

Compromiso y subjetividad en la experiencia de un antropólogo mexicano.

Nahmad-Sittón, Salomón.

Cita:

Nahmad-Sittón, Salomón (2008). *Compromiso y subjetividad en la experiencia de un antropólogo mexicano*. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 63 (1), 75-119.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/17>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pvdZ/Ver>



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>.

Compromiso y subjetividad en la experiencia de un antropólogo mexicano¹

Commitment and Subjectivity in the Experience of a Mexican Anthropologist

SALOMÓN NAHMAD
CIESAS Pacífico Sur y
Universidad de Granada, España

RESUMEN

El presente trabajo es un ejercicio de introspección que partiendo de lo biográfico analiza las vicisitudes que la antropología mexicana ha pasado durante el último medio siglo. En el mismo, un antropólogo formado en las técnicas clásicas de investigación social de la mano de autores como Roberto Weitlaner o Juan Comas, y que en sucesivas fases de su vida ha trabajado con Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán o Ángel Palerm descubre, tras años de trabajo de campo entre diversos grupos indígenas de todo el país, que la antropología postmoderna considera lo que para él es un compromiso personal y social con los excluidos como una mera forma de narración. Este choque conduce a una revisión de una obra compleja, envuelta en polémicas sobre los usos y abusos de una antropología diseñada al servicio de un proyecto de construcción nacional. Al final de la misma, una mirada al mundo contemporáneo le lleva a reafirmarse en la pertinencia que tiene el conocimiento generado por la etnografía y la antropología para el cambio social de los pueblos originarios del mundo. Justamente por ello, reivindica una antropología social comprometida con el análisis de las condiciones que hacen posible que todavía hoy se perpetúe la injusticia. Olvidar el contexto politizado de la historia de la disciplina para ocuparse exclusivamente de diletantes disquisiciones académicas,

¹ Este trabajo fue preparado durante el año sabático 2005 pasado en la Universidad de Granada, en el Departamento de Antropología y en el Laboratorio Intercultural, con el Dr. Gunther Dietz y gracias a la beca recibida por el Ministerio de Educación del Gobierno Español. Agradezco a Fermín del Pino el haberme invitado a participar con este trabajo en el XXV Curso de Postgrado "Julio Caro Baroja" organizado en el Departamento de Antropología de España y América del CSIC.

hará de la antropología social una sierva del sistema político imperante al servicio de los dominadores.

Palabras clave: Postmodernismo, Reflexividad, Antropología mexicana, Construcción nacional, Cambio social, Compromiso político, Pueblos originarios.

SUMMARY

The present article is an exercise of introspection: from a biographical perspective, the author analyzes the developments of Mexican anthropology over the past fifty years. Trained as an anthropologist in the classic techniques of social research by authors such as Weitlaner and Juan Comas, and later on having worked with Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán and Ángel Palerm, he discovers —after years of fieldwork among a number of indigenous peoples in the country— that postmodern anthropology considers what he sees as a personal and social commitment with the disfranchised as no more than a form of narrative. He thus proceeds to review a complex line of research, involved in controversy over the uses and abuses of an anthropology put to the service of a project of national construction. At the end, a look at the current state of the world leads him to vindicate the relevance of the knowledge gained by both ethnography and anthropology for the social change of the indigenous peoples of the world. Because of this conviction, he calls for a social anthropology committed to the analysis of those conditions that make the continuation of injustice possible. Ignoring the politicized context of the history of the discipline in order to concern oneself alone with dilettante academic digressions will turn social anthropology into an instrument of the prevailing political system, run by the dominators.

Key Words: Postmodernism, Reflexivity, Mexican Anthropology, National Construction, Social Change, Political Commitment, Indigenous Peoples.

INTRODUCCIÓN

Quisiera plantear en este artículo cómo la etnografía y la antropología me permitieron entender y comprender el México en el que nací y me formé; y cómo la subjetividad inicial me involucró en la problemática profunda de los pueblos indígenas del país, y de cómo mi relación con los profesores de antropología me guió por el mundo académico y el indigenismo, y finalmente con todo ello me llevaron al acercamiento más objetivo y científico. Intentaré reconocer someramente a algunos de los autores que impactaron mi vida profesional. Pero, sobre todo, reflexiono sobre el impacto de la realidad sociocultural y la política nacional en la vida cotidiana de las familias y las comunidades de las distintas regiones estudiadas por mí, y el compromiso social adquirido desde mis actividades en organismos multilaterales como el BID y el Banco Mundial. En el nivel teórico, exploro el conflicto entre tradición y modernidad en mis diversos trabajos, y lo relaciono ahora en la discusión de la postmodernidad. Revisaré, en general,

la importancia de la etnografía y la antropología social en el contexto cultural nacional para finalizar con una reflexión de 40 años de actividad entre la academia y la antropología aplicada.

La subjetividad forma parte de la vida cotidiana: “coloquialmente se dice que alguien tiene un punto de vista subjetivo cuando no se ajusta a una perspectiva común, que se entiende como la verdad” (Queipo 2005:50). Afirmar que alguien es subjetivo supone una reprobación en sus afirmaciones, aunque la subjetividad también constituye la manera en que cada uno actúa, de acuerdo con su experiencia, en la relación con los otros. Y en la antropología precisamente se trata de la relación del antropólogo con las otras culturas, de cómo éste se sitúa frente a sí mismo y a los demás pueblos que estudia, y es la forma de interpretar el mundo que le rodea o que aprende. En este sentido, durante más de 40 años he ordenado de manera singular cómo concebir el mundo: desde mi experiencia en la infancia como hijo de inmigrantes del Medio Oriente, que me sitúa ya en un contexto intercultural e inter-lingüístico en el que he construido mi versión de la sociedad (local, regional, nacional e internacional). El haber estudiado etnología y trabajo social focalizó mi atención en los problemas de las poblaciones originarias de México, colonizadas durante cerca de cinco siglos, que configuran el perfil del México actual: en este contexto se ha desarrollado el pensamiento antropológico nacional, también influido por el pensamiento antropológico de las metrópolis intelectuales del mundo occidental. En este contexto nacional e internacional realicé mis estudios etnográficos y etnológicos de diversos pueblos y comunidades de México, y más tarde de América Latina.

1. ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA EN MÉXICO. EL CONTEXTO DE MI FORMACIÓN DE TRABAJO

Al pedirme una reflexión personal sobre mi actividad como etnógrafo y como antropólogo social, en el contexto del XXV Curso de Postgrado “Julio Caro Baroja”, pude contrastar mi experiencia con la de otros colegas de los centros académicos españoles, sobre las diferencias y las coincidencias al redactar las monografías sobre diversos pueblos o las diversas temáticas regionales. Por ello, quiero iniciar mi trabajo exponiendo en qué contexto estudié y trabajé la antropología.

En México, la antropología como ciencia social se vio desde sus inicios en la necesidad de formular hipótesis de trabajo que permitieran definir una acción práctica para quienes dirigían el país, especialmente después del movimiento revolucionario de 1910. Hombres como Manuel Gamio, Moisés

Sáenz, Othón de Mendizábal, Alfonso Caso y Julio de la Fuente -para sólo mencionar a algunos- dieron a esta ciencia una proyección que llegó, en ocasiones, a rebasar las fronteras nacionales. Otros como Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas y varios de las nuevas generaciones dedicaron gran parte de sus investigaciones —al igual que aquellos precursores— a definir y plantear con objetividad los grandes problemas sociales de México: y en particular, los problemas de los grupos étnicos de la nación. Ésta se ha venido desarrollando en un contexto de crisis permanente, donde la sociedad ha requerido fórmulas y diseños para resolver los grandes conflictos sociales, económicos y políticos entre las poblaciones originarias y las descendientes de los colonizadores.

La etnografía y la etnología sirvieron, en un principio, para rescatar el patrimonio propio de los distintos grupos que componen la nación; pero nunca se satisfizo esta demanda ni con la simple descripción ni con la especulación académica de carácter teórico. De tal manera que la antropología social en México se ha venido manifestando, no solo teóricamente, sino como una ciencia aplicada que está enfocada inicialmente al reconocimiento del ser propio de los grupos y pueblos que conforman el país. Consecuentemente, ha alcanzado entre sus logros el que se proyectaran recomendaciones de orden pragmático y de políticas públicas que permitieran formular programas específicos destinados a los grupos étnicos primero, y a los campesinos en general después, para más tarde extenderlos a la población urbana.

Las medidas de tipo político que emergieron de la Revolución Mexicana, como en el caso de la Reforma Agraria, requerían de una acción más sólida que permitiera que dichas medidas transformaran, a fondo, la situación de los indígenas. Se puso en manos de antropólogos sociales la asesoría y dirección de importantes planes y programas en los años 30. Mas, como el número de dichos profesionales era señaladamente escaso, ello motivó la creación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), institución que debía generar científicos y profesionales para la planificación y programación de aquellas medidas, así como su puesta en marcha (García y Medina 1986:481).

La influencia de las diferentes corrientes antropológicas que circularon durante el siglo xx en las metrópolis académicas europeas y norteamericanas, pronto se hicieron presentes en la formación y el pensamiento de los nuevos antropólogos mexicanos. Sin embargo, la dirección de la antropología en México desde su comienzo tuvo un sesgo descolonizador y nacionalista, en tanto que la antropología internacional continuó enfocada a mantener el colonialismo en los países donde se realizaban sus investigaciones, o al planteamiento de la descolonización y el desarrollo. Hoy el neoliberalismo

lismo imperante intensifica su acción en contra de los procesos descolonizadores como el mexicano. Igualmente lo hace la antropología postmoderna.

2. ANTROPOLOGÍA POSITIVA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL COMPROMETIDA

En los países altamente desarrollados, después de la Segunda Guerra Mundial en que se inició la descolonización política de África y Asia, los hechos subsecuentes a la nueva historia del mundo generaron una revisión crítica y sistemática de los principios básicos que regían a la antropología y sus diversas ramas científicas. En México, esta crisis de la antropología mundial se dejó sentir lentamente sin gran repercusión, puesto que estaban formulando la acción política los mismos que realizaban la investigación; si bien es preciso indicar que entre ellos había enfoques encontrados, en relación con la dirección que debería tomar la praxis de la antropología. Por lo tanto, gran parte del planteamiento de la antropología mexicana estaba comprometido de antemano en el análisis de los procesos del cambio social. Sin embargo, algunos autores como José Antonio González Alcántud cuestionan esta antropología mexicana al considerarla como “semidemocrática”:

Sería el de aquella antropología que ha vivido y se ha desarrollado en una situación semidemocrática; es el caso de la antropología mexicana bajo el régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI), al cual le prestó mayoritariamente su apoyo, sosteniendo la retórica oficial indigenista y antiimperialista. Pero incluso en una situación como ésta hizo falta que existiese un mínimo de formalidad democrática, para que el discurso antropológico pudiese respirar críticamente alrededor de ciertos temas” (González 2001:19).

Sin embargo, para su momento entre los años de 1920 a 1970, no puede negarse que México transformó su relación con la población originaria y que la antropología jugó un papel central en el intento de ‘descolonizar internamente’ a la sociedad dominada por los criollos, quienes durante 200 años habían quedado al mando del nuevo país denominado México en el ámbito del nuevo modelo nacional. Estas elites criollas manejaban la idea de construir México a imagen y semejanza de las naciones europeas, pero manteniendo la nueva nación emergente en una situación de colonialismo para las poblaciones étnicas originales bajo las formas de esclavitud económica con el peonaje de los grandes latifundios, la discriminación racial y la negación o exclusión de todas las formas de cultura y lenguas propias.

Las medidas adoptadas en las políticas públicas y los programas para las regiones étnicas del país, atrajeron la atención de antropólogos de las más importantes corrientes de la antropología, a finales del siglo XIX y prin-

cipios del siglo xx, como Franz Boas, Robert Redfield, Juan Comas, Bronislaw Malinowski, Roberto Weitlaner, Paul Kirchof, Ralph Beals, Jacques Soustelle, Guy Stresser-Péan, Elsie Parsons, Oscar Lewis, Richard Adams, George Foster, José Alcina Franch, Edward Spicer y otros más. Justamente con los aportes de éstos intelectuales dio inicio en la década de los 30, la formación de los antropólogos profesionales mexicanos Alfonso Villarojas, Carlos Basauri, Lucio Mendieta Nuñez, Francisco Rojas Gonzáles, Miguel Covarrubias, Francisco Plancarte, Ricardo Pozas Arciniegas, Pedro Carrasco, Calixta Guiteras, Ángel Palerm, Fernando Cámara Barbachano, Pedro Armillas, Claudio Esteva Fabregat, Pablo Gonzáles Casanova, etc. Con este cuerpo de investigadores nacionales se pudo construir la base de sustentación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y del Instituto Nacional de Antropología (INAH): lo cual, permitió tener, en un lapso relativamente corto, un cúmulo importante de estudios sobre las distintas regiones y grupos étnicos, y formular una teoría más vinculada a la visión interna de México que en la perspectiva de una antropología externa, como acontecía en Europa y Estados Unidos donde primaba una visión colonialista que finalmente permitió aprovechar el conocimiento científico generado por la antropología para el proceso de descolonización.

No obstante, la praxis adolecía de fallas en su estructuración y, en pocos años, haría crisis la orientación de la antropología mexicana, al cuestionarse los modelos creados por los iniciadores del movimiento de la antropología aplicada. Fueron cuestionados y criticados por las nuevas generaciones de antropólogos que participaron en el análisis de la antropología aplicada, así como del indigenismo, fundamentalmente entre los años 50 y los años 70: de donde emergió la crítica a “Eso que llaman antropología mexicana” (Warman *et al.*, 1970).

Desde nuestro punto de vista, el movimiento estudiantil de 1968 y la crisis por la que atravesaba la antropología en los países altamente desarrollados también removieron las bases de la antropología social en México y de las instituciones que las realizaban, exigiendo de éstas un compromiso más profundo y serio. Se pusieron sobre la mesa los proyectos-piloto que habían sido concebidos por los antropólogos y retornó la discusión que había sido planteada en la década de los treinta acerca de la posibilidad de un desarrollo autónomo y paralelo de los grupos étnicos. Igualmente, se perfiló una antropología crítica que después formularía la “Teoría de la Colonización Interna” como elemento básico para liquidar las relaciones interétnicas asimétricas.

Empezaron a surgir los estudios sobre esas relaciones interétnicas y su combinación con la estructura de las clases sociales a nivel nacional, lo que generó planteamientos programáticos con nuevas directrices en el campo de

la antropología social y aplicada. Algunos de estos análisis se han hecho desde la teoría de la evolución multilínea de la sociedad, o desde el punto de vista del marxismo ortodoxo. Esto promovió la revisión sistemática de todos los modelos y diseños que, a partir de 1920 y hasta el año 2000, fueron construidos para generar el cambio social en los campos de la educación, la salud, la economía y los cambios sociales, jurídicos, culturales y políticos. Ahora bien, estos análisis proyectaron la antropología en términos de un conocimiento más profundo que contempló verticalmente el problema, y lo correlacionó horizontalmente, en el nivel nacional e internacional.

Desmitificar y revisar lo realizado fue tarea trascendental para reorientar la antropología e ir en pos de una investigación y una acción más comprometida con la liberación y articulación de los pueblos originarios. Si bien es cierto que en América Latina, México ocupa un lugar de importancia y liderazgo en el campo de la antropología, no por ello dejaremos de reconocer que la antropología que hemos construido hasta hoy, más que liberar —en estos cien años— a los grupos étnicos originarios del país, los han mantenido en la dominación y no han logrado encontrar los cauces para su liberación como pueblos, ni su participación en las estructuras nacionales. En términos jurídicos, económicos y políticos, lo alcanzado es poco significativo en comparación con los logros de la sociedad dominante y los resultados de las políticas públicas resultan débiles e insignificantes.

Todo esto significó también en el nivel teórico que la investigación requerida no debería dirigirse sólo a los estudios sectoriales de una cultura o a la descripción exhaustiva de una comunidad o de una región étnica, sino que debería buscar las relaciones que estos elementos tienen con la sociedad nacional y su conexión con las relaciones internacionales.

Consideramos que para la década de los años noventa se da inicio a la revisión crítica de lo hecho durante el siglo xx por la antropología social aplicada y de la necesidad de la reformulación de un proyecto más ambicioso y audaz para el siglo xxi. De esta manera, los conceptos de objetividad y subjetividad en los estudios etnográficos fueron analizados y criticados como parte de la antropología culturalista y funcionalista, y substituidos por una propuesta de corte más comprometida enmarcada en el materialismo histórico marxista y en la evolución multilínea, que tanto los antropólogos nacionales como internacionales fomentaron en la enseñanza de la disciplina, como en el trabajo de campo y en su aplicación.

La sociedad nacional había encontrado hasta entonces en las diversas ramas de la antropología (arqueología, etnohistoria, lingüística, etnología y antropología social y aplicada) un medio para justificar el sistema y para apropiarse, en su conjunto, del patrimonio histórico-cultural de los pueblos mesoamericanos. La antropología aplicada deberá, en un futuro cercano,

devolver su propia imagen al colonizado y a las sociedades indígenas, recuperando en su conjunto su posición histórica en la construcción de la sociedad nacional. La antropología, como instrumento de dominación, ha sido útil al sistema y como tal debe ser transformada para que, como disciplina científica, sirva de instrumento de liberación del sujeto estudiado. La antropología, como ciencia positiva y pura, es más bien un mito y una sofisticación que una realidad. La antropología, como ciencia positiva y pura, es más bien un mito y una sofisticación que una realidad. La antropología que estudia al hombre en su contexto social concreto y no como objeto folklórico y como fenómeno peculiar desvinculado del compromiso ético de modificar y transformar la sociedad, no tiene sentido: ése es mi punto de vista que he formulado durante mi trayectoria como antropólogo y etnólogo en el contexto nacional e internacional.

3. TRADICIÓN *VERSUS* MODERNIZACIÓN

La antropología teórica parecía bien preparada en México para abordar la modernidad y la tradición, porque no ha hecho otra cosa desde sus orígenes. Somos conscientes de ello los antropólogos: que intentamos definir la cultura de sus creadores y consumidores académicos como 'moderna', y la cultura de los sujetos de sus investigaciones como 'tradicional'. Es decir 'no moderna', no occidental, diferente y premoderna.

Era imprescindible en México —y en todos los países del Tercer Mundo— la perspectiva de una antropología social que intentara la transformación social a partir del cambio de las estructuras sociales, y de que las superestructuras culturales se ajustaran y adaptaran a dicha transformación. La antropología comprometida y crítica está en contra de la antropología que pretende mantener lo establecido y manipular a la población para que logre su conformidad. Intentamos organizar para el futuro una antropología social preparada para el cambio profundo; que realice una investigación que permita a la población sujeta a estudio la toma de conciencia de su situación, e incluso la movilización, en términos de autoafirmación y defensa de sus derechos como conjunto de sociedades y culturas. Asimismo, se ha intentado evaluar críticamente el efecto de estas investigaciones sobre el cambio social y adquirir la capacidad de autocriticar lo realizado.

El antropólogo deberá en el futuro ser un servidor de los pueblos oprimidos y colonizados, no un dócil administrador de un sistema vigente que busca perpetuar el estado de cosas. Este momento de la historia humana requiere de soluciones de innovación social en el proyecto nacional y de esquemas de revisión analítica de la tradición y la modernización para res-

ponder a la realidad social al convocar a los pueblos y sujetos estudiados a promover un cambio y una nueva relación humana. Como contemplo la problemática, he aquí los cuatro objetivos generales que debemos seguir en el proceso de la modernización: 1) Elevar el bienestar material y cultural de las poblaciones; 2) Lograr una convivencia intercultural con justicia social en términos igualitarios con todos los grupos humanos; 3) Aceptar un pluralismo étnico igualitario de respeto mutuo y desarrollo conjunto y, 4) Garantizar la continuidad y el crecimiento de las comunidades étnicas dentro de la identidad nacional.

La responsabilidad que he tenido, como antropólogo mexicano, es en mi opinión la de cualquiera otro antropólogo: comprometer mi conciencia, mi ética y mis conocimientos con el objeto de mis estudios y de mi acción. Contribuir al humanismo transcendental de una sociedad universal más justa que, al final, logre una relación pacífica y armónica entre los hombres, las culturas y las naciones. Con el ánimo de explorar los caminos que faciliten la búsqueda de acuerdos en la creciente diversidad social, la antropología que he practicado apuesta por un diálogo al más alto nivel sobre los factores que habría que tomar en cuenta y los dilemas que se deben enfrentar en el diálogo entre pueblos, razas, segmentos sociales y culturas diversas para lograr la comunicación y favorecer acuerdos que permitan la coexistencia social.

En este marco, he logrado realizarme en la investigación con trabajo de campo y análisis sociales para promover el diálogo entre civilizaciones y culturas en una escala regional, nacional e internacional como medio para mejorar el bienestar del ser humano; promover y ampliar la cultura del diálogo en el nivel de comunidad, de región y de la nación; promover la cultura de la paz para fomentar la coexistencia pacífica y prevenir violaciones a los derechos humanos; ayudar a establecer y ensanchar a la sociedad civil internacional a través de la interacción cultural entre naciones; consolidar la cultura espiritual, moral y de inclusión de todas las formas de religión; conducir la investigación sobre el significado e interpretaciones posibles del diálogo entre civilizaciones y culturas para difundir los resultados a nivel nacional e internacionalmente y con ello, introducir el diálogo entre tradición y modernidad. En suma, en este campo, el trabajo realizado por la antropología teórica y de acción en la cual he participado desde mi juventud hasta el presente, ha pretendido encontrar los puentes comunicantes entre tradición y modernidad.

4. POSTMODERNISMO

Gracias a mi estancia en España tuve la oportunidad de adentrarme en un tema que casi desconocía, dada mi formación en el ámbito de la antropología mexicana que se mantiene muy distante de la antropología postmoderna. Leyendo a los principales autores sobre este tema central en las discusiones de los medios académicos, me he visto forzado a revisar en qué convergen estas teorías del postmodernismo con la antropología, tanto teórica como aplicada practicada en México. Los puntos que más atrajeron mi atención son la comparación de las teorías coloniales que gozaron de gran popularidad en las humanidades en los años sesenta y setenta, sobre todo en círculos académicos tradicionalmente ocupados en el estudio de las otras civilizaciones y culturas como la antropología, la etnología, la historia. Así también leí y me percaté de las discusiones de los años noventa en torno al postmodernismo, la reconstrucción de los estudios culturales y la teoría feminista: todos los cuales contribuyeron a la institucionalización académica del postcolonialismo, y de ahí al postmodernismo. Como se señala en el Diccionario de Filosofía Latinoamericana en una definición con la que coincido parcialmente:

A diferencia de las narrativas anticolonialistas de los años sesenta, que establecían oposiciones binarias entre los colonizadores y los colonizados, reservando a estos últimos un lugar de exterioridad moral, cultural, e incluso metafísica respecto a sus dominadores, los teóricos poscoloniales o posmodernistas entienden el colonialismo como una relación de fuerzas en donde no caben exterioridades de ningún tipo, y someten a la crítica el papel de las humanidades en la consolidación del dominio colonial, el nacionalismo tercermundista, la retórica imperial del marxismo y el esencialismo de los discursos anticolonialistas.

El liberalismo extremo lo encontré en el planteamiento del sociólogo Alain Touraine, a quien le interesa más que nada demostrar cómo el modernismo ha separado al sistema de sus propios actores. Así señala que

la modernidad en las economías liberales, expresada como estrategias de empresa, han profundizado las diferencias y ha separado al mercado de la cultura, lo que ha llevado a una disociación del progreso y la cultura, y a la generación, por tanto, de la multiculturalidad. Se plantea la necesidad de definir a la modernidad en forma distinta, sobre todo buscando unificar lo que la posmodernidad separa; el sistema y los actores donde se produce el mayor número de excluidos y marginados en condiciones de extrema pobreza (Touraine 1995).

De la misma manera el postmodernismo en la antropología, afirma Julia Ledo:

en esta sociedad en que vivimos se presenta como un mercado que no busca explicar las conductas ni comprender las culturas de los excluidos. El liberalismo

sólo abarca una cara de la modernidad, la de la acción y del cambio, y la separa de la otra que representa a la identidad divorciada de toda acción social en las comunidades, en las etnias, en los guetos, en las contraculturas que se caracterizan por lo que no hacen, es decir, por no tener empleo o por estar fuera del sistema, por ser marginados y excluidos (Ledo 2004:4).

Desde mi punto de vista lo que hoy puedo criticar, para la antropología mexicana, es que el postmodernismo es una corriente filosófica e intelectual caracterizada por el rechazo más o menos explícito de la tradición *racionalista* de la ilustración y el positivismo (en la cual, me he formado como antropólogo), que substituye por la construcción de elaboraciones teóricas desconectadas entre sí de cualquier prueba empírica, por discursos oscuros y a veces francamente surrealistas, y por un relativismo del conocimiento que considera que la ciencia moderna no es nada más que una «narración», un «mito» o una mera construcción social. Lo que yo puedo inferir de mi trabajo etnográfico es que, si bien cuenta la realidad observada en el trabajo de campo u obtenida del dato duro de las ciencias sociales, no son verdades totalmente absolutas; son referentes útiles de un análisis de la realidad que, al ser revisadas años después de las visitas etnográficas y etnológicas de las comunidades o regiones, se confirman como referentes de la realidad estudiada y no como una mera *narración* —como pretenden los teóricos del postmodernismo en la antropología. La antropología en México, como parte de la antropología emergente del tercer mundo, no ha tenido razón ni tiempo para ‘desestructurar’ con el postmodernismo la etnografía y la etnología realizada, pero sí ha tenido persistentemente la crítica de la labor realizada por los antropólogos mexicanos o extranjeros que han trabajado en México². En el punto en que existen, tal vez, puntos de convergencias entre postmodernismo y antropología mexicana es lo que señala Nicolás Castañeda (1999: 9)

En general el posmodernismo que invade todos los ámbitos de la vida de las nuevas sociedades, significa la ruptura con todo aquello que se había establecido como la forma universal, como los modelos o patrones generales en todos los campos a los que toda las sociedades se habrían de ajustar: en ese sentido se plantea que el posmodernismo significa el fin del sujeto, el fin de la historia, el fin de las ideologías. En su lugar predomina, se reproduce y pone de moda la existencia de la diferencia, de tomar las cosas por su particularidad, por sus características y valores distintivos. Ahora predomina el particularismo y no el universalismo que caracterizó a la modernidad. En ese sentido el posmodernismo representa toda una nueva etapa en la vida del hombre donde predomina de alguna manera una mayor libertad para la actividad humana, pues aquí no se está

² Sin embargo, se han escrito breves artículos sobre el tema (véase Nivón 1991 y Hirsch-Wright 1993).

sujeto a arquetipos o modelos generales de acción. La libertad y lo específico adquieren un nuevo valor en la vida de los hombres y las sociedades.

Este planteamiento es relativamente cercano a la perspectiva de la antropología en México, sin embargo, resulta esencialmente individualista y ajeno a los sistemas de vida de los pueblos indígenas de México. Pero pasemos a revisar mi experiencia.

5. LA MIGRACIÓN Y LA MULTICULTURALIDAD (EXPERIENCIAS DE LA INFANCIA)

Mi interés por la Antropología surgió en gran parte por haber vivido toda mi infancia en la Ciudad de Orizaba (Veracruz), un enclave rector de un *binterland* indígena nahua (mexicano) con quienes conviví directamente. Siendo hijo de inmigrantes de Siria y Egipto del Medio Oriente, había experimentado siempre la vivencia de lo bicultural, de la interculturalidad entre el mundo indígena, el mundo criollo y el de mi familia. Conocí el bilingüismo activo en la escuela primaria, donde los niños más pobres de la escuela hablaban mexicano (nahuatl), mientras los niños mestizos y criollos se expresaban en castellano. Por mi parte, al llegar a mi hogar nos comunicábamos entre árabe y castellano, y aunando este hecho al de no compartir la religión mayoritaria católica sino la judía, me hizo percibir afectivamente que el entorno indígena mexicano (nahuatl) se daba en una relación interétnica desigual y de imposición hegemónica. Estos precedentes biográficos me permitieron tener una dimensión de compromiso frente a lo diferente, a la otredad, y percibí lo discriminatorio de un sistema social en el cual no se daban las condiciones para convivir en términos de tolerancia e inclusión. Más tarde, gracias a mi participación en los trabajos de investigación que dirigía el Dr. Erich Fromm sobre la psicología profunda entre las madres obreras de la ciudad de México, comprendí que el fenómeno de fondo de las sociedades modernas era fundamentalmente de relaciones interétnicas desiguales y excluyentes y, por otro lado, la estratificación en clases sociales que han sido descritas ampliamente por la antropología de estas ciudades dominantes (como San Cristóbal de las Casas, Chiapas; Oaxaca; Córdoba, Veracruz; Toluca, Estado de México; Patzcuaro, Michoacán; etc.). Por ello decidí abandonar mis estudios de psicología, e iniciar mis estudios de etnología para poder comprender y entender este mundo de la complejidad de las culturas dentro de la sociedad, así como también para poder trabajar para y por los pueblos indígenas de México.

6. EL TRABAJO SOCIAL Y EL MULTICULTURALISMO EN EL VALLE DE PUEBLA: TONATZINTLA Y COLONIA ITALIANA DE CHIPILO, PUEBLA

Mi primera experiencia en el trabajo de campo tuvo lugar durante mis estudios de trabajo social cuando, entre los años de 1953 a 1956, me incorporé a un proyecto de la universidad denominado “Las Misiones Universitarias”. Dicho proyecto estaba integrado por un equipo interdisciplinario de estudiantes de diferentes profesiones, entre las cuales el ‘trabajo social’ era una de ellas, y se debía trabajar con las comunidades de la región de Cholula del estado de Puebla, en donde puse mi mayor esfuerzo y compromiso en las actividades sociales que tenía a mi cargo: el trabajar en la comunidad de los Reyes Tlalnechicolpan —de la zona de Tonatzintla— con población de habla nahuatl (mexicano) y en la comunidad de Chipilo con las familias de los migrantes del Venetto italiano, donde visité los hogares para conocer sus condiciones de vida y los medios de sobrevivencia de las familias rurales e indígenas. Por ello pude comprender empíricamente su manera de vivir las relaciones interfamiliares entre los padres ante los hijos y de su vida matrimonial, sus relaciones humanas al interior de las comunidades, para entender sus problemas sociales y personales y el de su actitud ante la vida. Así lo recogí en un informe:

La primera casa que me tocó visitar en la sección que me correspondía de la comunidad Los Reyes Tlalnechicolpan, se encontraba en la esquina frente a la iglesia y la escuela. Era una pequeña miscelánea que se encontraba en la más terrible pobreza. Se componía de un mostrador, una banca, unos cajones de aparadores, unos cuantos comestibles y en su mayor parte refrescos y cervezas. Todo se encontraba invadido por moscas. Una niña de 7 años nos atendió y saliendo una más pequeña del siguiente cuarto, con el tórax deformado y cubierta con unos harapos. Llamaron a la Madre, una mujer de unos 35 ó 40 años delgada cubierta con unos vestidos rotos, sucios y toda la familia descalza. La madre nos hizo pasar a la casa habitación que consistía en un cuarto de unos 4 por 6 metros con solo dos puertas, una hacia la tienda y otra hacia el patio. En la parte lateral se encontraba un altar con diferentes cuadros de Santos con unas velas encendidas y con unas flores; a un lado de los cuadros observé unos objetos desconocidos para mí. A un lado del altar en una de las paredes un Cristo de unos 2 ó 3 metros de altura. En el otro extremo del cuarto unos patates en el piso de tierra, unas cobijas y un niño de unos meses de nacido, cubierto con unos pañales limpios. En la pared estaban colgadas algunas prendas de vestidos de mujer principalmente. El cuarto en general se encontraba sucio faltándole ventilación y un estado de pobreza e higiene inadecuada. Al estar platicando con la señora, de su vida, inmediatamente empezó a relatarla, diciendo que había quedado viuda hacía 4 años, que tenía serios problemas económicos, pues sus hijos mayores tenían una parcela, y que ella tenía que mantener a 7 personas y los ingresos no le alcanzaban para alimentar y vestir a sus hijos que se encontraban desnutridos y con enfermedades continuas, como las del aparato digestivo y las de la piel, pues toda la

familia tenía sarna. Nos estuvo contando algunos detalles de su vida que aparecían asociados libremente en su pensamiento y en general nos indicó que estaba resignada, y que Dios no la había ayudado más. Le preguntamos si el niño era suyo y nos indicó que sí, que había tenido relaciones con un señor y que la abandonó al mes de conocerlo. Tiene una hija trabajando en México D.F. como sirvienta, pero no ha tenido noticias de ella y se sentía angustiada por este hecho. Su carácter era sumiso, débil, con temor a la autoridad y en general dependiente de las fuerzas externas a ella y con una actitud de resignación ante la vida y con una esperanza en las fuerzas religiosas.

Terminó de enseñarnos su hogar y el traspatio en que tenía sembrado algo de maíz y frijol y algunas gallinas que pululaban sueltas en el entorno de la vivienda. Enfrente se encontraba la cocina que consistía en un cuarto bajo sucio, lleno de tizne, algunas cazuelas y ollas de barro y un comal sobre unas piedras que tenían algunos leños encendidos. La comida principal de la familia consistía en tortillas de maíz con frijoles y chiles picantes, algunas veces tomaban café. La leche, la carne y los huevos que podían obtener de la cría familiar no los utilizaban para alimentarse, sino para venderlos.

Terminada la entrevista, la cual había sido espontánea y libre, reflexioné y me pregunte ¿cuál es el problema de esta familia y de esta comunidad?, ¿falta de conocimientos, educación, pensamiento mágico o una actitud pasiva ante el sufrimiento compensado con la resignación?, ¿pero cuál es el camino y los medios para solucionar este tipo de problemas? No pude dar respuesta adecuada a mis preguntas y me encontraba desorientado, cuando como trabajador social venía a orientar a dichas familias y comunidades. Sentí impotencia ante un problema de esta magnitud y, lo único que concluí después de meditarlo mucho, fue que la educación y la paciencia servían para promover a la comunidad, para conocer sus propios problemas como realidades y poder ellos mismos enfrentarlos y resolverlos (Nahmad 1955).

De ahí surgió mi interés en el estudio de estas comunidades: y, considerando las limitaciones de la profesión de trabajo social, en ese momento —por tal razón— emprendí los estudios de antropología en la especialidad de etnología, lo que me permitió tener una visión de mayor profundidad sobre los fenómenos sociales y culturales de esta mi primera experiencia. Hoy después de cincuenta años de este primer ensayo, al volver en el año 2000 a la región de Cholula, pude comprobar que lo descrito en mis informes iniciales de los años cincuenta mantenía un perfil similar al de los estudios realizados en las comunidades del valle de Oaxaca en el 2002. Mientras tanto, se han producido cambios profundos y significativos en el valle de Cholula, al recibir el impacto de la industrialización y la expansión de la ciudad de Puebla. Al comparar dichas experiencias y primeros ensayos con los análisis recientes de Oaxaca resultan ampliamente similares y paralelos: sin embargo, la pobreza en Oaxaca es mucho mayor, si cabe.

También, desde los años cincuenta, había realizado una reflexión analítica sobre la presencia del grupo de migrantes procedentes del Véneto ita-

liano, que llegaron a México trasladados por el Gobierno mexicano a finales del siglo XIX, con el objeto de blanquear a la sociedad indígena del Valle de Cholula, no solo desde el punto de vista racial, sino también desde el punto de vista cultural y tecnológico. Lo hacían esperando que la tecnología y la cultura de los campesinos europeos lograran los cambios culturales y tecnológicos del conjunto de las comunidades en el entorno de la ciudad de Cholula (Puebla), y de esta manera escribí:

En septiembre de 1882 atracó en el puerto de Veracruz el vapor *Atlántico* con un grupo de 58 familias integradas con 556 personas, procedentes del Véneto, de las contratadas por el gobierno mexicano. 28 familias [eran] procedentes del municipio de Segusino, pueblo rural de la montaña cercana a Venecia que fueron las fundadoras, situada en Chipilo, en las cercanías de Cholula, Puebla (Nahmad 1955).

Este proyecto utópico de carácter social, aplicado a ciento veinte años de distancia, no solo es una realidad objetiva que había tenido su impacto general (social, económico, cultural y político), sino también un fenómeno descrito por la antropología y la sociología. Desde su llegada, estos colonos se significaron por su resistencia y tenacidad en conservarse fieles a su tradición cultural del Véneto. Las familias todavía se oponen a que sus hijos y nietos se casen con mexicanos, manteniendo una fuerte endogamia hasta nuestros días. La idea del gobierno nacional fue que estos colonos sirvieran de modelo a los habitantes nativos para que no solo perfeccionaran sus técnicas agrícolas, sino que asimilaran sus patrones culturales. Es por ello por lo que considero que se cometió un grave error en el proyecto social, al enclavar a estos colonos en una zona indígena en la que la población mexicana (mestiza) era tan escasa como para no ejercer ningún cambio en la región.

Sea lo que fuere, lo cierto es que el medio social era impropio para la deseada asimilación del colono; en Chipilo el exceso abrumador de población indígena produjo iguales o peores resultados que la relación previa con la población nacional y más bien fortaleció un sentimiento de superioridad racial, que a su vez hizo más tajante el enquistamiento de la población de origen italiano. Así la aculturación ha sido nula y también su efecto sobre el mestizaje deseado. Por lo que estudios recientes de Chipilo demuestran la permanencia de la cultura y del idioma o dialecto del segusino en esta comunidad: el idioma se mantiene menos italianizado que el hablado en Segusino, pueblo de origen de los chipileños, y por ello en la actualidad la comunidad originaria de los inmigrados estudia el idioma véneto en Chipilo.

No podemos culpar a los colonos porque siguen sintiéndose vénetos y manteniendo su lengua y su cultura segusina y véneto. A mí me parece que

los análisis y las descripciones que hacen las antropólogas Ana Misio (2002) y Carolyn Mackay (2002) de la comunidad de Chipilo es objetiva mirando al pasado (diacrónicamente), y también es objetiva mirando al presente (sincrónicamente): aunque en la visión etnográfica pudiera tal vez aparecer lo objetivo y lo subjetivo, lo que no puedo considerar es que se describan los fenómenos culturales como *poética* o *retórica*, tal y como lo afirmaban Clifford y Marcus, en *Retóricas de la antropología* (1991), o como afirma Geertz en *La interpretación de las culturas*: “El propio trabajo de campo —y no solamente la escritura personal de monografías, que le sucede— ha sido definido metafóricamente como la lectura de un palimpsesto difícil (Geertz 1992), en lo que tiene de ‘interpretación de otras culturas’” (Del Pino 2000:295): como si la descripción comunitaria elaborada con nuestra experiencia profesional se pudiese comparar sin más a la difícil lectura sobre una escritura borrosa conservada en un pergamino. No digo esto para simplificar la discusión del postmodernismo en la antropología, sino para aclararme si el trabajo etnográfico realizado es “científico” o es una “retórica poética”, lo que considero un modelo o metáfora impropia del campo de la etnografía y de la etnología.

En este sentido mi experiencia en esta región recalca la importancia del trabajo de campo de mis primeros años —realmente virgen y experimental—, concluyendo que fue mi tarea solamente observar y analizar la realidad, y creyendo en la necesidad de trabajar en equipos interdisciplinarios, concediéndole gran importancia a la coordinación. Aparte de adoptar una postura ética ante las comunidades, al considerar también la importancia de la educación como un medio de resolución a los muchos problemas observados en la comunidad.

7. ROBERTO WEITLANDER (1883-1968) Y LA ETNOGRAFÍA DEL MÉXICO MODERNO EN LOS AÑOS CINCUENTA

Don Roberto —como le llamábamos— fue el maestro de la cátedra de “Etnografía Moderna de México” en la ENAH, y fuimos alumnos suyos la gran mayoría de los antropólogos de los años cuarenta, hasta el año de su muerte. Haber sido alumno y auxiliar de investigación de este ilustre etnógrafo y lingüista fue para mí un privilegio, y una enorme oportunidad para aprender de él no sólo las técnicas de investigación etnográfica, sino su visión y su perspectiva humanista y de profundo respeto por los pueblos indígenas de América y de México por él estudiados. Don Wigberto Jiménez Moreno —otro de los grandes etnohistoriadores de México— se refiere al Maestro Weitlaner como *Fray Roberto* comparándolo con el ilustre

‘Fray Bernardino de Sahagún’ por su contribución al conocimiento y difusión de la vida de las culturas indígenas, y por su enorme compromiso moral, ético y científico con los pueblos indios de Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, el Estado de México, Tlaxcala, etc., con quienes convivió y compartió su vida como investigador y ser humano. Criticar, como hace la antropología postmoderna, el trabajo etnográfico de este distinguido investigador considerándolo como estudios descriptivos poética o retóricamente, supone una visión verdaderamente estrecha, dada la importancia que la etnografía y la etnología tiene en el conocimiento de las sociedades humanas que configuran el contexto total de la humanidad.

Don Roberto me envió a visitar a los pueblos chocholtecas y chinantecos de Oaxaca. Esencial en mi trabajo profesional, hasta el día de hoy, fue comprender entonces el amplio sentido de penetrar en el trabajo etnográfico como una base esencial del quehacer antropológico. Descubrí las formas humanas y sutiles para poder realizar el trabajo de campo en la formación básica de la antropología al residir, vivir y experimentar la vida de las gentes de los pueblos diferentes a los de las sociedades urbanas y occidentales. Trabajé detalladamente en el libro sobre Usila, que habíamos realizado junto con Carlo Antonio Castro (Weitlaner 1967): logré desentrañar de sus manuscritos el significado de los datos etnográficos reunidos para poder plasmarlo en un texto que fuera didáctico y que transmitiera las diversas formas de vivir y de gozar la vida de los pueblos estudiados. No importaba la extrema pobreza de los chocholtecos o la riqueza paradisíaca de los chinantecos de Usila: las dos eran formas de vida y de cultura. Un principio que aprendimos de él fue el reconocimiento y la dignificación de estos pueblos originales, de este territorio que hoy conocemos como México: preocupado por el futuro de los pueblos y lenguas de México, nunca mostraba fatiga ni desinterés por los datos o la información que viniera de los pueblos indígenas.

De mi experiencia de campo y de los análisis de los datos en el gabinete —bajo la posición anti-integracionista de Weitlaner y de su conocimiento detallado de los elementos centrales de las culturas indígenas— se forjó en mí una posición crítica y ecléctica frente a las tesis de carácter genérico —con implicaciones de carácter muy mecanicista— de las teorías de la aculturación y de los análisis macro sociológicos del marxismo, que excluían la visión etnológica y etnográfica del relativismo cultural. Él también reconocía la necesidad de que muchos antropólogos sociales se incorporaran a las instituciones gubernamentales que requerían trabajadores en el campo, sin embargo consideraba “que la sociología sola no basta para tener una buena idea sobre la cultura de un pueblo sino que también se requería la visión de la etnología, la etnografía y sus teorías” (comentario personal que le hizo Weitlaner

al autor de este artículo en 1961). Es algo compatible con lo que señala Clifford Geertz, en una entrevista que realizan Hirsch y Wright “considero que la etnografía no ha muerto. Creo que es fundamental y que el trabajo de campo es una parte esencial de la etnografía” (Hirsch y Wright, 1993:121).

Cuando decidí trabajar en el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1961, Don Roberto manifestó su preocupación por la posición que pudiera asumir la antropología sobre los pueblos indígenas, pues consideraba un riesgo la acción política del Estado por su injerencia de los asuntos internos de los pueblos indígenas. Pudiera inferirse que su posición era del todo *conservacionista* de las culturas, sin embargo solamente consideraba que eran fundamentales la opinión y los criterios de los pueblos indígenas en las definiciones de sus problemas, que ellos deberían hacer de las políticas públicas. Consideraba un riesgo la ‘ingeniería social’ puesto que habiendo nacido en Austria y habiendo sido educado para ser un ingeniero metalúrgico, había abandonado la tecnocracia y optado por el humanismo cultural y social. Trabajó luego en Estados Unidos con los grandes antropólogos, etnólogos y lingüistas del mundo como Franz Boas, Robert Lowie, Robert Valiant, Jaques Soustelle, Eduard Sapir, Pablo González Casanova (padre) y Zelia Nuttall, entre otros. Era, como Boas, profundamente antirracista y reconocía en la diversidad cultural humana la generación y la sinergia para construir las civilizaciones.

Estos trabajos iniciales en mi experiencia profesional —y sobre todo con Weitlaner— me hacen cuestionarme si lo que había observado en el Valle de Cholula o entre los chocholtecas y chinantecos de Oaxaca estaba enmarcado en la subjetividad o en la objetividad, al describir y —sobre todo— al definir si lo que había registrado y observado en aquellos años de mi juventud carecía de realidad o sustancia, ilusoria o caprichosa. Opino como Marvin Harris (2000) que las críticas de los trabajos etnográficos por parte de la antropología postmoderna: “no son objetivas en sus observaciones y comprobaciones públicas o intersubjetivamente mediante los métodos científicos que deben ser públicos, replicables, comprobables, económicos y haber acotado el campo del estudio y los análisis obtenidos” (Harris 2000:32). Conuerdo, igualmente, con Harris en que aunque “desde el punto de vista del observador de las culturas pueden ser consideradas subjetivas, en realidad desde la concepción emics, no necesariamente son subjetivas, si no que también son objetivas, como una categoría cognoscitiva que satisfacen siempre los criterios de la investigación científica, sin que dichos estudios desemboken en teorías de aplicación generalizadas” (Harris 2000: 33). Por lo mismo considero que mis trabajos etnográficos son un acercamiento humano al estudio de otras sociedades humanas; y por tanto, no podemos exigir a la antropología el rigor de los análisis de las ciencias duras.

8. JUAN COMAS: CRÍTICA AL RACISMO MEXICANO

Al recibir la invitación para participar en este curso, recuperé viejas lecturas de mi maestro Juan Comas, español, de origen catalán, refugiado de la Guerra Civil española, que sin duda fue uno de los antropólogos más dinámicos y preclaros en la lucha contra el racismo y contra todas las formas de xenofobia y de intolerancia social. Al releer sus manuscritos —después de más de 45 años de haber tomado clases con él, en la ENAH y en el doctorado de la UNAM— puedo darme cuenta de que las cuestiones sobre la discriminación en México han aflorado con mayor significación y los cambios logrados para su eliminación en la convivencia humana han sido limitados y poco profundos. Para nadie es ajena la cantidad de prejuicios que persisten sobre el concepto de raza, y las distorsiones y deformaciones que históricamente hemos construido. Al leer por primera vez durante mi estancia en Granada el libro de José Alcina Franch (*Antropólogos y disidentes*, 1999) —cuando él menciona a Juan Comas y el impacto de su pensamiento en el campo de la antropología física y de sus análisis sobre el racismo que quedaron profundamente plasmados en mi pensamiento hasta la actualidad—, me volvió a recordar que el trabajo de Comas, tanto el analítico en la ciencias biológicas del hombre como sus reflexiones profundas sobre el indigenismo, no tienen ninguna retórica literaria y, por lo mismo, a mi entender están más bien ligadas al conocimiento científico.

De él aprendí que el común de la sociedad maneja infinidad de elementos confusos que se atribuyen a la raza, sin cuidar los elementos fundamentales para definir el concepto de raza desde el punto de vista biológico, y lo atribuyen a otros conceptos como el de etnia, pueblo, nación, idioma, religión, etcétera. No cabe duda que la clasificación y definición de las razas humanas parte de un principio histórico, para entender las variaciones externas de un grupo humano a través de sus características somáticas: por ejemplo la estatura, la pigmentación de la piel, las características del cabello o de los ojos, etcétera. Todos estos indicadores generan conclusiones de carácter poco racional, que generalmente se convierten en elementos de carácter emocional y que se transforman en prejuicios.

Para el caso de la población indígena de México —que no necesariamente pertenecía a un grupo humano homogéneo, sino que presentaba diferencias y variabilidades biológicas en las distintas regiones del país— se trataba de entender —nos decía— que una raza biológicamente hablando es un grupo ‘polimorfo’, una población variable y no un grupo homogéneo integrado por individuos que poseen idénticas características: por ello, para combatir el racismo, lo primero que se requiere es aclarar perfectamente que el concepto de raza es fundamentalmente biológico y, por lo tanto, debe

analizarse desde una óptica científica. Bajo el pretexto de la “inferioridad racial y de la incivilidad” de las unidades étnicas de México se han cometido hasta el presente innumerable abusos de discriminación, de explotación, de etnocidio y aún de genocidio en contra de estas sociedades que, al entrar en contacto con la población de origen europeo en sus distintas modalidades nacionales, generaron una enorme desigualdad y exclusión de estas sociedades.

Son históricas las políticas de *blanqueamiento* racial instrumentadas por el gobierno mexicano, esperando que hagan este papel poblaciones campesinas de origen europeo, como los italianos de Chipilo en el estado de Puebla —que ya hemos comentado en párrafos anteriores—. Un solo ejemplo más: en la ciudad de México la gente criolla —es decir, la gente de origen europeo o mestizo— asignan el término de *naco* (refiriéndose a los totonacos) a todo el que tiene los caracteres somáticos de la población indígena, aunque no sea totonaco: en el lenguaje cotidiano, los jóvenes en la Universidad se dicen “no seas naco”. Se trata de un fenómeno que está basado en el prejuicio racial, que no es solamente un prejuicio conceptual en sí sino que se manifiesta además como el trato desigual en cuanto a prerrogativas, consideraciones sociales, derechos lingüísticos, religiosos, discriminación por la vestimenta, la forma de alimentarse, la forma de curarse o de trabajar para transformar la naturaleza, o sea las tecnologías tradicionales. Toda esta gama de discriminación está presente en la vida cotidiana de los hombres, de las mujeres, y de los niños, de las niñas de las comunidades indígenas: al subirse a un autobús, al caminar por las calles, al relacionarse con las autoridades, al hospedarse en un hotel de la ciudad, al sentarse en un restaurante, etcétera. La discriminación implica relaciones desiguales. El prejuicio racial es sin duda una actitud social propagada entre la gente por una clase explotadora, a fin de estigmatizar a los otros, a los de las otras etnias como grupos inferiores, de tal modo que la apropiación de los recursos puedan justificarse y mantener la desigualdad económica, social y política que se expresa de manera contundente, cuando uno vive en estas regiones donde un grupo es el privilegiado y los otros son estigmatizados y excluidos.

El etnocidio es una práctica cotidiana en las escuelas indígenas de México: muchas llevan el nombre del maestro Rafael Ramírez o de José Vasconcelos (1982), quienes combatieron a las poblaciones originarias con sus discursos y con escritos, defendiendo que había que civilizar y *blanquearlos*, en términos culturales. Cuando la educación debiera ser un instrumento para la convivencia intercultural, multicultural y multilingüística, cotidianamente los instrumentadores de las políticas educativas vulneran esta posibilidad: los médicos y enfermeras que trabajan en las comunidades indígenas ac-

túan con irreflexión, sin mala fe, sin embargo sus relaciones con la población indígena dejan mucho que desear. Los ministerios públicos, los jueces, los abogados, los burócratas de los juzgados, los policías..., todos ellos actúan frente a la población indígena irreflexivamente con prejuicio, y dictaminan sobre la vida de millones de gentes.

Sabemos que es doloroso declararse racista para una sociedad como la mexicana, con un problema de esta naturaleza que casi es una enfermedad: la gente vive dependiendo unos de otros en el contexto de estas aberraciones humanas, que no solo se dan en sociedades pobres o en proceso de desarrollo. El racismo más radical se localiza entre las sociedades más ricas y de amplia educación, que se manifiesta en formas antihumanas: por ello pienso que una tarea central de los países latinoamericanos como México es, primero desenmascarar y hacer aflorar el problema, y después asumir una posición de cambio que conlleve múltiples acciones en la vida de la sociedad. No es sólo un problema declarativo ni legislativo, es un problema de cultura profunda para respetar la dignidad de cualquier pueblo, de cualquier religión, de cualquier lengua, etcétera.

Las ciencias antropológicas como la enseñada por Juan Comas —ya sea desde del modernismo o desde los postmodernistas— han luchado por destruir los mitos de la inferioridad racial, así como de la inferioridad por género o la inferioridad de las clases sociales.

9. RICARDO POZAS Y LA PLANIFICACIÓN URBANA Y SOCIAL EN CIUDAD SAHAGÚN

Conocí al Maestro Ricardo Pozas en el entorno del viejo museo de Antropología de la Calle de Moneda, donde se ubicaba la ENAH. En 1958 recibí sus enseñanzas sobre los “Métodos y Técnicas de Investigación Social” y “Metodología de Trabajo de Campo”, con su visión de amplio espectro sobre las comunidades indígenas y los campesinos de México. Las discusiones y los análisis en su clase me permitieron reflexionar sobre la diversidad de los problemas que, a finales de la década de los 50, se analizaban y discutían en el campo de la antropología y de las ciencias sociales.

Para 1960 ya trabajábamos junto con el sociólogo Jorge Hernández Moreno —alumno también del Maestro Pozas— en Ciudad Sahagún, uno de los pueblos del entorno de Tepeapulco donde Fray Bernardino de Sahagún realizó sus investigaciones magistrales en el siglo XVI, en el estado de Hidalgo. La experiencia de ser orientados y dirigidos por él fue extremadamente rica y de una enseñanza permanente en mi vida profesional. Su capacidad para entender los problemas de los campesinos de la comunidad de Tlanalapa, o de los ferrocarrileros de la región, junto con la nueva con-

figuración de los obreros de la nueva ciudad industrial de automóviles, carros de ferrocarril y de maquinaria textil nos permitió revisar los conceptos de campesinos tradicionales, que estuvieron de peones bajo el régimen de las haciendas pulqueras³, y que se estaban transformando en obreros calificados de estas nuevas industrias que bajo el régimen de una economía mixta dirigida por el Estado abría las expectativas de industrializar las regiones rurales de México. Igualmente, su posición comprometida con las clases trabajadoras e indígenas nos reveló la necesidad de mantener una actitud crítica y ética frente a los problemas sociales del México de los años sesenta.

El trabajo de campo nos permitió establecer una relación estrecha y profunda con los líderes de las comunidades y de los sindicatos de la industria: aprendimos a convivir fraternalmente con los miembros de las familias obreras. Los archivos coloniales y republicanos de Tepeapulco nos revelaron la vida cotidiana de la región en el pasado, y con ello pudimos comparar las diversas etapas por las que cruzó una sociedad de origen indígena que paulatinamente se transformó en una, articulada en torno al poderío de las haciendas en el siglo XIX y, para los años 60, al de las elites sindicales y a los caciques hidalguenses de la región.

Debo reconocer que mi anterior experiencia como ayudante de don Roberto Weitlaner me colocaba en una disyuntiva antagónica con las tesis de los maestros Pozas, en relación a los indígenas: la posición teórica integracionista y clasista definía el corte de avanzada en la línea de la antropología marxista, que se contradecía con la teoría culturalista y del relativismo cultural de Weitlaner. La influencia de estas dos corrientes o tendencias dentro de la antropología me forjaron, y me consolidaron como estudiante y como profesionista. A ellos debo mi capacidad autocrítica, y la crítica de las políticas gubernamentales, así como de colocarme en una posición de compromiso con los pueblos y comunidades, objeto de nuestros estudios.

De la misma manera, desde las aulas de la escuela de antropología habíamos leído la obra literaria de Ricardo Pozas —*Juan Pérez Jolote*— (1948) basada en una biografía de un indígena tzotzil, novelada narrativamente, que junto con su obra etnográfica y etnológica sobre *San Juan Chamula* nos orientaron para entender la complejidad de la vida comunitaria y municipal de una de las comunidades y municipios más importantes del estado de Chiapas, hasta este momento. Estas dos obras pueden ser analizadas desde el punto de vista de la antropología social clásica, o la del postmodernismo.

³ Bebida alcohólica mesoamericana pre-colonial de agave que es consumida por la población indígena preferentemente.

Sin duda, la primera pudiera incluirse en la retórica poética y la segunda en la etnología y en los estudios regionales más rigurosos.

No puedo dejar de mencionar la importancia del libro publicado en 1971, *Los indios en las clases sociales de México*, que marcó una polémica sustantiva entre los estudiosos de la antropología y de la sociología mexicana. Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas (1971) contribuyeron a dinamizar los aspectos teóricos y políticos de los pueblos indígenas. Hoy en día —después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1º de enero de 1994— la temática indígena dejó de ser un asunto tangencial y marginal para convertirse en un tema central de la sociedad mexicana. No cabe duda de que el planteamiento del papel central de los indios en el desarrollo nacional es hoy el eje de la controversia nacional acerca de la exclusión y explotación a la que están sometidos de forma despiadada y desigual. Aunque no comparto totalmente la eliminación de los elementos de la identidad étnica en el planteamiento teórico de los Pozas, coincido con ellos en que el conflicto y la tensión social y política que hoy vivimos fue descrita con amplitud y con la calidad científica que caracterizaba su trabajo académico. La persistencia de un proyecto utópico que resolviera la contradicción interétnica —al destribalizar a las comunidades y pueblos indígenas e incorporarlas en la lucha de clases, con lo que se resolvería de fondo la explotación y la exclusión— dominó el pensamiento de los maestros. Sin embargo sus hipótesis no han quedado eliminadas, a mi entender, y hoy podemos observar la profunda alianza entre las clases populares urbanas —desposeídas de su cultura indígena mesoamericana— y los pueblos indios, contestatarios del modelo neoliberal y capitalista (postmoderno) que despiadadamente arremete contra las sociedades originarias de este país.

10. ALFONSO CASO, IMPULSOR DE LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA

Como pasante de antropología entré en 1961 a trabajar al lado del abogado, arqueólogo, político y maestro Alfonso Caso: su impacto en mi formación profesional dejó una huella profunda, clara consecuente y firme en los principios de los derechos primordiales de los pueblos indígenas de México por sus enseñanzas. Cuando le planteé los primeros problemas que encontré en el campo al trabajar con los indígenas, siempre apoyó mis iniciativas, siempre las impulsó y siempre combatió a quienes se oponían al cambio de las relaciones sociales en las regiones interétnicas. Nunca titubeó frente a las amenazas de madereros, de ganaderos, de hacendados o de políticos, sino que siempre utilizó su inteligencia y su virtud política para buscar los caminos y abrir los espacios para los pueblos indígenas.

Desde el INAH apoyó la formación de los profesionistas en el campo de la antropología: lo social era el referente fundamental de la formación de los cuadros que deberían entender y comprender el pasado y el presente, para construir el futuro. No escatimó esfuerzos para formar a las nuevas generaciones con esta perspectiva. Una vez formados, nos orientó y nos confrontó con la realidad para construir el México del futuro, fue pertinaz y constante para esclarecer los caminos y las vías pacíficas de una sociedad multiétnica y multilingüística. Confrontó las ideas de otras latitudes del mundo y las discutió en congresos y reuniones científicas, para encontrar las vías de una relación social y política en las relaciones interétnicas que se daban —y se dan— en modelos neocoloniales en las regiones y en las entidades. A los jóvenes que reclutó para trabajar en el tema nos dio la oportunidad de poner a prueba la teoría y la práctica: no le atemorizaban las alternativas que provocaran el cambio económico, el cambio político o el cambio cultural en favor de los pueblos indígenas. Acompañado por Aguirre Beltrán —como el teórico más destacado de la antropología social— y de los jóvenes que trabajaban en el campo —como Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Ricardo Pozas, Francisco Plancarte y Agustín Romano, entre muchos otros que estaban en la frontera étnica, defendiendo y apoyando los intereses de las comunidades y de los pueblos indígenas y desde el nivel nacional—, la figura de Caso estaba en la trinchera política y académica para defender los derechos de los pueblos indígenas.

Reclamaba estudiar la historia antigua y moderna de los pueblos indígenas, y por ello dedicó gran parte de su tiempo académico a trabajar los códices, para entender los sistemas de organización social y política de las unidades étnicas. Por ejemplo, cuando habla de Teotitlán del Valle en Oaxaca, se refiere a la primera ciudad que fundaron los zapotecos y que después se trasladó a Zaachila, como capital de esa nación. Cuando habla de los reyes y reinos de la Mixteca se refiere a espacios —territoriales, políticos, culturales y económicos— que constituían unidades geopolíticas autónomas e independientes, interactuando simétricamente en un contexto civilizatorio propio que permitió el florecimiento de esta gran cultura mesoamericana. La confrontación de modelos civilizatorios requiere de un análisis social y cultural, a nivel nacional y a nivel mundial. Nosotros —decía Alfonso Caso—

los mexicanos, hemos sostenido siempre este segundo punto de vista en contra de las ideas, confesadas o no, de las metrópolis con colonias, que van buscando en la aculturación un medio para lograr la más fácil explotación de los individuos de la colonia (Caso 1996).

Consideraba de vital importancia el colocar al antropólogo o al sociólogo en un papel central para estudiar y proponer soluciones a los conflictos

interétnicos. Sin embargo, la convivencia real que teníamos los antropólogos que estábamos en contacto con las comunidades de las regiones indígenas, nos hacía ver las profundas condiciones de miseria de los indígenas y la explotación que se hacía de su trabajo agrícola o artesanal: la injusta reventa del maíz y las condiciones de desnutrición y hambre que azotaba a la población, especialmente entre los niños y las mujeres. Maurilio Muñoz y el que esto escribe visitamos todas las comunidades de los municipios de la región de Tlapa (estado de Guerrero) en 1962, entrevistamos y platicábamos con las autoridades y los líderes, con los maestros de escuela: realizamos un muestreo para conocer las condiciones de vida de las unidades domésticas familiares y redactamos el informe esperando que hicieran realidad los proyectos de nuestros planteamientos. De estos trabajos de campo resultó una monografía regional que, después de más de 40 años, se considera uno de los estudios y diagnósticos más claros de la montaña del estado de Guerrero, donde conviven mixtecos, tlapanecos y nahuas (Muñoz 1963). Sin embargo, recuerdo bien cuando el antropólogo Maurilio Muñoz acudía a las oficinas centrales del INI, y retornaba decepcionado y molesto... Nada se resolvía. La corte de funcionarios que rodeaban a Alfonso Caso tenían paralizada la institución, éstos se dedicaban a comentar la actualidad deportiva y política. Al llegar el maestro Alfonso Caso a las oficinas del INI, los cortesanos burócratas lo esperaban en la puerta de la institución, y al retirarse de su despacho la corte lo acompañaba hasta su auto. Mientras, el interés por las comunidades indígenas solo se discutía entre Julio de la Fuente y Luis Torres.

Las oficinas prácticamente estaban divididas en un grupo sin poder de decisión y conocedor de los problemas de los indígenas y una elite burocrática. La modestia de la institución y sus fines contrastaban con la gran pompa del área administrativa para poder conseguir los fondos para el trabajo en las comunidades que estábamos estudiando; la impotencia y la frustración de los análisis teóricos y prácticos de la Antropología, y la persistente realidad colonial. La agencia gubernamental INI y su relación con las regiones colonizadas internamente. Vivirlo y verlo, sentirlo y reflexionarlo al releer los textos etnográficos. La rebeldía y la inconformidad brotaban. Y mi crítica a ese periodo se refiere a los discursos en el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y en los congresos de antropólogos y de indigenistas. Las recomendaciones y las sugerencias contrastaban frente a la brutal realidad de la vida 'colonizada' de los pueblos indígenas. La aristocratizante burguesía de quienes dirigían y tomaban las decisiones se iba en escuchar la práctica cotidiana y el reparto del presupuesto. Los lujosos autos, los chóferes uniformados, los comentarios acerca de los viajes de los funcionarios públicos, la construcción de sus mansiones, los doctorados *honoris causa*, los

homenajes y el reconocimiento de las elites académicas internacionales. La “gran obra en favor de los indios”. Las ediciones lujosas de los códices. La historia y la arqueología, como estudios separados de la realidad. Los preparativos para la inauguración del gran Museo Nacional de Antropología e Historia (MNAH), juntas y reuniones de arqueólogos, arquitectos, museógrafos, etnólogos. El gran rescate, la salvación del patrimonio cultural.

Por ello, no dejó de sentirse la crítica por parte de la generación de antropólogos, de las cuales formaba yo parte —como Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Mercedes Oliveira, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, y otros más— y se reflejó en el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman, *et al.*) publicado en 1970. Año en que murió Alfonso Caso y que —a mi entender— concluye con un largo periodo del control hegemónico de una ciencia que pretendía el cambio social a partir del conocimiento de la realidad cultural, económica y política de los pueblos que estudia. La crítica generalizada a este periodo permitió un cambio en el diseño del proyecto integrador y aculturativo, que asume Gonzalo Aguirre Beltrán como el nuevo líder de la antropología mexicana sustituyendo a Alfonso Caso.

11. JULIO DE LA FUENTE Y GONZALO AGUIRRE BELTRÁN: EL INDIGENISMO ANTROPOLÓGICO Y LA EDUCACIÓN BILINGÜE Y BICULTURAL

Acepté el puesto de investigador antropólogo en el INI, y fui asignado a trabajar en el proyecto de la Montaña de Guerrero. En tanto se organizaba dicho programa, Julio de la Fuente se encargó de orientarme en el conocimiento de la institución. Siempre fue un hombre serio y profundamente crítico, disentía profundamente del esquema y del modelo que seguía Alfonso Caso en el trato con los indígenas y consideraba su actitud muy elitista y paternalista: lo cual se reflejaba en el esquema teórico y aplicado de la Antropología que postulaba. Desde su perspectiva de abogado, Alfonso Caso —con un enorme prestigio como arqueólogo y político— era el gran líder, en un campo intelectual asociado orgánicamente al campo político.

Un día me citó Julio de la Fuente en su modesto departamento de la colonia Juárez, y me indicó que Caso debía pronunciar un discurso durante la celebración del Día del Indio: él me daría unas notas y yo escribiría el discurso. El tema me enfrentó de lleno al problema de los indios y de la política indigenista, me caló como antropólogo, y conoció así mi posición respecto a este tema. Julio de la Fuente releyó el manuscrito que preparé en una o dos semanas, lo que constituyó el motivo para revisar críticamente el proyecto indigenista, y me previno de los graves problemas por los que atravesaba la institución. También conversamos de los riesgos del indigenismo

y de la necesidad de perfilar un esquema teórico, así como su aplicabilidad en el campo. Me relató asimismo los conflictos graves que había tenido como Vocal Ejecutivo en el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, con Luro Ortega y con el General Corona del Rosal: ambos presidentes nacionales del PRI. Así como los incidentes que él y Gonzalo Aguirre Beltrán habían tenido en la Dirección General de Asuntos Indígenas, cuando el presidente Ávila Camacho había desintegrado el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas para transformarlo en una Dirección de la Secretaría de Educación Pública, y los había nombrado para dirigirlo. Más tarde, al regreso de un congreso de antropología en Europa, se encontraron con que ya habían sido sustituidos por maestros de filiación vasconcelista, articulados al sindicato de maestros y a la corriente asimilacionista y anti-etnológica para las políticas públicas para los pueblos indígenas. Tomaremos prestada las palabras de Samuel Cano Enríquez:

A estos planteamientos, Julio de la Fuente, que no era precisamente el más diplomático del grupo de amigos y compañeros, le contesta al Mtro. Ramón G. Bonfil, Jefe de la Oficina de Economía y Cultura del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, en carta fechada el primero de febrero de 1941: “no verá esto como reproche, desde luego, porque bien conozco sus intenciones y su manera de pensar, pero convendrá conmigo en que estoy en lo justo. Las intenciones son unas, la realidad otra, y en toda su carta observo que no se dice media palabra del elemento científico número uno, que es, a mi juicio, el antropólogo ¿es que tendremos que irnos a Sudamérica a alquilarnos, a fin de sobrevivir, en vista de que en México no hay lugar para el antropólogo, que es el punto de arranque para el trabajo?” (Cano 2006:49).

Leyendo sus artículos y sus libros, empecé a profundizar en la complejidad del tema étnico y de las corrientes antropológicas enfrentadas al sistema político. El libro básico en ese momento era *El Proceso de Aculturación* de Gonzalo Aguirre Beltrán, que había sido rector de la Universidad Veracruzana y era entonces Diputado Federal del PRI. Fue a través de Julio de la Fuente como me empecé a informar de los graves conflictos que había tenido en Chiapas, con la población de San Cristóbal y con los caciques aristócratas que mantenían el monopolio del alcohol y sus alianzas con los Gobernadores. Asimismo me confió un documento secreto sobre el alcoholismo, que él había realizado y que se mantuvo durante muchos años como confidencial en los archivos del INI.

Más adelante me comisionó para realizar un estudio etnográfico y de planeación en los Altos de Chiapas, en la comunidad tzeltal de Zaragoza de la Montaña, cercana a la ciudad de Comitán; fue cuando percibí los profundos conflictos que existen entre los madereros de Comitán y los indígenas, porque desde ese entonces se hablaba de las familias Castellanos y

Domínguez y de sus ligas con estos proyectos. Complicaba más la situación el hecho de que los fondos comunales por la explotación de los bosques estuvieran depositados en el Fondo Nacional de Fomento Ejidal, y la comunidad quería comprar una finca en tierra caliente: los indígenas me contaron acerca de los procedimientos burocráticos largos y difíciles que debían sobrepasar para utilizar sus propios fondos, y por lo cual estaban recibiendo ayuda por parte del INI.

Nuevamente fui comisionado, esta vez para realizar un breve estudio de la región de Zitácuaro (Michoacán), donde varias comunidades indígenas de Otomíes y Mazahuas fueron divididas entre las fronteras del Estado de México y Michoacán. Alfonso Caso me citó en su despacho, y me indicó que era muy importante este estudio por «razones políticas»: pues el representante de la Secretaría de Gobernación ante el Consejo Directivo del INI, quien era además Director General de la Comisión Federal Electoral y hoy denominado Instituto Federal Electoral, era originario de la ciudad de Zitácuaro y estaba interesado en desarrollar programas especiales en dicha región que beneficiaran a los indígenas. Realizamos el trabajo de campo en compañía de un economista otomí, y percibimos el deterioro y la pérdida de identidad de las pocas comunidades donde todavía existía alguna. Se hicieron las recomendaciones y la propuesta para promover acciones en dichas comunidades, pero nunca más volvimos a saber de tal proyecto: aunque más tarde constatamos que la tendencia partidista de Alfonso Caso para la sucesión presidencial no estaba con Díaz Ordaz —quien era el Secretario de Gobernación—, sino con el Secretario de la Presidencia, Donato Miranda Fonseca. Este último era nativo de Chilapa, Guerrero, ciudad rectora de la zona étnica conocida como la Montaña de Guerrero, y donde el Dr. Caso tenía gran interés en abrir otro Centro Coordinador para los mixtecos, nahuas y tlapanecos. Estos hechos políticos revelan el trasfondo de la estrecha relación de la antropología mexicana y el poder político nacional (Nahmad 1993). Tal vez esto se equipare al sistema colonial de los países europeos como Inglaterra, Francia y sus colonias o con la nueva percepción de la antropología norteamericana y los países latinoamericanos.

La interrelación de Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán en campos académicos, administrativos y políticos es un hecho significativo, en la articulación y en la dependencia de la antropología y el indigenismo en el sistema político. Sus intereses no solo obedecían a los sujetos de estudio de la antropología —las sociedades indígenas— en una dimensión diacrónica y sincrónica, sino a sus particulares intereses personales y de grupo para ocupar y defender posiciones ligadas a las elites criollas nacionales para quitar —en contraposición a los de las elites locales—, control regional y centralizarlo en el poder ejecutivo federal, como sistema hegemónico.

12. EDUCACIÓN INDÍGENA

El aprendizaje cultural constituye tradicionalmente un tema de gran interés para la antropología. Y ello en dos sentidos: como objeto de estudio y como campo en el cual el conocimiento antropológico de las culturas puede influir en las políticas educativas. Así, conjugando los dos planos sería posible ensayar modelos metodológicos tan fructíferos para la antropología como para la educación. Pues, a menudo, los educadores se encuentran en el aula ante la disyuntiva de imponer una sola cultura entendida como “hegemónica” o de dialogar con las otras tradiciones culturales que sus alumnos ya han recibido. Y esto no solo cuando el alumnado es en sí diverso y multicultural, sino también si éste es aparentemente homogéneo, ya que siempre aparecerán grupos culturales específicos dependiendo de su procedencia (urbana o rural, por ejemplo) y de la endoculturación de los niños. En el aula y fuera de ella aparecen entrelazados palabra y lenguaje, imagen y música, como niveles de codificación a través de los cuales los niños incorporan modelos culturales aprendidos y, sobre todo, configuran su propio mundo.

A partir de finales de 1970 fui colaborador muy cercano del Subsecretario de Educación en el área de Cultura y Educación Extraescolar, y Director General del INI, Gonzalo Aguirre Beltrán; primero como Director General de Educación Extraescolar para el Medio Indígena, y más tarde como Director Adjunto del INI. En el periodo de expansión de la institución y del diseño del nuevo proyecto indigenista formulamos la necesidad de organizar políticamente a los indios como una fuerza interna dentro de la Confederación Nacional Campesina (CNC), donde Alfredo Bonfil —hermano del antropólogo Guillermo Bonfil—, era el Secretario General. Los tres estructuramos el plan muy poco antes del extraño accidente que cobró la vida a Alfredo.

Las divergencias originales con Aguirre Beltrán se fueron agudizando a partir de su confrontación con Mercedes Olivera —nombrada Directora del Centro Coordinador de San Cristóbal Las Casas— y de la reunión de análisis teórico que convocó en dicho lugar el propio Aguirre Beltrán, con los antropólogos del INI y los académicos encabezados por Ángel Palerm, de la que nació una conflictiva y profunda divergencia en cuanto al planteamiento de la teoría y la praxis de la antropología. El distanciamiento definitivo surgió en septiembre de 1975, por diferencias en la organización del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Janitzio, Michoacán. En un principio el Director General del INI asumió el compromiso de la organización de los pueblos indígenas en colaboración con la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Pero finalmente, al conocerse la designación del

candidato a Gobernador por Veracruz —posición a la que aspiraba Aguirre Beltrán— y al no ser seleccionado, retiró todo el apoyo del INI a la organización del Congreso Nacional de los pueblos indígenas de México, bajo el impulso del Gobierno y de la CNC. Ante su negativa de apoyo a la organización y a la celebración del congreso, asumí bajo mi responsabilidad de Director Adjunto el apoyo para realizarse. Continuamos de esta manera trabajando juntos Aguirre y yo, pero bajo una continua tensión y fricciones personales.

Esta situación se vino a agravar después de la confrontación con los terratenientes de la zona baja de Tuxtepec, Oaxaca y de las riberas del río Papaloapan, en relación con el reacomodo de la población chinanteca al construirse la Presa Cerro de Oro que afectó negativamente a más de 40.000 indígenas chinantecos. Fui enviado a platicar y a negociar con Rodrigo Bravo Ahuja, uno de los más rudos caciques regionales y hermano del Secretario de Educación. Mi confrontación fue definitiva, ya que yo sostenía y apoyaba las conclusiones a que habían llegado los estudios sociales, de que se expropiaran las tierras de la zona baja de la presa y en dicho lugar reubicar a los indígenas chinantecos. Frente a esta tesis estaban las defendidas por los terratenientes, el Gobierno del Estado y el Vocal Ejecutivo de la Comisión del Papaloapan, Ing. Jorge L. Tamayo, nativo de Oaxaca (hombre señalado como de izquierda, pero que al final asumió el papel de defensor de las oligarquías locales) y se decidió enviar a los 40.000 indígenas a la región selvática de Uspanapa en el estado de Veracruz: zona deshabitada históricamente por su condiciones de insalubridad.

13. ÁNGEL PALERM: CRÍTICA DE LA ASIMILACIÓN Y LA INTEGRACIÓN SOCIAL

El impacto que ocasionó en mi formación Ángel Palerm tuvo lugar después de retornar a México en 1967 y después de haberse desempeñado como funcionario en la Organización de Estados Americanos (OEA). Mientras yo estudiaba el doctorado en la UNAM, su curso fortaleció la crítica ya iniciada a las teorías asimilacionistas e integracionistas y, sobre todo, me volcó en el análisis de la comprobación del modo de producción asiático en la evolución mesoamericana, que fue uno de los temas de la controversia de Palerm con el evolucionismo unilineal (tanto el de corte capitalista, como el planteado por los marxistas ortodoxos). La relación del campesinado con el modo de producción capitalista fue el que lo vinculó más cercanamente a Eric Wolf, así como con el análisis crítico de los postulados de los pensadores socialistas y de la antropología norteamericana sobre las sociedades y culturas rurales. En sus investigaciones abordó la relación simbiótica y

dependiente entre formas de producción capitalista y no capitalista con la historia de los cambios socioculturales. La fusión —controvertida— del evolucionismo multilíneal con las teorías marxistas sobre la relación de dependencia económica entre las partes de una sociedad dividida —por la apropiación del excedente de una por la otra—, se dio en la noción de la ‘sociedad compleja’ y el método de la ecología cultural (véase Tomé, 2005). Lo cual determinó que influyera en mis trabajos etnográficos y, sobretudo, en las políticas públicas indigenistas, en términos de la resistencia local frente a la penetración capitalista y la modernidad. Como Palerm trabajaba en proyectos de desarrollo regional —que fue otra de sus inquietudes— eso le permitió actuar como consultor en nuestros programas de desarrollo, aprovechando esas ocasiones para hacer trabajo de campo sobre el proceder de los modernizadores y las situaciones previas y posteriores a la intervención de las políticas desarrollistas. Con una crítica suficientemente amplia y combinada —de los métodos de la ecología cultural, así como del relativismo cultural, el funcionalismo estructural, el marxismo y la comparación posterior de los resultados— tuvo un gran impacto en la formación de las nuevas generaciones de antropólogos (Fábregas 2005:23).

Parece adecuado señalar en este artículo que, al profundizar las teorías del evolucionismo multilíneal, junto con el marxismo no alineado y con el estructural funcionalismo, se pudieron compatibilizar mis investigaciones y mi posicionamiento con la antropología aplicada y el indigenismo oficial, cuyo teórico principal era Aguirre Beltrán, quien básicamente estaba convencido del evolucionismo primitivo, unilíneal e integrativo. No existía mayor contradicción entre quienes concebían esa integración en términos del mercado capitalista y de la unidad nacional y quienes la interpretaron al modo marxista, como la proletarización necesaria al desenlace de la abolición de la burguesía, a través de la lucha de clases y la instauración del comunismo. La politización de la antropología como asunto de Estado provocó un activismo radical, que promovió una producción crítica que diera cuenta de cómo el capitalismo penetró en todas las zonas rurales e indígenas, lo que los hizo dependientes en sus sistemas productivos de alimentación, de vestido, de vivienda, de la industria y de las zonas urbanas, forzándolos a la mercantilización de su propia cultura y de su fuerza de trabajo.

Es importante hacer notar que las teorías de la ecología cultural expuestas por Ángel Palerm no se recibieron para continuar con el estudio dinámico de los cambios culturales y ambientales —como él pensaba—, sino que más bien se politizaron con el activismo ecologista ambientalista —que los científicos convirtieron en una ecología política—, para generar un movimiento que no tuvo intenciones científicas, pero constituyó un movimiento generador de políticas ambientalistas —como señala acertadamente Brigitte Boehm

Schoendube, del Colegio de Michoacán (Colmich), en su brillante artículo publicado un poco antes de su fallecimiento (2005:107): “esta ideología proselitista, que estructuralmente se corresponde con el posmodernismo y el neoliberalismo, desvía las reivindicaciones por la defensa del trabajo y por los recursos a ámbitos simbólicos, por un lado; a la mercantilización de prácticas y valores y a la inducción al consumo, por el otro”. En este sentido, tal vez sea la cita más cercana que tenemos de parte de una antropóloga mexicana que en sus análisis utiliza el postmodernismo, y la distancia con el pensamiento de Ángel Palerm. En un artículo también reciente —con el cual concuerdo— de Virginia Molina (Molina, 2001) se señala que Ángel Palerm

fundamentó su trabajo teórico en función de una antropología aplicada y de la planificación social. Eran su preocupación central, aunque en ocasiones daba la impresión de que su interés estaba más en los aspectos teóricos, pero que sin duda tienen una relación con el quehacer del antropólogo profesional [Virginia nos muestra las bases de Ángel, al citarlo:] ...una ampliación efectiva de la capacidad humana de manejar la realidad y de controlarla de tal manera que pueda conseguir de ella las transformaciones deseadas y previsibles. Como consecuencia, toda ciencia debe realizar un esfuerzo para generar tecnologías de base y con fundamentación científica que permitan la utilización práctica de los conocimientos desarrollados, y representen una conexión constante entre la teoría y la praxis, entre la investigación para y la aplicación de la ciencia.

Todas estas experiencias y argumentaciones me llevaron al siguiente planteamiento: la visión y proyección antropológica es la de un mundo que cambia y evoluciona, no en forma lineal sino multilineal, donde diversos tipos de vida quedan incluidos en un proyecto de sociedad humana que no excluye a ninguna cultura —como en el modelo hegemónico y autoritario, con el que están tratando de imponerse desde las metrópolis neocoloniales y globalizantes.

Ángel Palerm señalaba acertadamente la necesidad de que los antropólogos realizáramos un trabajo más activo en el estudio de los problemas del país, y vislumbraba para los nuevos antropólogos una actitud más comprometida con los cambios que México requería, con una vigorosa puesta al día de la voluntad de intervenir como actores críticos en la tarea de construir una realidad social más justa. La aspiración original de la Antropología Aplicada de quebrar el modelo colonial de México en la realidad concreta no se ha materializado, y más bien se ha consolidado el esquema de dominación, al término del siglo xx y en la medida que pasa el siglo xxi.

14. ESTUDIO EN LA ZONA MIXE

Durante 12 años realicé diversas actividades de trabajo de campo (entre los tzeltales, mixes, mixtecos, nahuas, tlapanecos, mayas, coras, huicholes y purépechas) y adquirí una experiencia entre el trabajo aplicado y la etnología: en ello coincidí con Clifford y Marcus (1991:267) cuando afirman la importancia de “las relaciones entre el hecho etnográfico y los condicionamientos políticos y económicos”; con lo cual confirmé mi trabajo etnográfico regional entre los mixes en el año de 1963 (Nahmad 1965), a donde Julio de la Fuente me envió a realizar el estudio de este pueblo, tan resistente al cambio. Con recursos limitados para su realización me trasladé a Mitla (Oaxaca), y desde ahí emprendí el recorrido por toda la región Mixe. Me acompañaba como guía e informante y compañero Juventino Sánchez. Un joven Mixe del poblado de Santa María Huitepec, inquieto intelectual y político de la región, que había emigrado a la ciudad de México y se había enrolado en las filas del Partido Popular Socialista (PPS) por su estrecha amistad con Alejandro Gascón Mercado, el cual lo había recomendado para proporcionarme información. Alejandro era en ese entonces secretario particular de Vicente Lombardo Toledano, ideólogo del socialismo en la época del general Lázaro Cárdenas; había sido fundador de la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y estaba ligado por parentesco directo con Alfonso Caso, ya que la hermana de Vicente —María Lombardo— era su esposa. Conviene recordar también que un grupo numeroso de funcionarios medios con mayor conciencia social fueron incorporados al INI en ese entonces, por recomendaciones de Vicente Lombardo. Cuando retorné del trabajo de campo en 1962, Gonzalo Aguirre Beltrán había regresado al INI como Subdirector General, después de haber sido diputado federal del PRI por Veracruz.

En esa ocasión tuve la oportunidad de conocerlo, y solicitarle su orientación en el estudio al que había sido comisionado, bajo el esquema teórico de la *aculturación* como tesis central de la antropología dominante en ese momento —y expuesta por Aguirre Beltrán para el proyecto de la integración nacional como ideología dominante—, y en la que habíamos sido formados como antropólogos. No podíamos percibir el fenómeno étnico como proyecto —propio y autónomo— de la diversidad cultural. Precisamente nuestra función como científicos sociales era trabajar en favor del proyecto estatal, y no en favor de los grupos étnicos. El esquema de la aculturación expuesto por Herskovits (Herskovits 1938 y 1952) era el modelo perfecto, que utilizó Aguirre Beltrán para justificar teóricamente el proyecto del nacionalismo mexicano con su libro *El Proceso de Aculturación* (véase el libro, 1957). Nuevamente servían de molde unos esquemas exter-

nos, procedentes de la escuela culturalista norteamericana, sancionados positivamente en el mundo académico internacional.

Las reflexiones sostenidas con las autoridades mixes y la catalogación de sus necesidades y demandas —así como su inclusión en el proyecto de desarrollo regional integral— fueron aceptadas por ellos como una expectativa de mayor apertura al exterior. Los aspectos económicos del estudio nos permitieron definir el sistema interno de intercambios económicos y su articulación con el zapoteco del comercio ambulante, y éstos como intermediarios del sistema de concentración y acumulación del principal producto de intercambio —el café— que estaba asociado al mercado internacional. Estructuralmente estaban integrados al sistema capitalista internacional y solo se les concebía como productores primarios en un modelo neocolonial: ya que el sistema creado en el período colonial solo se había reforzado, y luego, después de la independencia de México, incluso se consolidó.

Las pláticas con mi compañero mixe eran fructíferas y estimulantes: analizamos conjuntamente las características de su sociedad mixe y su articulación a la sociedad capitalista, así como el tema de las clases sociales, que para Juventino envolvía todo el planteamiento. Esta conversación no cabía dentro de las oficinas centrales del INI, donde el proyecto estaba definido muy claramente por Alfonso Caso. A mi regreso y durante el trabajo de gabinete y de redacción, Julio de la Fuente fue mi constante interlocutor y el único con quien podía sostener una discusión académica. Analizamos entonces el papel de los emigrados indígenas y su función como observadores y analistas de su propia realidad y de su participación en el proyecto. Recuerdo todavía muy bien su planteamiento de que los miembros de los grupos étnicos, ya educados y aculturados, “dejaban de ser indígenas”, así como su concepto de que “la identidad étnica mayoritaria, no operaba”, y sí en cambio “la identidad comunitaria”; para ello exponía el caso de Yalalag. Las discusiones fueron fructíferas pero no me quedaban muy claras en la exposición de mi informe, que por sugerencias del propio Julio, me serviría como tesis profesional final. Al concluir la preparación de mi informe lo presenté ante Aguirre Beltrán, y fue aceptado de inmediato como mi tesis de Maestría. Alfonso Caso estaba enterado de mis actividades como investigador, y los reportes le parecían positivos.

15. PETO, YUCATÁN Y LOS EPISODIOS CONTRA LOS CACIQUES DE ESTA REGIÓN

Terminé mi informe y me titulé de antropólogo en diciembre de 1963: a los pocos días del examen, me llamó Alfonso Caso a sus oficinas y me comunicó que me propondría al Consejo del Instituto para ser el Director

del Centro Coordinador Maya en Peto, Yucatán. No lo podía creer, nunca en mi vida había estado en Yucatán, y no conocía a los mayas sino a través de los textos etnográficos de Redfield y de Villa Rojas. Nuevamente Julio de la Fuente me citó en su departamento, y conversamos acerca de los mayas: me dijo que eran un grupo muy “amestizado y aculturado”, y que lo que necesitaban eran programas económicos de desarrollo.

En los corredores del nuevo y flamante edificio yucateco, inaugurado por el presidente Adolfo López Mateos —alumno del maestro Caso— se comentaban los graves conflictos que se habían generado en 1962/1963 entre los empleados del Centro de Peto, el Director del mismo y las comunidades. Se hablaba de un levantamiento indígena maya promovido por los supuestos comunistas bajo la dirigencia del antropólogo Gildardo González, y se afirmaba que el consulado cubano de la ciudad de Mérida estaba involucrado en el incidente y que el ejército había cateado las casas de los empleados del Centro Coordinador. También se comentaba que las autoridades municipales de Peto habían encarcelado al abogado del Centro Coordinador, donde había agitación, y que seguramente Fidel Castro tenía intenciones de transferir la Revolución Cubana a México a través de la península yucateca. Cabe mencionar que Gildardo era nativo de la región Purépecha (Tarasca) y se había enrolado en el PPS, siendo uno de los oradores oficiales de Vicente Lombardo Toledano. También había sido líder de la Sociedad de Alumnos de la Escuela de Antropología, y había capitaneado a los estudiantes en una huelga general del Instituto Politécnico Nacional (IPN) a finales de los años cincuenta.

Durante esta época se llevaron a cabo eventos importantes en Peto (Yucatán), uno de ellos fue la expansión del Proyecto 108 de la OEA para preparar técnicos en desarrollo de la comunidad y en integración social. En esta ocasión realizó una visita el Subdirector del INI Gonzalo Aguirre Beltrán en compañía de Miguel León Portilla, en ese entonces Director del Instituto Indigenista Interamericano (III). Tuvimos entonces Aguirre y yo una discusión teórica acerca del concepto de “región de refugio” y de los Centros rectores y su *binterland*. Yo afirmaba que, en el caso de los mayas de la península de Yucatán, no existían las condiciones para el modelo, y que la etnia maya constituía una unidad social y cultural totalizadora, por ser la población mayoritaria. Y, sin embargo, era el grupo dominado y sometido, mientras que la burguesía local (casta divina) era la que controlaba el poder político, económico y cultural. Por ello, planteaba yo que en este caso se trataba de una “minoría nacional” con derechos políticos y territoriales propios, y que la famosa ‘guerra de castas’ del siglo XIX había sido un hecho irrefutable de su resistencia. Las discusiones fueron amables, pero divergentes y controvertidas, y no llegamos a un acuerdo: más tarde quise

discutir y comentar estos hechos con Julio de la Fuente, pero éste había enfermado gravemente y nunca más pudimos replantear nuestras discusiones. Al nivel local de Yucatán, conocía al lingüista y maestro Alfredo Barrera Vázquez, y con él pude hacer algunas revisiones críticas sobre algunos trabajos que estaba escribiendo; también me relató los graves conflictos ocurridos dentro de la Secretaría de Educación Pública (SEP) cuando fungió como director de Alfabetización Indígena, así como su autoexilio en África después de su enfrentamiento con Alfonso Caso.

Antes de abandonar la región maya, y después de haber vivido tres años de continuas confrontaciones internas, o externas y de maduración profesional, estaba más convencido de que los enemigos de los indios se hallaban dentro del INI, y también fuera. Tomé clara conciencia de que era ineludible actuar conscientemente, a pesar de las profundas grietas sociales en las relaciones interétnicas, y que había que tomar partido. El hacerlo por los colonizados y dominados era un riesgo personal grave, y así lo pude constatar durante los más de 20 años que trabajé en el INI. En un artículo más amplio doy cuenta de esta situación (Nahmad 1995).

16. CRITERIOS ANTROPOLÓGICOS EN EL MUNDO POSTMODERNO DEL BANCO MUNDIAL Y LAS ONG'S

El Banco Mundial (BM) fue la primera institución financiera multilateral que dio a conocer una política para las poblaciones indígenas del mundo. La política promulgada en 1991 del BM (OD 4.20) describe los criterios principales empleados para identificar a una población indígena sobre la base de las condiciones sociales, culturales y legales específicas de los países prestatarios. Además, destaca que es necesario incluir a las poblaciones indígenas entre los beneficiarios de las operaciones que financia, y protegerlas de los posibles efectos adversos del desarrollo. En consecuencia, cuando se evalúa si la política se ha cumplido hay que examinar, primero, si se identificaron las poblaciones indígenas durante las primeras etapas de preparación del proyecto; y segundo, si se analizaron las posibles repercusiones y la participación de las poblaciones afectadas en las actividades que tenían por finalidad ayudarlas, o mitigar los efectos adversos. En este sentido el BM empezó a consultar a antropólogos y etnógrafos para realizar estos ordenamientos internos, y a principios de los años noventa fui consultor de esta institución. Es así como me ha servido la etnografía para penetrar en las políticas públicas internacionales que tienen efecto a varios niveles (nacional, regional y local) de los pueblos y comunidades indígenas.

Es bien conocido que la teoría y la práctica del desarrollo han sido

moldeadas, en gran parte, por economistas neoclásicos. En su mirada retrospectiva sobre la antropología para el desarrollo del BM, Michael Cernea —una de las figuras más destacadas en este campo— se refirió a “las desviaciones conceptuales econocéntricas y tecnocéntricas de las estrategias para el desarrollo, considerándolas profundamente perjudiciales”. Para Cernea,

esta desviación ‘paradigmática’ es una distorsión que los antropólogos para el desarrollo han contribuido en gran parte a corregir. Su lucha contra esta desviación ciertamente ha representado un paso importante dentro del proceso por el cual los antropólogos se han buscado un lugar en instituciones tan poderosas y contradictorias como el BM. La mayor parte de las explicaciones de la evolución de la antropología para el desarrollo coinciden en esta visión de su historia: propiciada por el fracaso de los enfoques verticalistas de orientación económica, empezó a producirse una reevaluación de los aspectos sociales y culturales del desarrollo a principios del decenio de los setenta lo cual, para la antropología, conllevó oportunidades insospechadas. La ‘cultura’, que hasta aquel momento había constituido una categoría residual desde el momento en que a las sociedades ‘tradicionales’ se las consideraba inmersas en el proceso de ‘modernización’, se convirtió en inherentemente problemática, requiriendo un nuevo tipo de profesional capaz de relacionar la cultura con el desarrollo. Esto marcó el despegue de la antropología desarrollista (Cernea 1995b: 15).

En mis trabajos durante dos años como analista para asuntos sociales y ONG’s, en la oficina en México del BM, tuve la oportunidad de confrontar el pensamiento vertical y unilineal de los economistas y técnicos del BM con el pensamiento y las teorías antropológicas que había adquirido durante mi formación. Propuse que fueran con mayores beneficios los proyectos que tenía el BM con México, en la implementación del desarrollo, y que en la participación directa de los pueblos indígenas y comunidades rurales se pudiera eliminar el verticalismo, y tuvieran un mayor efecto en el cambio social y cultural. Estas propuestas fueron aceptadas (Nahmad 1997), y han sido particularmente importantes en los proyectos de reasentamientos, sistemas de cultivo, desarrollo de cuencas fluviales, gestión de recursos naturales, favorecimiento de economías de sectores informales, etcétera.

No obstante, los antropólogos consideramos que nuestro papel para el desarrollo va mucho más allá de estos campos concretos. Nuestro papel se justifica por la capacidad de ofrecer análisis detallados de la organización social de la población local, lo cual resulta imprescindible para la investigación aplicada. Al actuar así, trascienden la dicotomía entre investigación teórica y aplicada, y en algunos casos los antropólogos hemos conseguido ser tenidos en cuenta para realizar investigaciones a más largo plazo, aunque la mayor parte del trabajo continúa todavía sometido a las necesidades perentorias de los proyectos en curso del Banco. Ésta es la razón por la

cual los antropólogos para el desarrollo se están convirtiendo, desde mi punto de vista, en actores centrales en el proceso del desarrollo.

Se requería realizar una crítica de la globalización, del postmodernismo y del postdesarrollo por los distintos análisis de este fenómeno considerados hasta este momento. Desde los planteamientos de la antropología para el desarrollo hasta la propia antropología del desarrollo sugieren que no todo lo que se ha hallado sujeto a las acciones protagonizadas por el aparato para el desarrollo se ha transformado irremediabilmente en un ejemplo moderno de modelo capitalista. Estos análisis críticos también plantean una pregunta difícil: ¿Sabemos lo que hay ‘sobre el terreno’, después de siglos de capitalismo y cinco decenios de desarrollo? ¿No sabemos siquiera cómo contemplar la realidad social, de modo que nos permita detectar la existencia de elementos diferenciales que no sean reducibles a los modelos del capitalismo y de la modernidad, sino que además puedan servir como núcleos de articulación de prácticas sociales y económicas alternativas? Y finalmente, si se nos permitiera entregarnos a un ejercicio de imaginación ¿podríamos alentar e impulsar prácticas alternativas?⁴

¿Es posible que del modernismo al postmodernismo pasemos, en más de 50 años, de desarrollo al postdesarrollo? La investigación etnográfica del desarrollo, que ciertamente se está documentando y que continuará practicándose durante muchos años más del siglo XXI, ha sido importante para sacar a la luz debates sobre las diferencias culturales, sociales y económicas entre las comunidades del Tercer Mundo, en contextos de globalización y desarrollo (Pérez y Dietz 2003:11). No considero posible que desaparezca en el mundo globalizado el desarrollo, tal como lo hemos conocido hasta ahora —es decir, como un principio organizador e implacable de la vida social, y el árbitro en última instancia de la teoría y de la práctica— como afirman quienes proclaman el advenimiento de una era del postdesarrollo o del postmodernismo y del fin del desarrollo. Un reto que se me presentó en este tipo de trabajo —tanto analítico como aplicado— es que pueda resolver alternativamente los conflictos en el paradigma de tradición y modernización, lo que se refleja en lo que señala Arturo Escobar en su artículo “Antropología y desarrollo”:

no existe, naturalmente, ninguna solución mágica o paradigma alternativo que pueda ofrecer una solución definitiva. Hoy en día parece existir una conciencia creciente en todo el mundo sobre lo que no funciona, aunque no hay tanta unanimidad acerca de lo que podría o debería funcionar. Muchos movimientos sociales se enfrentan de hecho con este dilema, ya que al mismo tiempo que se

⁴ Véanse al respecto artículos interesantes como los de Hubinger (1997), desde la perspectiva checa, y Spadafora (2002), desde la perspectiva española.

oponen al desarrollo convencional intentan encontrar caminos alternativos para sus comunidades, a menudo con muchos factores en contra. Es necesaria mucha experimentación, que de hecho se está llevando a cabo en muchos lugares, por lo que se refiere a buscar combinaciones de conocimiento y de poder, de veracidad y de práctica, que incorporen a los grupos locales como productores activos de conocimiento” [y sus preguntas siguientes son válidas, en el contexto de una sociedad del tercer mundo como México:] ¿Cómo puede traducirse el conocimiento local al poder real, y cómo puede este binomio conocimiento-poder entrar a formar parte de proyectos y de programas concretos? ¿Cómo pueden estas combinaciones locales de conocimiento y poder, tender puentes con formas de conocimiento especializadas cuando sea necesario o conveniente, y cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando se las cuestiona, como suele suceder a menudo, y se las contraponen a las condiciones dominantes locales, regionales, nacionales y transnacionales? Estas preguntas son las que una renovada antropología de y para el desarrollo, tendrá que responder (Escobar 1997:17).

De las recomendaciones de antropología para el BM se aceptó el trabajar más intensamente con las organizaciones indígenas de México y de América Latina y con las autoridades tradicionales de cada pueblo; muchas de estas organizaciones han participado en la elaboración de nuevos proyectos. También, en la preparación de los ‘perfiles indígenas’ de México —el cual he coordinado—⁵, que permite obtener la información sobre la ubicación y las características de las comunidades y de los pueblos indígenas de México, que tanto necesitan los propios indígenas, los gobiernos nacionales y locales, y los jefes de proyectos del BM: lo cual es oportunidad de la etnografía al campo interdisciplinario de las ciencias sociales aplicadas.

CONCLUSIONES: 45 AÑOS DE ANTROPÓLOGO

Cuarenta y cinco años después de haberme graduado como antropólogo puedo seguir afirmando —como muchos antropólogos en el mundo— que el conocimiento generado por la etnografía y la antropología es fundamental para el cambio social de los pueblos originarios del mundo, y coincido nuevamente con Arturo Escobar:

Los antropólogos se han mostrado por regla general muy ambivalentes respecto al desarrollo. En años recientes, se ha considerado casi axiomático entre los antropólogos que el desarrollo constituye un concepto problemático, y que a menudo conlleva un cierto grado de intromisión. Este punto de vista es aceptado por parte de especialistas y estudiosos en todo el arco del espectro académico y político [...] No obstante, mientras que la ecuación antropología-desarrollo se entiende y se aborda desde puntos de vista muy distintos, es posible distinguir, al final del decenio de los noventa, dos grandes corrientes de pensamiento: aquélla

⁵ Véase página web <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/portada.html>

que favorece un compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo en favor de los pobres, con el objetivo de transformar la práctica del desarrollo desde dentro, y aquella que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado (Escobar 1997: 2).

Yo suscribo la primera corriente. O, como afirmó crudamente la antropóloga malasia Wazir Jahan Karim, en un artículo sobre antropología, desarrollo y globalización inspirado desde la perspectiva de una antropología del Tercer Mundo, y con estas palabras podemos terminar apropiadamente esta sección del artículo:

¿Se ha generado el conocimiento antropológico para enriquecer la tradición intelectual occidental, o para desposeer a las poblaciones del conocimiento del cual se apropia?, —se pregunta esta autora— ¿Qué reserva el futuro para el uso del conocimiento social del tipo producido por la antropología? Mientras que la alternativa no tiene por qué ser una disyuntiva excluyente, la antropología necesita ocuparse de proyectos de transformación social, si no queremos vernos simbólicamente disociados de los procesos locales de reconstrucción e invención cultural” (Karim 1996:120). Desde el punto de vista de esta autora, “apela a la reconstrucción de la antropología orientándola hacia las representaciones y luchas populares, proyectándolas al nivel de la teoría social. De otro modo la antropología continuará siendo una conversación en gran parte irrelevante y provincial entre académicos del lenguaje de la teoría social occidental (Karim 1996:124; citado por Escobar 1997), como la antropología postmodernista (este agregado es mío).

La Antropología en México, tal como lo señaló acertadamente Ángel Palerm,

ha generado violentas polémicas y ha perturbado el análisis histórico y social de México, porque se acusa a los antropólogos, aún involuntariamente de servir a los intereses metropolitanos o de las clases dominantes internas. A pesar de los esfuerzos realizados por entender la realidad y quebrar las relaciones coloniales que subsisten en la vida del país, las desigualdades sociales son enormes y la explicación científica de éstos fenómenos debiera dar los lineamientos para eliminar la opresión y la explotación (Palerm 1973: 11).

La antropología social contemporánea, desde mi punto de vista, debe ocuparse de las implicaciones del contexto politizado de su historia, y no solo de las preocupaciones intelectuales academicistas. De no hacer lo primero, la antropología social y cultural está condenada a ser una sierva permanente del sistema imperante y un instrumento del Estado, de las clases dominantes y del mantenimiento del colonialismo interno. Justamente en contra de estos conceptos erróneos y prejuicios de corte europeo sobre las sociedades y culturas mesoamericanas, con sus propios objetivos políticos, se ha venido generando desde finales de la década de los setenta hasta nuestros días un movimiento entre un creciente número de miembros de

las elites indígenas y populares de origen indígena que han sido educadas dentro de la tradición occidental y nacional, pero están fuertemente motivadas para convertir su academicismo en un trabajo de campo, una investigación y publicación histórica seria sobre sus mismos pueblos y culturas. Esto se reflejó en el conflicto magisterial de Oaxaca, el año 2006, donde la intelectualidad indígena jugó un papel trascendente, como en las crisis entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, que desde 1975 y hasta 1994 se generaron —a mi modo de entender— por la exclusión de éstos en el proyecto nacional durante cerca de 200 años.

La complejidad del fenómeno sociopolítico de la *inclusión* de la diversidad étnica del mundo en los modernos estados-nación es evidente: y por ello, no es de extrañar que en México el día de hoy estemos inmersos en un laberinto terminológico para legislar, reconocer e incluir la pluralidad étnica. Se tenían muchas esperanzas de que hubiera cambios sustantivos, con el proyecto de la “transición democrática” y del relevo del PRI al PAN en el año 2000, en las condiciones para los pueblos indígenas de México y para la antropología en general; sin embargo, en el año 2007 (al concluir la redacción de este texto) continúan operando de la misma manera que en el siglo xx bajo el dominio del PRI, y hoy en peores condiciones bajo el régimen del PAN y de la Organización Demócrata Cristiana de América. Y parece que la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) de Madrid (España) que preside el expresidente José María Aznar, revive junto con el expresidente Vicente Fox y el nuevo presidente de México, la teoría de la incorporación de los pueblos indígenas de América al afirmar:

Occidente no es patrimonio de un pueblo. Ha tenido múltiples incorporaciones. Se ha expandido a lo largo de la historia. América Latina es el fruto histórico de esa expansión que comienza a finales del siglo xv, cuando los europeos llegan al nuevo continente y se inicia un proceso de fusión y mestizaje que no ha tenido parangón en la historia. A lo largo de más de tres siglos, los pueblos originarios del continente se van fundiendo con los aportes humanos llegados del viejo continente. Pero lo más significativo, es la incorporación de todas esas sociedades a la idea de Occidente, mediante la extensión del Cristianismo (con mayúscula) (Appel 2007: 25).

Lo mismo ocurre con el mensaje del Papa Benedicto XVI, en su declaración en la V Conferencia de Obispos de América Latina y el Caribe (CELAM), celebrada en mayo del 2007 en Brasil, donde el Pontífice aseguró que:

La utopía de volver a dar vida a las religiones precolombinas, separándolas de Cristo y de la Iglesia universal, no sería un progreso, sino un retroceso para los «pueblos originarios» que han logrado «una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían.

Los indígenas ecuatorianos contestan y afirman que:

No es concebible que en pleno siglo XXI, todavía se crea que solo puede ser concebido como Dios un ser definido como tal en Europa. Debe saber el Papa que antes de que vinieran a nuestros territorios los sacerdotes católicos con la Biblia, en nuestros pueblos ya existía Dios, y su Palabra es la que siempre ha sostenido la Vida de nuestros pueblos y a la Madre Tierra. La Palabra de Dios no puede estar solo contenida en un libro, mucho peor se puede creer que una religión puede privatizar a Dios. Los Pueblos Originarios éramos civilizaciones que teníamos gobiernos y organizaciones sociales estructuradas de acuerdo a nuestros principios; por supuesto que también teníamos religiones con libros sagrados, ritos, sacerdotes y sacerdotisas que fueron los primeros en ser asesinados por los que fungían como servidores del “dios de la codicia”, y no del Dios de Amor de quien habla Jesús el Cristo. Cabe comunicar al Pontífice que nuestras religiones JAMAS MURIERON, aprendimos a sincretizar nuestras creencias y símbolos con las de los invasores y opresores.

Y lo firma Humberto Cholango, Presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador; Quito (Cholango, 2007:4). Parece que en el siglo XXI la antropología tiene mucho todavía que decir y estudiar en el contexto de los colonialismos externos e internos, y de la globalización (más allá del postmodernismo) de los países latinoamericanos, como el caso de México.

Oaxaca, México, mayo 2007

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. 1957. *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- ALCINA FRANCH, J. 1999. *Antropólogos y disidentes: Una tradición tenue*. Palma de Mallorca: Bitzoc.
- APPEL, MARCO. 2007. “La libertad latinoamericana, según el neocolonialismo europeo”. *Proceso* (México) 1591 (abril 2007): 1-25.
- BIBLIOTECA VIRTUAL LATINOAMERICANA. *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* <http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/poscolonialismo.htm>
- BOEHM SCHOENDUBE, B. 2005. “Buscando hacer ciencia social: La antropología y la ecología cultural”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* (México) XXVI (102): 61-128.
- CANO ENRÍQUEZ, S. 2006. “Reseña de parte del disco compacto editado por el Instituto Indigenista Interamericano: Julio de la Fuente, documentos y correspondencia 1936-1962”. *América indígena* LXII (1): 47-48.
- CASO, A. 1996. *Homenaje a Alfonso Caso: “Obras Escogidas”*. México: Patronato para el Fondo de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, A. C.
- CASTAÑEDA LOMAS, N. 1999. “Modernidad y posmodernismo”. *Mar y arena* (revista electrónica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa, México) 1 (3).

- CERNEA, M. 1995a. "Social Organization and Development Anthropology", *Malinowski Award Lecture of the Society for Applied Anthropology*. Washington, D.C.: The World Bank.
- . 1995b. *Primero la gente: variables sociológicas en el desarrollo rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHOLANGO, H. 2007. "La confederación de pueblos de la nacionalidad Kichwa del Ecuador ecuarunari ante las declaraciones emitidas en Brasil por obispos en el CELAM". *Minga Informativa de Movimientos Sociales* (Ecuador), 23 de mayo de 2007.
- CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (eds.). 1991. *Retóricas de la antropología*. Madrid: Ediciones Júcar.
- DEL PINO DÍAZ, F. 2000. "La historia natural y moral de las Indias como género: Orden y génesis literaria de la obra de Acosta", en *Historica* (Lima) XXIV (2): 295-326.
- ESCOBAR, A. 1997. "Anthropology and Development". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 154: 497-516. [También en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/esco barspa.html>.]
- FÁBREGAS PUIG, A. 2005. *Los años estudiantiles (1965-1973): La formación de un antropólogo en México*. México: Universidad Intercultural del Chiapas, Universidad de Guadalajara y Colegio de San Luis.
- GARCÍA CANCLINI, N., S. NAHMAD SITTÓN y E. MENÉNDEZ 1988. *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*. México: Colección Texto y Contexto-CIESAS.
- GARCÍA MORA, C. y A. MEDINA 1986. *La quiebra política de la antropología social en México: Antología de una polémica*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Autónoma de México.
- GEERTZ, C. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- . 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. 2001. "Antropología y democracia: Causalidad y necesidad". *Historia, antropología y fuentes orales* (Barcelona) 26: (3): 5-22.
- HARRIS, M. 2000. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. España: Crítica.
- HERSKOVITS, M. J. 1938. *Acculturation: The Study of Cultural Contact*. Nueva York: Augustin.
- . 1952. *El hombre y sus obras: Las ciencias de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HIRSCH, S. M. y P. WRIGHT. 1993. "De Bali al posmodernismo: Una entrevista con Clifford Geertz". *Alteridades. Revista de Antropología* (Universidad Autónoma Metropolitana, México) 3 (5): 119-126.
- HUBINGER, V. 1997. "Antropología y Modernidad". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (UNESCO, París) 154.
- KARIM, W. J. 1996. "Anthropology Without Tears: How a Local sees the Local and the Global", en Henrietta Moore (ed.), *The future of Anthropological Knowledge*: 115-138. Londres: Routledge.
- LEDO, J. 2004. "El posmodernismo en antropología". *Aposta, Revista de ciencias sociales* (Madrid) 11 (www.apostadigital.com).
- MACKAY, C. J. 2002. *Il Dialetto Veneto di Segusino e Chipilo*. Véneto: Comunità Emigranti Segusino.
- MISSIO, A. 2002. *Labor Omnia Vincit: Economia e Identità di una Colonia Veneta in Messico*. Venecia: Università ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- MOLINA Y LUDY, V. E. 2001. "Angel Palerm y la antropología aplicada", en Virginia García Acosta (coord.), *La diversidad intelectual Angel Palerm, In Memoriam*: 183-205. México: CIESAS.

- MUÑOZ, M., A. FÁBILA, C. TEJEDA y S. NAHMAD SITTÓN (colaboradores). 1963. *La mixteca nabua tlapaneca. Memoria N.º 9*. México: INI.
- NAHMAD SITTÓN, S. 1955. *Informe de trabajo social de las misiones culturales universitarias*. México: UNAM. Texto inédito.
- . 1965. *Los mixes: Estudio social y cultural de la región del zempoaltepetl y del Istmo de Tebuantepec XI*. México: INI.
- . 1993. “Los sistemas tradicionales de democracia entre los pueblos indios de México”, ponencia presentada ante el *Internacional Meeting “Democracy and Democratic Transitions: Human Rights, Economic Policy, Civil-Military Relations and Ethnicity”* (Universidad de Denver, Colorado, EE. UU.). Texto inédito.
- . 1995. “Una experiencia indigenista: 20 años de lucha desde investigador hasta la cárcel en defensa de los indios de México”. *Suplemento antropológico* (Universidad Católica, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, Paraguay) XXX (1-2): 321-369.
- . 1997. “El papel de las ciencias sociales en los proyectos que el Banco tiene para América Latina”, ponencia presentada en el *Seminario sobre Análisis social en Proyectos del Banco Mundial* (Cartagena de Indias, Colombia). Texto inédito.
- NIVÓN, E. y A. M. ROSAS. 1991. “Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura”. *Alteridades* (México) 1: 40-49.
- PALERM, Á. 1973. “Indígenas e indigenistas”, en *Estudios Indígenas* (Centro Nacional de Pastoral Indígena, CENAPI, México): 5-19.
- PÉREZ GALÁN, B. y G. DIETZ (eds.). 2003. *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Madrid: La Catarata.
- POZAS ARCINIEGAS, R. 1948. *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1959. *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*. México: INI, Memoria VIII.
- . e I. H. POZAS 1971. *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.
- QUEIPO, V. 2005. “El lado real de la subjetividad”. *Mujer boy* (España): 1-50.
- SPADAFORA, A. M. 2002. “Antropología, desarrollo y poblaciones indígenas: Una perspectiva crítica”, en Óscar Calavia Sáez y Juan Carlos Gimeno (comps.). *La actividad profesional de los antropólogos en las ONG para el Desarrollo*. Madrid: Editorial Catarata.
- TOMÉ MARTÍN, P. 2005. “Ecología cultural y antropología económica”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Antropología y Ecología cultural* (México, Colegio de Michoacán) XXVI (102): 19-59.
- TOURAINÉ, A. 1995. *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VASCONCELOS, J. 1982. *Ulises Criollo, La Tormenta, Memoria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WARMAN, A., M. NOLASCO, G. BONFIL et. al. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: ENAH.
- WEITLANER, R. y A. CASTRO CARLO (eds.), y S. NAHMAD SITTÓN (colaborador). 1967. *Papeles de la Chinantla: Usila (morada de colibríes)*, Vol. XI. México: Museo Nacional de Antropología.

LISTA DE ACRÓNIMOS

BM	Banco Mundial
CNC	Confederación Nacional Campesina
Colmich	Colegio de Michoacán

CTM	Confederación de Trabajadores de México
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
III	Instituto Indigenista Interamericano
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INI	Instituto Nacional Indigenista
IPN	Instituto Politécnico Nacional
MNAH	Museo Nacional de Antropología e Historia
OEA	Organización de Estados Americanos
PPS	Partido Popular Socialista
PRI	Partido Revolucionario Institucional
SEP	Secretaría de Educación Pública
SRA	Secretaría de la Reforma Agraria

Fecha de recepción: 15 de junio de 2007.

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2007.