjunto de temas de la realidad nacional que dieran cuenta de la contradicción nación-etnia, la cultura dominante, la cultura de masas y las culturas subalternizadas, los movimientos indígenas y campesinos, el movimiento obrero, la cuestión urbana, los aparatos ideológicos de Estado, y la hegemonía y la contrahegemonía. Todo un nuevo programa para la antropología social, la lingüística, la etnohistoria, etcétera. Esto lo revisamos en esa división de estudios superiores de antropología social, primero en la maestría y luego en el doctorado, cuyo eje central fue la investigación de campo. Trabajar en el campo fue una de las tesis centrales que habíamos ganado para las licenciaturas en el movimiento estudiantil de los años setenta, y que el Dr. Guillermo Bonfil, como director general del INAH, apoyó con entusiasmo. Tuvimos al menos tres meses de trabajo de campo, con un salario mínimo para los estudiantes y viáticos para los profesores, de modo que sus tesis, articuladas en torno a talleres, adquirieran un nivel profesional importante. Igualmente, la maestría de Antropología Social se organizó a través de talleres de investigación.

AÍDA CASTILLEJA: Sí, por supuesto. Gracias, Eckart. Sobre esta primera parte que nos narras en la ENAH —una experiencia que, de alguna manera, retomaste después, cuando estuviste en el programa de posgrado del CIESAS Golfo—, y volviendo al libro, cabe mencionar que *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual* (Siglo XXI Editores) fue lo que después se constituyó en tu tesis de doctorado, la cual recibió el Premio Nacional Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis de doctorado en 1986, además del premio al mejor libro. Pero, más allá de los merecidos reconocimientos, a mí me gustaría que ahondaras en toda esa disertación sobre la importancia de las estructuras de poder, pues ahí gestas una relación que para ti va a ser central en lo que desarrollaste en ese momento y que después seguirás trayendo y profundizando: la relación entre la cuestión étnica, la clase, la nación y la cultura, esos cuatro elementos que después irás manejando de diferentes formas, hasta integrarlos con otra dimensión. Otro elemento del que después

hablaremos es el territorio y el medio ambiente, una parte muy importante de tu incursión. Desde diferentes instituciones y experiencias has puesto el acento en lo ambiental, siempre en relación con los pueblos indígenas, lo que después te llevará al tratamiento de la cuestión biocultural y a la conformación de la biodiversidad, siempre con el punto elemental centrado en la visibilización de los pueblos indígenas. Como bien lo has señalado, no era solo la visibilización de los indígenas, sino la de cómo los pueblos indígenas se han constituido en pueblos, con todo lo que ello implica. Esta otra trama de tu trayectoria tampoco ha sido en solitario: prevalecen la camaradería, la complicidad y el empeño por entender la complejidad social. Los trabajos colectivos son muy diversos, con encuentros y desencuentros con académicos de la antropología y de otras ciencias sociales, de la filosofía, la biología y la ecología. Cuando empiezas tu trabajo en Yucatán perfilas otro camino; ahí diste un punto de inflexión, "un golpe de timón", "una vuelta a la tuerca", como dices tú. ¿Qué nos cuentas de esa fructífera incursión?

ECKART BOEGE: Antes quisiera mencionar algo que me marcó: colaborar con compañeros de la Secretaría de Cultura de Nicaragua (1980). Trabajamos un par de meses con Gilberto López para tratar de entender el papel de los miskitos, sumos, ramas y creoles en la Costa Atlántica; los pueblos indígenas participaron muy tangencialmente en el propio proceso revolucionario. La tarea más importante para nosotros fue tratar de abrir la mirada del sandinismo hacia los indígenas como actores en su territorio, desde su propia manera de ser, estar y hacer , su propia cosmovisión y, en palabras domingueras, con sus propias ontologías. Los sandinistas no lo comprendían; en eso trabajaron Gilberto López y Rivas, Héctor Díaz Polanco y otros compañeros, junto con el sociólogo nicaragüense Manuel Ortega Hegg. Se desarrolló, audazmente diría yo, el concepto de autonomías regionales o minorías nacionales, y el de la libre determinación, así como la pregunta de cómo deberían tratar los Estados nacionales a las "minorías" subalternizadas colonialmente, incluidos los creoles de la Costa Atlántica. Esas minorías de la Costa Atlántica tienen historias disímbolas con el Pacífico nicaragüense: economías de enclave platanero y político del imperio, y un Estado nacional débil. Por ejemplo, Estados Unidos, con Ronald Reagan, llevaba una política de separar la Costa Atlántica de la parte occidental de Nicaragua, apoyando a "la contra", y de plantear que Belice era lo mismo que Guatemala. Entonces, esta cuestión se convirtió en un asunto altamente político, porque Estados Unidos apoyó a "la contra" para desestabilizar al Estado sandinista naciente.

Justamente, la discusión de la cuestión indígena dentro de la cuestión nacional se volvió un tema de debate en la ENAH. Recuerdo las reuniones con Leo Zuckermann Maus, maestro especialista en teoría del Estado, para esclarecer estos temas importantes, que después tuvieron mucha relevancia en 1994 con el surgimiento del EZLN: ¿cuál debe ser la relación entre el Estado y los pueblos indígenas?, ¿cómo plantear las autonomías y la libre determinación territorializada? Esta reflexión también la hicimos en torno a la situación revolucionaria de Guatemala; la revista *Cuicuilco*, en sus primeros números, publicó unos artículos muy interesantes sobre la cuestión nacional en Guatemala, que se gestó en el movimiento revolucionario duramente reprimido. El reto fue trasladar ese análisis a nuestra realidad mexicana, que tenía una fuerte y larga tradición indigenista, con la cual habíamos roto. En esa época abrimos las escuelas de enseñanza abierta, tanto en Oaxaca —con la querida colega Sara Lara y la Coalición de Promotores Bilingües— como en Chihuahua —con Augusto Urteaga y José Luis Sariego—, esta última vigente hasta ahora. De manera contemporánea realicé largas entrevistas con Leo Zuckerman Maus sobre su vida épica como comunista en Europa y sus exilios en México.

Efectivamente, para responder a tu pregunta, había que sumergirse otra vez en las comunidades indígenas. En este caso, nuestro amigo el Dr. Raúl Murguía nos invitó a trabajar en el CINVESTAV–Unidad Mérida para fundar el Departamento de Ecología Humana. El trabajo con Raúl Murguía fue sobre las comunidades pesqueras y las políticas públicas, con un fuerte ingrediente maya. Había cooperativas que se desarrollaban en una subsunción indirecta al capital, o que se ubicaban en cadenas productivas, como las armadoras y los exportadores de camarón, mero, pulpo y langosta, entre otros. Observamos las cadenas productivas con los grandes armadores en torno a las colas de langosta para la exportación y al pulpo para la Central de Abastos de la Ciudad de México. Lo que desarrollamos fue una nueva concepción de territorio, preguntándonos: ¿cuáles son los impactos de distintos proyectos sociales sobre las lagunas y las costas de Yucatán?, ¿cuáles fueron los impactos socioambientales en Río Lagartos y en la lucha contra la industria salinera?, ¿cuál era la estrategia de la industria, que pretendía cerrar todas las lagunas para tener un enorme espacio de evaporación y obtener sal, dando al traste con ecosistemas tan frágiles como las lagunas costeras?, ¿cómo intervenían los pescadores —algunos mayas— para defender el territorio? Estos estudios fueron sumamente ricos e importantes, porque fue justo ahí donde me vinculé con lo que se denomina los estudios "sociedad-naturaleza" y con el

manoseado concepto de desarrollo sustentable.

Respecto a mi liga estrecha con el medio ambiente, quiero hacer un paréntesis personal: mi familia viene de una tradición naturalista. Tengo un antepasado, el abuelo de mi abuela paterna, que fue un paleontólogo destacado; nada menos que generó el concepto del reino protozoo en 1818, como el de los seres primigenios (antes de Darwin). Su hijo fue también un importante malacólogo (especialista en todo tipo de moluscos). Georg August Goldfuss, el abuelo, descubrió un minidinosaurio —un pterodáctilo precursor de las aves— y creyó ver sus entrañas fosilizadas, cuestión que fue confirmada con tecnología moderna 180 años después. Mi padre fue biólogo, admirador de Humboldt, naturalista, que vino a México antes de la Segunda Guerra Mundial —según la tradición familiar— a conocer los bosques de cactus. El naturalismo de mi padre, maestro de biología e investigador en sistemática, tuvo también un impacto en mi vida. Cuando él ya no estaba, entregué su trabajo al gran herbario MEXU de la UNAM: alrededor de 3 500 plantas colectadas, principalmente en el altiplano mexicano y en los bosques secos de la costa del Pacífico, toda la colección georreferenciada, con su nombre científico y también con los nombres populares, entre otros datos. Yo salía con él en recorridos para recoger restos paleontológicos en el Valle de Valsequillo y en San Juan Raya, cerca de Tehuacán, hoy Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán. Ahí, en Zapotitlán Salinas, en la localidad de San Juan Raya, acampamos —yo tendría unos once años de edad— y recogimos ejemplares de fósiles para el museo escolar del Colegio Humboldt de Puebla. Incluso en mi libro de los mazatecos escribí que lamentaba que mi padre ya no estuviera, porque hubiera querido hacer un trabajo etnobiológico con él, pero no se pudo. Cierro el paréntesis para seguir respondiendo a tu pregunta.

Siempre ligado a los actores indígenas y no indígenas y al manejo de la sustentabilidad en Yucatán, fui uno de los fundadores de Pronatura Yucatán. Me invitó Johann Andrews a formar parte del grupo original; aunque nunca entré a la estructura organizacional, me pidieron dirigir un proyecto de diez años en las comunidades alrededor de la Reserva de la Biosfera de Calakmul. Ahí fue donde me vinculé muy estrechamente con lo que fue el Plan Piloto Forestal de Quintana Roo y conocí a fondo la forestería comunitaria en selvas tropicales.

Ese mismo concepto se fue desarrollando en la Reserva de Calakmul. Acompañar ese proceso fue absolutamente fascinante, porque impulsamos con las comunidades —hombres y mujeres— un concepto de agroecología de las

pequeñas unidades de producción en la selva, en contraposición a la agricultura industrial con soya transgénica de los menonitas, que ya pululaban en Hopelchén, Campeche, y contaminaban seriamente con sus plaguicidas a las colonias de abejas, tanto europeas como nativas. En Calakmul —que posteriormente se convirtió en Reserva de la Biosfera natural y cultural, esto es, biocultural—, nuestra tesis central, generada desde la experiencia del Plan Piloto Forestal de Quintana Roo, era impulsar en un rosario de comunidades que rodeaban la reserva un concepto de agricultura sostenible y manejo forestal comunitario sustentable: designar áreas forestales permanentes, rescatar la apicultura (ante la debacle de la africanización de las abejas) y establecer huertos familiares intensivos, incluido el trabajo con mujeres. Con ello desarrollamos por primera vez la apicultura regional con mujeres, un trabajo importante bajo la tesis de que defender el territorio era defender también la selva. Al escribir sobre estas historias, conocí también los grandes ejidos forestales de Campeche y Quintana Roo, producto de las reformas cardenistas, donde se crearon grandes áreas forestales permanentes o ejidos forestales para la actividad chiclera, organizados en cooperativas enormes que, desafortunadamente, se corrompieron en el molinillo del PRI. En realidad, gran parte de la reserva cultural y biológica de Calakmul se compone de ampliaciones forestales permanentes para el aprovechamiento del chicle. A cada ejidatario se le daban en custodia 400 hectáreas para que pudiera aprovechar sosteniblemente el chicle (*Manilkara zapota*). Iba a Calakmul una semana al mes, y fue un trabajo honorario: nunca me pagaron, porque yo tenía mi puesto, bien pagado, en el INAH, comisionado al CIESAS Golfo como coordinador.

Seguía en esta experiencia cuando el doctor Halffter, del Instituto de Ecología A.C., me invitó a participar en el *South-South Cooperation Programme on Environmentally Sound Socioeconomic Development in the Humid Tropics*, de la UNESCO, dirigido académicamente por Ignacy Sachs. Este programa internacional incluía a la India, China, Brasil, Madagascar, etcétera. Nos reuníamos para expresar los conceptos de la biosfera en el mundo y las experiencias en Brasil. Conocimos las reservas extractivas de los *seringueiros* de Chico Mendes. Esto fue interesante para mí, porque veía cómo se discutían internacionalmente las reservas de la biosfera, que no eran áreas naturales protegidas a secas, sino que tenían, además, un componente social original. Estas reservas derivaron de las concepciones del Dr. Halffter, del INECOL, uno de los creadores del concepto de reserva de la biosfera y de los archipiélagos de conservación, enfrentando también el cambio climático y el problema de las

reservas de la biosfera aisladas, que podían convertirse en islas de extinción.

Fue mi amigo Ricardo María Garibay quien me preguntó qué programas se podrían desarrollar desde la SEMARNAT (año 2002) respecto a los pueblos indígenas y el medio ambiente: "¿Qué hacemos con los pueblos indígenas? Dime, por favor, ¿qué hacemos con los indígenas a nivel nacional desde la SEMARNAT?".

Yo ya traía una inercia fuerte desde mi participación (marginal) en el panel trinacional del TLCAN para medio ambiente, convocado por el Secretariado de la Comisión para la Cooperación Ambiental de Estados Unidos, Canadá y México. Ese panel fue convocado por 21 comunidades indígenas de la Sierra Juárez (Oaxaca) para esclarecer las consecuencias de la contaminación transgénica en los maíces nativos, en este caso en el centro de origen, domesticación y diversificación genética. Se pidió el panel porque se encontraron, en el centro de origen, maíces contaminados con genes de alguna quimera de Monsanto.

A partir de esa contaminación transgénica de los maíces nativos por Monsanto y otras transnacionales, y de un informe del Secretariado de la CCA en 2003 encabezado por el Dr. J. Sarukhán, nos abocamos alrededor de cincuenta investigadores e investigadoras a dilucidar dos temas importantes desde el punto de vista de la ciencia comprometida con la sociedad. Uno consistía en meternos a las entrañas de la biotecnología para esclarecer, fuera de la tecnociencia de las universidades ligadas a las transnacionales, el carácter de la transgénesis y sus posibles efectos sobre los maíces nativos. El otro era la recopilación sistemática de lo que hoy llamaríamos los patrimonios bioculturales de los pueblos indígenas y comunidades equiparables. Demostramos que no hay equivalencia sustancial entre las quimeras y un maíz nativo —tesis central de los investigadores pro transgénicos nacionales y del oligopolio transnacional (Monsanto-Bayer, Syngenta, DuPont, etcétera)—, y que, además, por su sofisticación científica, esas quimeras no eran reproducibles por parte de los productores, lo que generaba un monopolio científico totalitario que muy pocas instituciones podrían enfrentar. Violaban un principio científico, el de la reversibilidad, con las quimeras que estaban produciendo, quimeras que contaminan nuestros maíces nativos. Si prosperan en ellos, se pone en riesgo todo nuestro acervo biocultural genético nativo y la diversidad como estrategia productiva de México. Con varias colegas de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad nos organizamos y elaboramos un informe original, un texto científico que fue la crítica central a la

posible liberación de maíz transgénico al medio ambiente (Álvarez-Buylla, E., y A. Piñeyro, 2013, *El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*, UNAM, UCCS, UV).

Abro un paréntesis: el 4 % de las muestras que hizo el INECC —antes el INE—, aunque no fuera una muestra matemáticamente significativa, un 4 % de las muestras aleatorias, estaba contaminado con trazas de maíces transgénicos, en un momento en que no había permisos para sembrar dichas quimeras. Eso provenía justamente de maíces amarillos importados de carácter transgénico. ¿Cómo vas a importar, si existe el Protocolo de Cartagena? Y, hablando de derechos, ¿cómo es posible la introducción masiva de maíz por el TLC, si México firmó el Protocolo de Cartagena, según el cual uno no puede importar organismos GM sin la anuencia de los países exportadores? Y si hablas de la judicialización de los derechos, con Calderón se generó una nueva Ley de Bioseguridad, tramposa, que se llamó "Ley Monsanto". Se decía que no se podía sembrar OGM en el centro de origen y en los centros de diversidad genética, que se definían como aquellos donde hay pares silvestres. En mi libro *El patrimonio biocultural* se refutan claramente las tergiversaciones del concepto según el cual los centros de diversificación genética son solo aquellos donde se encuentran los pares silvestres: definición errónea hecha adrede, porque el maíz solo tiene sus pares silvestres en algunas partes. Estas definiciones erróneas se encuentran en los prolegómenos de la Ley de Bioseguridad.

En 2013 el oligopolio transnacional estaba solicitando permisos para sembrar, sobre todo en las áreas más aptas para el cultivo de maíz, donde se puede arar profundamente y hay irrigación, como en el caso de Sinaloa, para generar toda una agricultura de maíces híbridos genéticamente modificados.

Paralelamente a los trabajos que se publicaron en el libro *El maíz en peligro…*, ya mencionado, una de las inquietudes surgidas en ese panel internacional sobre la contaminación génica de nuestros maíces fue, precisamente, esclarecer cuál es la diversidad de maíces en los territorios de los pueblos indígenas de México, ligándola a la idea de patrimonio biocultural. Para responder esa pregunta tardé seis años, en los que elaboré el libro conocido como *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas* (INAH, CDI, SEMARNAT). En este libro se trató de posicionar a los pueblos indígenas y a la comunidad equiparable en sus territorios, destacando sus patrimonios

bioculturales como parte de sus derechos.

Estuve muy influido por Víctor Manuel Toledo, por el trabajo que hizo sobre los biomas y su relación con los municipios donde viven los pueblos indígenas, así como por su trabajo en una compilación valiosísima de Luisa Maffi, *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and Environment* (Smithsonian Institution Press, Washington–Londres). Fue a partir de ahí que empecé a estudiar el tema del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México en sus territorios. Cuando hicimos con Raúl Murguía el marco teórico para estudiar los impactos sociales contradictorios en las lagunas costeras del norte de la península, manejamos las primeras tesis de Víctor Manuel; de ahí nació esa relación teórica y de amistad. Víctor Manuel avanzaba y nos producía el sentimiento de descubrir juntos, con asombro, cómo era la percepción de la naturaleza desde la etnobiología o la etnoecología.

Fundamentalmente, y para responder a tu observación, Aída: el concepto de territorio de los pueblos indígenas se define deficientemente en la Constitución. En ella se reconoce a los indígenas como pueblo, pero, cuando miramos los hechos, la idea de territorio quedó mal definida. Por ello desarrollo todo un capítulo en mi libro *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y la agrodiversidad en los territorios indígenas* (2008-2010, INAH, SEMARNAT, CDI). Observamos que una cosa es *de jure* y otra es *de facto*. Tú nos aclaraste en un momento dado que en la Constitución hay (*de jure*) muchas buenas definiciones, pero que, *de facto*, se observan grandes fallas. La reforma constitucional de 2001 se hizo para aplacar un poco al movimiento zapatista, que luchó incluso con las armas por el reconocimiento de los territorios, cosa que realmente no sucedió. Estos aspectos tuvieron, evidentemente, una influencia muy importante en mi pensamiento en torno al concepto de patrimonio biocultural. Por eso comienzo mi libro diciendo que los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres no fueron respetados por el gobierno de Vicente Fox ni por el siguiente gobierno. El concepto de territorio estaba mencionado, mas no aplicado adecuadamente por el Estado mexicano.

Me pregunté entonces: ¿cuáles son los territorios reales de los pueblos indígenas? Y desarrollé toda una metodología que, puedo decir, es la más precisa —por ahora— para definir los territorios de los pueblos indígenas como totalidad del hábitat, tal como lo formula el Convenio 169 de la OIT (Naciones Unidas).

Generé esa metodología a partir del núcleo, del elemento, del átomo más importante de los pueblos indígenas, que son los hogares. Había que superar la categoría del INEGI, que clasifica como indígenas a las personas que hablan lengua indígena de cinco años en adelante. Esto, para mí, era una idea meramente estadística, e incluso podría interpretarse como un "etnocidio estadístico": ¿por qué se define a las personas por el uso de la lengua a partir de los cinco años y no a partir de uno, dos, tres o cuatro? Pero no solo era eso. El antropólogo Enrique Serrano, en la CDI, me propuso trabajar con hogares indígenas. Un hogar indígena se define cuando uno de los cónyuges habla lengua indígena, o cuando la habla uno de sus ascendientes inmediatos, como los abuelos y abuelas. Con estas categorías sociológicas y lingüísticas, no solo resultaron siete millones de indígenas, sino once millones, y ya en 2020, casi doce millones. Pero faltaba un elemento básico, que era la autoadscripción, la cual también estaba en la Constitución: la autoadscripción no se define por la lengua, sino por la autodefinición —"soy indígena" (con base en mi cultura)—. Es así como la población indígena llega a conformar, según el INEGI, unos 25 millones de personas.

Pero voy a echar un poco la rueda hacia atrás. Ya tengo los hogares indígenas en todas las localidades que se consignan a nivel nacional; tengo todas las localidades del INEGI dibujadas, incluso por sus idiomas. A partir de ese concepto de hogares indígenas, empecé a buscar cómo se construían los territorios por localidades. Cuando hay dos localidades juntas que tienen el 40 % de hablantes, pertenecen a un mismo territorio; es decir, a partir de eso se construye un territorio en el que se juntan las metodologías con los polígonos de Thiessen. Así se forman aglomeraciones muy importantes de localidades indígenas que hablan el mismo idioma, pero de manera concentrada. Sin embargo, eso todavía me daba el territorio de una manera muy somera y poco precisa. Luego sobrepuse el concepto de tierras de ejidos y comunidades; ya comenzaban a salir los mapas del PROCEDE. Logramos vincular tierras, territorio, captación de agua, vegetación, agrodiversidad, maíces, entre otros, es decir, la totalidad del hábitat, como define el Convenio 169 de la OIT. Habitar es vivir en un territorio: hábitat, habitar y *habitus* son un conjunto de conceptos que conforman un territorio y, en el caso de los indígenas, territorios de vida de alta densidad biocultural. Este enfoque nos lleva a plantear no solo las coordenadas de un territorio, sino la vivencia, el ser y estar, la toponimia, la cosmovisión, la lengua; en resumen, las bases de la identidad. Por ello me interesó también la conceptualización de la

pertenencia y de la procedencia que tú habías desarrollado un poco después, Aída. Todo ello se fue conjuntando para definir los territorios indígenas.

Aunque tenía que conceptualizar algo más: ¿por qué los territorios se organizaban por municipios, ejidos, comunidades y pequeñas propiedades? Es decir, había varios elementos más sociopolíticos. Encontré en la ecología política del sur, con Carlos Porto-Gonçalves, una conceptualización básica que desarrollé posteriormente. Los territorios se forman por la totalidad del hábitat, pero se organizan, evidentemente, por territorialidades, que son ejidos, comunidades y municipios. Esto responde a la experiencia de las luchas por la tierra y el territorio por parte de las comunidades indígenas, según la conceptualización de Porto-Gonçalves (2001, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, editorial Siglo XXI). A partir de movimientos sociales como el de los *seringueiros*, encabezado por Chico Mendes en Brasil, que reivindican su territorio, esa fue la teoría básica que desarrollé después y que acompañé con las ideas de las luchas territoriales regionales contra la minería, entre otras. Estas son las pinceladas de lo que en parte me ha ocupado en los últimos tiempos. Quien quiera leer esto más a fondo y de manera menos anecdótica puede verlo en el libro *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en México*, que afino en otro libro de 2021, *Acerca de la diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en México, construyendo territorios de vida*, el cual desarrolla todo eso, haciendo énfasis en que el territorio no es solamente una cuestión geográfica, sino conciencia e identidad —y, bueno, tú misma desarrollaste esa tesis—.

Anteriormente, con la experiencia de Calakmul, me contactó el PNUMA/Red de Información Ambiental, promovida por Enrique Leff, para un texto muy usado: *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina* (Boege, E., México, PNUMA/ONU, 2001). Con Enrique también desarrollé una relación académica entrañable; él me acercó a la ecología política del sur, y sus textos me han aclarado mucho la dimensión filosófica y ambiental. De tal manera que, en 2023, me pidió que coordinara una *Festschrift* en homenaje latinoamericano a su obra y su persona, misma que está por salir en la UNAM.

El Colegio de México me invitó a participar en un amplio programa de formación en torno al desarrollo sustentable y el medio ambiente, LEAD México, bajo la dirección de Fernando Tudela. Fui de la primera generación de ese programa, del cual salieron varios cuadros que hoy ocupan puestos en las instituciones

ambientales y académicas (hasta la actual presidenta, Claudia Sheinbaum).

Leonel Durán me invitó —y se lo agradezco otra vez— a dirigir el CIESAS Golfo (1988-1991); aunque nominalmente estaba como representante el doctor Aguirre Beltrán, él ya no tenía mucho interés en lo administrativo. Me invitaron, junto con Guillermo Bonfil, a formar una maestría en Antropología Social. Con mi experiencia en la formación de la División de Estudios Superiores de la ENAH, reunimos en dos años a los exponentes más importantes de la antropología en México. Desde Xalapa, Veracruz, teníamos como docentes temporales a personalidades que llegaban de todos lados —jamás hubiéramos podido concentrar a todos ellos en la Ciudad de México—, y, además, el CIESAS financió sus estancias, que fue una de mis condiciones para dirigir esa maestría. También ahí se desarrolló el concepto de etnia, clase, nación, cultura, movimientos sociales, ambientales y de historia.

AÍDA CASTILLEJA: Me parece que, en toda esta complejidad de experiencias que nos has expuesto, muchas quedan aún en el tintero. Habría cuatro elementos que destacar, porque son los que te llevarán a un balance y a poner en su justa dimensión el trabajo tan trascendente que has hecho con la participación en la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske. En lo que nos has narrado se articula y se entreteje la experiencia de incidencia en política pública con la cuestión de los planes de vida, pero con un foco distinto al de los trabajos etnográficos comunes: el elemento central son los actores sociales. No se trata solo de extraer los datos como quien extrae un mineral, sino del apoyo —en este caso jurídico— para la defensa del territorio. Esa parte de la incidencia en política pública me parece importante destacarla. Otra es la manera como te has articulado con movimientos sociales de diferente orden. Y otra, por supuesto, es el aporte en el ámbito académico, del que no has dejado de ocuparte ni un solo día de estos cincuenta años de trayectoria. Pero hay una parte que me parece que habría que destacar, no sé cómo la veas: sería muy interesante que nos compartieras tu participación en el estudio de la Manifestación de Impacto Ambiental que presenta la minera Caballo Blanco, en Veracruz, que tiene que ver justamente con la minería que retomas después en un peritaje antropológico en la Sierra Norte de Puebla. Porque, finalmente, todo esto del peritaje se está incorporando al quehacer del antropólogo, y es importante saber todos los elementos y factores que en ello intervienen. Y así como has participado en estos procesos institucionales que

tienen que ver con la judicialización de los derechos de los pueblos, también participaste hace diez años en la campaña "Sin maíz no hay país", que, como ayer me compartiste, cumplió esos diez años de ponerle un alto y evitar judicialmente la siembra de maíces transgénicos de Monsanto, Bayer, Syngenta, DuPont, entre otros.

ECKART BOEGE: Ricardo María Garibay me convocó para asesorarlo sobre qué debiéramos hacer desde la SEMARNAT con los pueblos indígenas. Esa convocatoria me cayó del cielo para desarrollar el tema de los derechos de los pueblos indígenas en defensa de lo propio, en este caso de su patrimonio biocultural.

Con el establecimiento de los territorios actuales de los pueblos indígenas —esta aproximación territorial la pueden verificar en mi libro *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*—, y con esa base de datos, trabajé por primera vez la ocurrencia de las distintas razas de maíz en cada uno de los territorios de los pueblos indígenas. Lo mismo hice con otras especies que han domesticado los pueblos indígenas. Por cierto, de esta investigación resultó una asociación única entre alguna raza de maíz, como el zapalote chico, y cierto pueblo indígena, como los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: es una adaptación a condiciones climáticas extremas, como los vientos. Y otra cosa muy importante para mí fue el análisis de A. Turrent y A. Espinosa, quienes plantearon que los maíces tienen linajes directos de por lo menos 350 generaciones de abuelas y abuelos campesinos indígenas, que generaron esos maíces que hoy comemos en tlacoyos, tacos, sopes, memelas, etcétera. Evidentemente, no son Maseca ni Minsa los que producen las mejores tortillas; esas son industriales y nada tienen que ver con nuestras tortillas en términos de alimentación sana.

Regresando un poco a mis incursiones académicas, justamente lo que produjo el libro *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas* de 2008 fue el asombro ante lo que se desarrolló como patrimonio biocultural (escrito con minúsculas), que se plasmó no solo en maíces, calabazas y cultivos, sino en las milpas y en el sistema alimentario nacional. Desde mis primeras etnografías sentí que estaba en una relación horizontal entre los saberes "otros" y mis saberes, siendo ellos —los y las otras— mis maestros y maestras. Y si lo pones todo en conjunto, lo que hice en mi libro de patrimonio biocultural fue reunir mi asombro ante la proeza civilizatoria de un México centro de origen y de diversificación constante de la agrobiodiversidad, proceso autónomo a nivel mundial que muy pocos países

tienen. Para mí fue importante la dimensión estética del libro: cuando lo hojeas, cuando lo tienes en las manos, te debe quedar claro que los pueblos indígenas son importantes. Y eso es, justamente, parte de una experiencia personal. Le pregunté a mi hijo Martín, que es fotógrafo: "¿Qué hago con las fotos?". Las revisó y me dio varios tips; entre ellos, me dijo: "Lo que sea una corteza o un paisaje, ponlo al principio de cada capítulo". Y me preguntó: "¿Te das cuenta de que en las fotos casi todos los indígenas te están mirando, sobre todo los niños?". Entonces sentí que, cuando estaba escribiendo, realmente me estaban viendo a mí, y también a los lectores de este libro. Ese asombro de mi hijo sobre las fotos fue muy importante para mí. Cuando salió el ejemplar se me salieron las lágrimas, porque no me esperaba una edición de tal calidad, con contenido estético y científico a la vez, en la que, al leer el libro, al ver las fotos y las tablas, sintieras la importancia de los pueblos indígenas en el país. El libro tiene un contenido científico: se analiza lo que son sus territorios, en los cuales, en sentido estricto, se tiene que ejercer la autonomía y la libre determinación; se plasman los territorios de los pueblos indígenas y, por lo menos en esta dimensión, el Estado mexicano tiene que realizar las consultas y buscar el otorgamiento del consentimiento libre, previo, informado y de buena fe respecto a los proyectos que los afectan. El artículo segundo constitucional define explícitamente que México es un país pluricultural, y está ligado a los derechos humanos, al bloque constitucional de los derechos humanos. Eso es sumamente importante como eje de cualquier política pública para los pueblos indígenas: que sean consultados, porque, históricamente, por su posición de subordinación colonial forzada, tendrían que tener un piso parejo con el resto de la sociedad, de tal manera que sean reconocidos. Por eso los cambios constitucionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Y, desde los derechos de los pueblos indígenas, el concepto de patrimonio biocultural, escrito con minúsculas, no se trata de patrimonializar, como lo haría la UNESCO, ni de convertirlo en un escaparate turístico. Justamente son patrimonios escritos con minúscula para la defensa de lo propio. No se trata de un capital natural, como dirían algunos economistas neoliberales ligados a la biología. Quise posicionar la otra manera en que los pueblos indígenas conciben la naturaleza, con capacidad de agencia, a la que los humanos se tienen que ceñir. Se trata de un enfoque integral de relación con la naturaleza: una naturaleza que tiene agencia y de la cual el humano es parte. Es una visión no utilitaria ni mercantil de la naturaleza y del territorio; el humano es un elemento constitutivo de la naturaleza, no su propietario, y por ello entabla con ella una relación de

reciprocidad, de respeto, una relación donde se desarrolla la geografía étnica (sacrificial, digo en el libro de los mazatecos), o una geografía indígena territorializada e identitaria que defiende lo propio, donde lo propio surge —incluidas las lenguas—. Esta visión es para mí central. Cuando definí los patrimonios bioculturales territorializados o comunitarios, de las unidades políticas subalternizadas colonialmente, era porque defendían lo propio.

A partir de esto, evidentemente, estuve interesado en el origen y la domesticación del maíz, y me relacioné muy tempranamente en mi carrera con el maestro Hernández X., el maestro de Chapingo que hablaba de "la ciencia del huarache" y de los conocimientos campesinos indígenas. Fue uno de los maestros que, junto con otros, incursionó en poner de manifiesto la importancia de los maíces nativos y de México como centro de origen. En el mismo libro, cuando hice un estudio sobre los maíces nativos, me di cuenta de que en ese momento no había información sobre el maíz en la CONABIO. J. Soberón, su director entonces, me confesó que ni siquiera tenían en sus archivos los datos de la ubicación de las colectas de los maíces mexicanos. Entonces le dije a Soberón: "¿Qué tal si le hablas al CIMMYT, que tiene, junto al INIFAP, la colección más completa de maíz?".

Por un lado, postulo que todo el país es centro de origen, de domesticación y de diversificación genética constante, y por ello no se puede sembrar maíz transgénico, por los peligros de contaminación genética de nuestros maíces. Me queda claro que el origen de la domesticación se ubica principalmente en la cuenca del Balsas, pero, como las líneas directas se dispersaron por todo el país desde muy temprana data, los linajes que ahora tenemos están diversificados por los pueblos indígenas, que crearon variedades adaptadas a los distintos ecosistemas y a sus cambios mediante métodos de selección comunitaria autóctonos, como dice el Dr. Antonio Turrent. Con esta información participé en la judicialización contra las empresas agroquímicas y semilleras, para ampararnos con un amparo difuso con base en los cambios constitucionales de derechos humanos de 2011. Es así como formé parte de la campaña "Sin maíz no hay país". Antes de la judicialización, participé en una ley para la defensa de los maíces nativos, llamada Ley Tlaxcala, junto con la hoy senadora Ana Lilia Rivera, entonces diputada por Tlaxcala. Juntos formulamos una ley de maíces que establecía que no se podía sembrar maíz transgénico en todo Tlaxcala. Esa misma ley se trasladó a Yucatán, aunque ahí nos la rebotó la Consejería Jurídica de la Presidencia de Peña Nieto, con el argumento de que estábamos incursionando en

las leyes federales; pero la Ley Tlaxcala se formuló tan hábilmente que no nos la pudieron cancelar.

Dicho esto, otra vez nos juntamos con campesinas y campesinos increíblemente creativos de la comunidad de Vicente Guerrero, Tlaxcala. Ellos construyeron realmente un concepto distinto de agricultura campesina, que defendía los maíces nativos con base en la agroecología; es decir, no se trataba solamente de decir lo que no querían, sino de cómo veían el futuro de la agricultura y la ecología desde otro paradigma, defendiendo el patrimonio biocultural regionalizado, incluida la alimentación a partir de las milpas. Esta la definían como la defensa y el desarrollo, con base en los maíces nativos, de la milpa como concepto filosófico, aunque se transforme, se renueve y se desarrolle productivamente hasta convertirse en agroecología. En esta fase se nos permitió integrar un grupo de trabajo para presentar la controversia por la violación de los derechos humanos al ambiente sano y a la alimentación sana. Esa controversia, después de doce años, se irá a fondo para su discusión en los próximos meses. Nos juntamos en la campaña "Sin maíz no hay país" con un instrumento organizativo que llamamos simple y llanamente "Demanda Colectiva"; con nuestros abogados desarrollamos toda una estrategia, a la que se integraron la organización Vicente Guerrero, en su momento la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske y otros campesinos, pero también académicos, entre otros. Entonces, Aída, tú lo llamas judicialización, y sí, se está judicializando, pero no solo el maíz.

Tú preguntaste sobre mi participación en el movimiento contra la minera Caballo Blanco. Ahí es otro tema. Muy cerca de la ciudad de Xalapa, a 50 km en línea recta, a un kilómetro de Laguna Verde, se pretendían explotar varios yacimientos mineros de oro y plata. Ahí nos dimos cuenta muy rápidamente de que todo se desarrollaba de manera tramposa en la MIA (Manifestación de Impacto Ambiental). La MIA decía que no se afectaba el medio ambiente, ni los mantos freáticos, ni a la población, ni a la cultura campesina, que no se afectaba el agua, que todo estaba muy bonito, que habría miles de empleos para la construcción y la infraestructura, etcétera. Todo pasaba frente a Laguna Verde, una nucleoeléctrica junto a la cual pasan cinco ductos de Pemex, y a menos de un kilómetro y quinientos metros se harían cientos o miles de detonaciones. Nosotros hicimos un estudio ambiental; reunimos a muchos intelectuales y académicos de varios institutos de la UNAM —de Geografía, de Geofísica y de Biología—, todo a través de mi hija Karina. Eso nos ayudó muchísimo, y logramos refutar un punto tras otro de la MIA, de tal manera que la tuvieron que retirar.

Ahora, para el año 2025, realicé un peritaje antropológico. Para ello me serví de otro peritaje en la Sierra Nororiental de Puebla, que realicé en 2014-2015. La fundamentación de dichos peritajes se basó en la defensa del ser y estar del indígena campesino nahua y tutunakú, a quienes nunca se consultó ni se les pidió su consentimiento libre, previo, informado y de buena fe para que el Estado mexicano otorgara las concesiones mineras (170 mil hectáreas en territorios indígenas de la Sierra Norte de Puebla). Los peritajes se realizaron con base en el concepto de territorios ancestrales y bioculturales. La fundamentación jurídica es que, si se hace minería industrial metálica a cielo abierto en lugares como la Sierra Nororiental de Puebla, ya no habrá más pueblo indígena en sus territorios. Se trataba de una lucha ontológica: por un lado, la ontología de la muerte, la destrucción irreversible del paisaje y del territorio vivido; por otro, la defensa del territorio a través de las ontologías de vida en clave indígena. Este movimiento indígena de la Sierra Norte de Puebla generó otro tipo de reflexiones en territorios indígenas, como en la región del territorio náhuatl y tutunakú. No se trata de comunidades aisladas afectadas, sino de comunidades que enfrentan un proyecto regional de alto impacto, como es la minería industrial a cielo abierto. Entonces, los pueblos indígenas se enfrentan organizados territorialmente y ya no solo en defensa de las tierras y el agua de tal o cual comunidad. Es lo mismo con la soya transgénica en Hopelchén, Campeche. Ahí, mañosamente, la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados (CIBIOGEM) trató de consultar en 2016 a algunas comunidades, y no al pueblo maya en general, para avalar la siembra de soya transgénica. Es un modelo de agricultura industrial que están introduciendo los menonitas en colusión con Monsanto, despojando a los mayas de miles de hectáreas. Este modelo va directamente contra la concepción del mundo maya, su trabajo en el monte, la milpa, la apicultura y las tradiciones de miles de años de la región. La del Estado y las empresas era —y es— una concepción del mundo netamente colonial.

AÍDA CASTILLEJA: No quisiera interrumpirte, pero afortunadamente tenemos comentarios y preguntas, además de muchos saludos de quienes nos están escuchando y viendo. También me gustaría mencionar que, en estos caminos que nos has narrado y que has abierto entre tus pares académicos, has generado un diálogo de saberes desde la horizontalidad y te has integrado a él, lo que te ha llevado a otras maneras de investigar, de conocer y de sorprenderte ante el existir

y el resistir. Todo ello ha sido un factor muy importante en tu trayectoria, sobre todo pensando en la participación central que has tenido —y que al mismo tiempo te ha dado la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske— en diferentes ámbitos. Si nos pudiéramos detener en esos momentos muy emblemáticos: ¿cuál es tu experiencia en la elaboración de lo que implica el Plan de Vida "soñando los siguientes 40 años", que llamaron el Códice Masewual, trabajado con las y los colectivos de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske? Me gustaría que compartieras, no en detalle, sino en general, ¿qué es lo que te marca a ti en estos momentos?

ECKART BOEGE: Sí, gracias por la pregunta, me gusta mucho. Primero, recuerden que ya desde los mazatecos hablé de la ruptura con la antropología indigenista y la política indigenista del momento. Fue lo que me llevó, metodológicamente hablando, a la pregunta: ¿quién es el sujeto con el que trabajamos los antropólogos? ¿Los informantes? ¿Para qué y por qué? Ya no se trataba de un sujeto definido por el Estado (los "indígenas") para impulsar políticas públicas hacia los pueblos indígenas. Más bien se trataba de colaborar con intelectuales orgánicos para la defensa de lo propio. En ese momento, en el trabajo de *Los mazatecos*, había un contacto estrecho con los promotores indígenas, que querían desarrollar un proyecto alternativo y propio como promotores bilingües, y esto nos dio las pautas para generar nuevas metodologías. Entonces, el libro refleja empatía con mis interlocutores. Los curanderos y chamanes tenían toda una interpretación sobre nuestras personas y nuestra estancia en las comunidades. Eso ya me generó un primer sentimiento de horizontalidad. Posteriormente, con los trabajos en Yucatán con las organizaciones pesqueras, estábamos al tú por tú, ya que nos preguntábamos con ellos qué hacer frente a la salinera que estaba destruyendo las lagunas costeras, fuente de su modo de vida. En los trabajos conjuntos, el sujeto-objeto de estudio genera también una nueva concepción sobre su territorio y sobre sí mismo.

Yo alcé la ceja cuando me pidieron —junto con mi amigo Luis Enrique, doctor en antropología y director de la licenciatura de la BUAP en Gestión Territorial del Patrimonio Biocultural— que facilitáramos, con la nueva directiva (2016), la construcción de un proyecto de vida para los siguientes 40 años. Nos decía Álvaro Aguilar Ayón: "Estamos en un movimiento regional intenso contra las mineras; la lucha ya no es solo por la tierra, sino por el territorio masewal. Como pueblo indígena, sabemos lo que no queremos, pero ¿sabemos lo que sí queremos?". Fue a partir de ahí que intentamos construir, en talleres con las y los colectivos locales,

una nueva narrativa sobre sí mismos, desde un enfoque transdisciplinario y con miras a construir los sueños para un nuevo proyecto para los siguientes cuarenta años. Con esta metodología desarrollamos una plataforma crítica, intercultural y decolonial, en un diálogo de saberes.

¿Por qué un diálogo y por qué saberes? Primero, se trató de generar un recorte teórico-metodológico respecto a la construcción del tema a tratar, o de una utopía, dentro de lo que llamaban el *Yeknemilis*. Pero no quiero que me malentiendan: para construir un proyecto de vida para los siguientes 40 años, necesitábamos reflexionar sobre un marco ético masewal, de economía solidaria masewal, desde el ser y estar masewal en el territorio vivo. Entonces se construyó el concepto de cómo se autodefinen como *masewalmej*. ¿Qué es la masewalidad? Ellos la definieron desde su idioma, que es filosofía práctica en clave masewal: el *tomasewalyot* (*to*, "nosotros"; *masewal*, como se autonombran; y *yot*, "corazón") y el *tomasewal nemilis*, "nuestro ser y estar en el territorio" (en el *altepet* vivo). A partir de estos valores se definió el territorio y, sobre todo, cómo queremos estar en nuestro territorio. Para comentarte, eso está en el penúltimo capítulo de mi libro de 2021, *Acerca de la diversidad y el patrimonio biocultural*. Ahí está ese concepto de horizontalidad y diálogo de saberes, desarrollado en torno a la pedagogía de la pregunta y la pedagogía de la esperanza de Paulo Freire. Entonces, esto consistió en generar una etnografía no minera, absolutamente transparente y de diálogo, con la formulación de un libro en idioma náhuatl (*masewaltahtol*) y en castellano, que contiene el plan de vida "soñando los siguientes cuarenta años". Toda esta obra se encuentra en la página https://patrimoniobiocultural.com. Al final decidieron llamarlo Códice Masewual, y este libro es nuestro *amaix*, nuestras escrituras propias, escritas por los *tlacuilos* locales.

AÍDA CASTILLEJA: Pues muchas gracias, Eckart. Si estás de acuerdo, le pedimos a José que nos comparta los comentarios y preguntas que se fueron captando a través del canal de YouTube.

JOSÉ: Claro que sí, doctora. Doy lectura a lo que ha compartido el público que nos acompaña: Verónica Velázquez manda saludos; Leticia Reina también manda saludos; Elvira Pruneda manda abrazos y agradece al maestro Leonel; la doctora Elsa Hernández manda saludos y agradece la presencia de quienes están viendo

esta transmisión; Juan Ramírez también manda saludos; Diego manda saludos a Aída y a Eckart desde Cuetzalan, Puebla; la maestra Esperanza Muñoz manda saludos desde el CIESAS Golfo; y el Bato dice: "¡Qué grandes recuerdos! Gracias por compartir".

AÍDA CASTILLEJA: Les damos las gracias a todos los que han seguido esta plática. Si hay alguna pregunta o propuesta, sería bueno escucharla. Nos dice Verónica: "Hay que proponer una cátedra en el INAH llamada Eckart Boege…".

Eckart Boege. 50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas de México se terminó de imprimir en julio de 2024 en los talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Producción: Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión.

Entrevista con el Dr. Eckart Boege el 10 de julio de 2023, con motivo de sus 50 años de trabajo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el marco del Seminario Fundadores de la Antropología Mexicana: "50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas". La moderación estuvo a cargo de la Dra. Aída Castilleja y la presentación, del Dr. Leonel Durán.

Producción: Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

D. R. © 2024 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C. P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático,
la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de la Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia

Impreso y hecho en México

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

85 INAH

Eckart Boege
50 años de investigación y compromiso con los pueblos indígenas de México se terminó de imprimir en julio de 2024
en los talleres gráficos del
Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Producción: Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

