

Nueva **A**ntropología **43**

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

ENFOQUES TEORICOS EN LA ANTROPOLOGIA MEXICANA RECIENTE: ESTEBAN KROTZ, Aspectos de la discusión antropológica *EDUARDO MENENDEZ, Investigación antropológica, biografía y controles artesanales, *ROBERTO VARELA, Reflexiones sobre la expansión de sistemas y las relaciones de poder *VICTORIA NOVELO, Las tentaciones de doña Victoria *ANDRES FABREGAS PUIG, Acerca de las relaciones entre sociedad y política *ECKART BOEGE, Contradicciones en la identidad étnica mazateca *ANTROPOLOGIA JURIDICA: RODOLFO STAVENHAGEN, Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales *VICTORIA CHENAUT y MA. TERESA SIERRA, El campo de investigación de la antropología jurídica *TERESA VALDIVIA ¿Por qué hay una antropología jurídica en México? OTROS TEMAS: LUIS ALFONSO RAMIREZ, Estratificación, clase y parentesco: empresarios libaneses en el sureste de México *DOCUMENTOS: CARLOS GARMA, Enfoques teóricos en la antropología mexicana reciente

Dirección: Silvia Gómez Tagle.

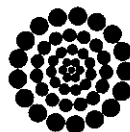
Consejo de Redacción: Eduardo Menéndez, Raúl Nieto, Mechthild Rutsch, Héctor Tejera.

Consejo Editorial: Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Carmen Bueno, Hubert Carton de Grammont, Grisel Castro, Rodrigo Díaz Cruz, Héctor Díaz Polanco, Néstor García Canclini, Adrián García Valadés, Ludka de Gortari, Francisco Javier Guerrero, Diego Iturralde, Esteban Krotz, Bixi B. Lameiras, José Lameiras, Sara Lara, Gilberto López y Rivas, Eduardo Nivón, Eduardo Matos, Andrés Medina, Marielle Pepin-Lehalleur, María Josefa Santos, Erwin Stephan Otto, Patricia Torres, José del Val, Roberto Varela.

Coordinación de este número: Esteban Krotz.

Instituciones que apoyan la edición de
NUEVA ANTROPOLOGIA:

CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Producción: Multigráfica, SA de CV. Gerente: Salvador Cordero, Coordinación Editorial: Tercsa Solís, Corrección: Claudia Herrera Beltrán, Diseño: María Martínez.

Tiro: 3 000 ejemplares.

Certificado de licitud de título y contenido núms. 2059 y 1291.

Reserva de título núm. 372-86.

Impreso y hecho en México.

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores. Los originales no serán devueltos en ningún caso.



NUEVA ANTROPOLOGIA

VOL. XIII, NUM. 43

MEXICO, NOVIEMBRE 1992

Sumario

Editorial 5

ENFOQUES TEORICOS EN LA ANTROPOLOGIA MEXICANA RECIENTE

Aspectos de la discusión antropológica, *Esteban Krotz* 9

Investigación antropológica, biografía y controles artesanales, *Eduardo Menéndez* 23

Reflexiones sobre la expansión de sistemas y las relaciones de poder, *Roberto Varela* 39

Las tentaciones de doña Victoria, *Victoria Novelo* 45

Acerca de las relaciones entre sociedad y política, *Andrés Fábregas Puig* 53

Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio, *Eckart Boege* 61

ANTROPOLOGIA JURIDICA

Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales, *Rodolfo Stavenhagen* 83

El campo de investigación de la antropología jurídica, *Victoria Chenaut y Ma. Teresa Sierra* 101

¿Por qué hoy una antropología jurídica en México?, *Teresa Valdivia Dounce* 111

OTROS TEMAS

Estratificación, clase y parentesco: empresarios libaneses en el sureste de México, *Luis Alfonso Ramírez Carrillo* 123

DOCUMENTOS

Enfoques teóricos en la antropología mexicana reciente. Tercera reunión anual de *Nueva Antropología*, septiembre de 1991, *Carlos Garma* 139

Editorial

Hay muchos tratados metodológicos, en general escritos por nuestros colegas cercanos: sociólogos, politólogos, filósofos, demógrafos, historiadores. Los antropólogos hemos escrito poco sobre los procedimientos para realizar una investigación científica. Es muy probable que podríamos enriquecer nuestras reflexiones si tratáramos de rescatar el método de los metodólogos para hacer un análisis retrospectivo de nuestras propias investigaciones. Quizás en un futuro próximo hagamos un seminario en donde las experiencias de investigación individuales sean ordenadas o repensadas a la luz de conceptos tales como la producción de conocimiento científico y otras formas de conocimiento, explicación, descripción, objetividad, subjetividad, dimensiones cualitativas o cuantitativas, hipótesis, pruebas, paradigmas... Pero en el Tercer Encuentro de la revista *Nueva Antropología* se trató de que cada investigador siguiera su reflexión sobre sus propias experiencias. Rescatar la subjetividad en el proceso de investigación dio resultados prometedores.

Tampoco se habló del gozo en la investigación, pero estuvo presente todo el tiempo, mientras discutíamos alrededor de las investigaciones antropológicas. La pregunta de por qué nos dedicamos a un trabajo así, donde uno emprende un camino que nadie sabe con precisión a donde va a llegar o si no llegará a ninguna parte, ese proceso largo, tedioso e incierto, que culmina con la investigación sólo tiene respuesta en el placer individual del trabajo de investigación,

porque a decir verdad no es una profesión recompensada con el poder político, ni con los beneficios económicos (más bien desproporcionadamente bajos en relación al nivel de especialización que se requiere y el esfuerzo invertido).

En el encuentro "Enfoques teóricos en la antropología mexicana" se ofreció un espacio para el análisis y la crítica de las corrientes teóricas actuales. Se invitó a antropólogos que hubiesen publicado investigaciones relativamente recientes en diversos campos con el fin de que fuesen conocidas en detalle (se intentó evitar que se prestara demasiada atención a la parte sustantiva de los trabajos y en cambio discutir los problemas metodológicos).

Las razones para convocar a una reunión con estas características, la selección de los participantes, los temas, la dinámica, así como sus alcances y limitaciones; han sido discutidos en el artículo de Krotz que aquí se publica, por lo que sólo mencionaré los aspectos más generales.* Se plantearon las siguientes preguntas: a) ¿Con qué elementos teóricos se construyó el objeto de estudio?; b) ¿Cómo se desarrolló el método de investigación?; c) ¿Cómo se incertaron estas opciones en determinados contextos de la discusión científica, institucional o social?; d) ¿Cómo se evalúa hoy, a la luz de posteriores experiencias y críticas, estos trabajos? Estas preguntas fueron el hilo conductor del seminario ya que el campo de especialización de los investigadores era muy diferente.

Los artículos de Eduardo Menéndez, Roberto Varela, Victoria Novelo, Andrés Fábregas y Eckart Boege se inscriben en esta temática y ofrecen una perspectiva muy novedosa del quehacer antropológico "desde dentro" que pone de relieve el papel de la subjetividad en la investigación social.

Se incluyen en este número tres trabajos sobre otro campo de investigación aún poco expuesto en México: la antropología jurídica. Rodolfo Estavenhagen, Victoria Chenaut, María Teresa Sierra y Teresa Valdivia discuten cómo y por qué conceptualizar las normas no

* El comité organizador de este Tercer Encuentro Anual de *Nueva Antropología* "Enfoques teóricos en la antropología mexicana" estuvo formado por: Esteban Krotz de el Centro de Investigaciones Regionales, Dr. Hiroyo Noguchi de la UAY Roberto Varela y Eduardo Nivón del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa, Grisela Castro Nieto del Instituto de Matemáticas Aplicadas y Sistemas de la UNAM y Carmen Bueno del el CIESAS.

escritas, que constituyen sistemas jurídicos alternativos y con frecuencia paralelos a la legislación nacional.

El artículo de Luis Alfonso Ramírez Carrillo, rescata el principio de etnicidad desde una perspectiva original al estudiar cómo la solidaridad de los libaneses yucatecos les permite consolidar intereses empresariales; estudio que trae de nuevo a la discusión conceptos de los clásicos en las ciencias sociales: clase social, estratificación y parentesco.

Para finalizar, la revista *Nueva Antropología* expresa su reconocimiento al Comité Nobel por haber otorgado a Rigoberta Menchú Tum el PREMIO NOBEL DE LA PAZ. Por su condición de mujer y de miembro de un pueblo indígena, Rigoberta pertenece a los sectores sociales más desfavorecidos de nuestro continente. Interpretamos este reconocimiento merecido y oportuno precisamente en el año del QUINTO CENTENARIO, y el consenso tan amplio con el que se ha recibido, como signo de esperanza que ha motivado su lucha por la paz, la justicia y el respeto a los derechos humanos. Los miembros del Consejo Editorial, como muchos de nuestros colaboradores nos aunamos a las felicitaciones que ha recibido Rigoberta Menchú y hacemos votos para que la entrega de este merecido galardón facilite la labor que ha venido realizando desde hace años en favor de la paz en Centroamérica.**

** Problemática que ha estado presente en las páginas de esta revista en repetidas ocasiones: ver los números 15-16, 20, 21 y 24.

GUIA PARA COLABORADORES

Con el fin de facilitar la colaboración de los estudiosos en ciencias sociales publicamos nuestras normas editoriales básicas:

1. El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones en español.
2. Los trabajos de investigación deberán abordar de preferencia temas originales relacionados con las ciencias sociales.
3. Deberán ajustarse a las siguientes normas:
 - a) Entregar original y copia mecanografiados en hojas tamaño carta, por un solo lado a doble espacio, con 20 renglones de 50 golpes o caracteres por cada línea. Se dejará un margen mínimo de 4 cm. del lado izquierdo.
 - c) Las referencias bibliográficas, deberán contener los siguientes datos:

—Autor	
—Título de la obra	—Lugar y año de edición
—Editorial	—Número de páginas

Los datos aparecerán en el orden indicado, según los ejemplos:

— Barnes E. George, *Tratamiento de aguas negras y desechos industriales*, F.C.E., México, 1981, 625 pp.

En los artículos o trabajos insertados en cualquier publicación, la ficha incluirá:

—Nombre del autor	—Número, volumen
—Título del artículo entre comillas	—Lugar y año de edición
—Título de la revista en cursivas o subrayado	—Páginas

En caso de citar un artículo de una obra colectiva:

—Autor	—Título del libro subrayado o en cursivas
—Título artículo entrecorillado	—Editorial
—Editores o coordinadores	—Lugar y año
	—Páginas

Los datos aparecerán en el orden indicado, según ejemplo:

— Fernando Mejía Barquera, "La radio digital llegó para quedarse", revista *Expansión* núm. 241, febrero, México, 1991, p. 24.

- d) Los cuadros, gráficas, fotografías e ilustraciones en general, se presentarán en hojas aparte, intercalados en el texto. En todos los casos serán originales perfectamente claros y precisos. Cuando sea posible deberán proporcionarse los negativos de las fotografías, mismos que serán devueltos.

-
- e) Los artículos deberán tener una extensión máxima de 30 cuartillas. Excepcionalmente se aceptarán trabajos de mayor extensión.
4. Título breve del trabajo y datos de los autores.
 5. En la hoja aparte, se presentará resumen de 20 líneas del contenido precedidas del nombre o nombres de los autores.
 6. Los artículos serán analizados y dictaminados por el Consejo Editorial quien determinará sobre su publicación. Los autores conocerán la decisión por la vía más rápida. Los originales no serán devueltos en ningún caso.
 7. Las colaboraciones deberán ser enviadas a: revista Nueva Antropología A.C., Av. Popocatepetl 510, México, 03330, D.F.
 8. Para información más amplia, aclaraciones, dudas o precisiones acerca de diversos asuntos relacionados con la revista, comunicarse con la secretaria técnica Guadalupe Olmedo al tel. 688-99-65 o tel. y Fax 688 96 58.

POLITICA EDITORIAL

Nueva Antropología es una revista abierta a la colaboración de investigadores en ciencias sociales, tanto nacionales como extranjeros.

Envíen artículos originales

Todos los trabajos que se reciban serán sometidos a dos dictaminadores como mínimo. El requisito es ceñirse a las normas editoriales en cuanto a extensión y formato: enviar los datos personales del autor: dirección, teléfono, fax, institución donde trabaja, especialidad y proyecto de investigación.

NO SOMETER EL MISMO ARTICULO A OTRO EDITOR O REVISTA.

También puede enviarnos un proyecto para un número temático de la Revista, basta con una breve explicación del tema central, un listado preliminar de artículos y autores.

Reseñas bibliográficas, documentos, reseñas o comentarios de reuniones académicas que ya tuvieron lugar, programas de reuniones cursos o seminarios, anuncios de nuevas publicaciones, etcétera.

Aspectos de la discusión antropológica

Esteban Krotz*

1. INTRODUCCION

Una revista como *Nueva Antropología* se entiende como un “órgano de comunicación” o, como puede leerse con llamativa repetición en editoriales inaugurales de nuevas revistas, como un “espacio para el debate”. ¿Realmente lo es? ¿Cuál revista —especializada, académica, científica— de ciencias sociales y humanidades en México lo es? Todos sabemos que muchos elementos se confabulan para impedirlo: desde los exiguos recursos disponibles para tales publicaciones (más aún en el caso de las revistas independientes, no ancladas con seguridad en el presupuesto de una única institución) hasta las dificul-

tades provenientes de la organización del correo y de la distribución editorial en el país, desde los largos tiempos que suelen transcurrir entre la terminación de una investigación y la aparición de sus primeros resultados, hasta la tan antigua como funesta tendencia —agudizada sobremanera en fechas recientes por los omnipresentes sistemas de “evaluación por puntajes”— de convertir un escrito antropológico en mero logro curricular, simple boleta de canje para un determinado número de “puntos” en tal o cual sistema de “evaluación académica”, preponderantemente cuantitativo.

Motivado también por razones como éstas, el Consejo Editorial de *Nueva Antropología* acordó, hace algún tiempo, realizar una vez al año una “Reunión Anual”. Con formas de organización y lugares cambiantes, constituiría precisamente un mecanismo para reunir colegas de diversas instituciones en torno

* Profesor-investigador en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) y en la Universidad Autónoma de Yucatán (Mérida, Yucatán). Coordinador del Comité Organizador de la “Tercera Reunión Anual de *Nueva Antropología*”.

a un tema o un problema, serviría para generar y fortalecer el intercambio y la confrontación de ideas y produciría, además, materiales de buena calidad para su posterior publicación en la revista (con lo que no se aspiraba, sin embargo, convertir a ésta en una especie de simple "memoria").

La primera de estas reuniones se realizó los días 6 y 7 de junio de 1989 en El Colegio de México, y constaba de varias mesas, diferentes en cuanto a tema y tipo de materiales presentados. En la primera se expusieron los principales textos contenidos en el número 36, que bajo el título "En torno a lo público y lo privado" se encontraba en esos momentos en prensa. En otra se discutieron trabajos entonces casi terminados sobre el "sector informal" que, enriquecidos por los aportes de la reunión, fueron publicados posteriormente como núcleo temático del número 37 de *Nueva Antropología*. La tercera mesa se ubicó en el marco del debate nacional originado por las elecciones presidenciales de 1988. Para ella se había solicitado a varios investigadores, textos sobre diversos aspectos de la cultura política mexicana. Versiones revisadas a la luz del debate de la reunión, se convirtieron luego bajo el título "Antropología, política y democracia" en la parte central del número 38.

Para la segunda edición del evento se cambió de esquema. La reunión se realizó los días 20 y 21 de septiembre de 1990 en la Unidad de Seminarios de la UNAM y tuvo el carácter de un simposio con nutrido número de ponencias (lo que lamentablemente redujo el espacio disponible para su discusión) de-

dicadas todas a "análisis y categorización de las clases y sujetos sociales en el agro", refiriéndose así a una temática que dos décadas antes había sido hegemónica en la antropología mexicana pero opacada durante los años ochenta. Para la tercera Reunión Anual se escogió como tema "los enfoques teóricos de la antropología mexicana reciente" y, nuevamente, cambiaron el lugar (la recién estrenada Unidad de Posgrado de la UAM-Iztapalapa)¹ y la forma del evento.

Este artículo pretende dar cuenta de algunos aspectos importantes de la tercera Reunión Anual. Su primera parte se centra en la *forma* de la reunión misma, tema usualmente no tratado en la reflexión sobre eventos científicos, dado que el interés principal se suele dirigir, por razones obvias, hacia el *contenido* de las mismas. Empero, en vista del número creciente de eventos académicos de todo tipo en el ámbito antropológico, en vista de que las ciencias antropológicas estudian, también, aspectos de la organización social, así co-

¹ La reunión se realizó los días 26 y 27 de septiembre de 1991, contando con el co-patrocinio de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) y la Universidad Autónoma de Yucatán pero, lamentablemente, no con el acostumbrado apoyo del CONACYT. Por su participación efectiva en la preparación y realización de la misma hay que dar las gracias a Carmen Bueno y Grisel Castro, vinculadas desde hace tiempo y de diversa manera con la revista, a Eduardo Nivón y Teresa Moral, jefe y asistente administrativa, respectivamente del Departamento de Antropología de la UAM-I, también hay que agradecer a Luis Vázquez su empeño en la preparación y moderación de la primera mesa del evento. Finalmente se agradece desde estas páginas nuevamente la hospitalidad del Departamento de Antropología, del Dr. Sergio Pérez Cortés, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, y del Rector, Dr. Julio Rubio Oca, todos de la UAM-I.

mo en vista de que seguirá habiendo, un buen rato todavía, “reuniones anuales” organizadas por la revista, parece conveniente dedicar cierta atención a este aspecto. La segunda parte de este ensayo constituye una especie de comentario sobre algunas ideas contenidas en los textos entonces presentados (y publicados en su versión revisada en este mismo número), ampliando y precisando de esta manera consideraciones expresadas en la relatoría y clausura de la reunión. Su interés no radica, por tanto, en ofrecer una especie de reseña y mucho menos de un “juicio” o un comentario “conclusivo”; más bien se intenta entender y presentar el evento en sí y los textos aquí publicados, que de él resultaron, como un paso en una discusión que empezó antes de la reunión y que debería seguir. Constituye, así pues, también una invitación a opinar, cosa para la cual las páginas de *Nueva Antropología* siguen abiertas.

2. RADIOGRAFIA DE UNA REUNION

En vista de que ya se contaba con un buen número de revisiones generales sobre la antropología de las últimas décadas —entre éstas están el trabajo pionero de J. Lameiras (1979), diversos artículos contenidos en diferentes volúmenes de *Historia de la antropología mexicana* coordinada por C. García M. (1987-88), el volumen colectivo *Teoría e investigación en la antropología social mexicana* (G. Aguirre y otros, 1988)² y di-

versos textos referidos a temáticas específicas publicadas en diferentes ocasiones—, se quiso evitar una nueva serie de “recuentos”. Tampoco se consideró pertinente fomentar otro intento de llegar a alguna esquemática “clasificación” de las corrientes teóricas vigentes, dado que éstos habrían operado en el pasado, más como inhibidores del debate fructífero que como sus catalizadores. En cambio, se optó por:

Pedir, para la parte central del evento, a diversos antropólogos, quienes hayan publicado más o menos recientemente un libro ampliamente conocido por el gremio, una especie de reflexión crítica sobre el mismo. Dado que en todos los casos se tratará (...) de obras publicadas, los autores no tendrán la necesidad de exponer detalladamente su contenido. Más bien se espera que traten tópicos como los siguientes: ¿Con qué elementos teóricos se construyó el objeto de estudio? ¿Cómo se desarrolló el método seguido? ¿Con base en qué consideraciones se optó por estos elementos y no por otros? ¿Cómo se insertaron estas opciones en determinados contextos de discusión científica, institucionales, sociales más amplios? ¿Cuál genealogía teórica o científica general se asumió explícitamente y qué quedó —en su caso— implícito? ¿Cómo modificó el resultado de la investigación

la XX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en octubre de 1987 en la ciudad de México.

² También podría mencionarse la “Mesa Lineal” de

la visión que originalmente se tuvo del problema? ¿Cómo se evaluaría hoy, a la luz de posteriores comentarios y críticas y, en su caso de trabajos propios últimos, la aproximación de entonces al fenómeno estudiado?

Como puede verse esta lista de preguntas, no se trata de una simple mirada retrospectiva de investigadores acerca de una obra específica o de la evaluación de su aportación al conocimiento de su fenómeno empírico específico. Tampoco se esperan, por así decirlo, "revelaciones" acerca de aspectos desconocidos de estas obras. Más bien se trata de que diversos colegas revisen una obra acabada (por esta razón, los textos en cuestión serán libros y, en su mayoría, tesis doctorales) como parte integrante de un proceso de discusión colectiva y esencialmente inacabada.

Esta larga cita de la propuesta original del evento, que después formó parte de la invitación a los conferencistas, se justifica aquí también porque varias de las ponencias y, en consecuencia, de los textos incluidos en esta entrega de *Nueva Antropología*, se refieren explícitamente a ella. Esta propuesta implicaba la participación de sólo un número reducido y previamente seleccionado de "conferencistas" (exponiéndose, desde luego, a posibles críticas por quienes hubieran preferido a otras personas o incluso querido participar ellos mismos) y contar para cada uno con un tiempo excepcionalmente

amplio —entre treinta y cuarenta minutos para la exposición y un lapso igual para el debate—, es decir, hora y media por conferencia. Se calculó el tiempo disponible para ocho de éstas. Varios de los invitados se excusaron por falta de tiempo y al final quedaron apuntados siete; participaron seis, pero sólo de cinco se pudieron obtener las versiones revisadas de sus ponencias. Otra delimitación expresa se refirió al carácter explícitamente antropológico de las obras por discutir.³ "El conjunto de estas conferencias y de los debates que provoquen, será una significativa contribución al esclarecimiento de los enfoques teóricos efectivamente operantes en la investigación antropológica mexicana", siguió el texto arriba citado, y para facilitar la discusión se invitó a tres comentaristas del conjunto de conferencias, antecedidos por una breve relatoría. Finalmente, dada la importancia que ha tenido en México la confrontación de diversas corrientes de pensamiento marxista con la tradición antropológica, se decidió iniciar el evento con una mesa redonda sobre "Nueva vuelta a antropología y marxismo en crisis", retomando así el tema de un importante coloquio organizado años atrás por la revista y recogido en el número 11 de la misma.

Para reducir el peligro siempre existente en reuniones académicas, de que las circunstancias convierten la ex-

³ En este contexto se mencionó la posibilidad de repetir un formato semejante en una futura reunión sobre libros o tesis doctorales que explícitamente hayan tratado de vincular la teoría antropológica con la de otra ciencia social como la sociología, la economía, la ciencia política, la lingüística, la historia, etcétera.

posición de ideas en exposición de personas, se decidió no convocar de manera amplia con carteles e invitaciones profusamente distribuidas, sino de modo más bien restringido, aunque no restrictivo. Además, se escogió un lugar algo apartado, el cual, empero, cuenta con una comunidad antropológica numerosa e importante. Como justificación se expuso en el proyecto de la reunión:

El objetivo de este tipo de organización es asegurar la formación de un grupo previsible y constante de aproximadamente dos docenas de participantes con textos preparados y la asistencia de un número igual de participantes escuchas/discutidores. Esto significa que se propone evitar la conocida situación de series de lecturas apresuradas, de resúmenes de ponencias sin tiempo para la discusión de las mismas, y, menos aún, para un debate general.

La reseña que hizo Carlos Garma del evento, incluida en la presente entrega de la revista, resalta con acierto muchos de sus aportes y de sus aspectos positivos. Por su parte, la lectura de los textos aquí reunidos servirá para reconocer características significativas de la situación teórica de la antropología mexicana actual, de sus orígenes, causas, hipotecas y potencialidades. Pero también es necesario apuntar que no se cumplieron todas las expectativas. Para no cansar con demasiados detalles del desarrollo del evento, se limita el señalamiento de sus aspectos negativos

a los siguientes cuatro (entendiendo el término de "negativo" aquí en el sentido de "problemático", dado que no son únicos de esta reunión y, precisamente por esta razón, dignos de ser tomados en cuenta para otras reuniones semejantes).

1) No se logró la formación del esperado *grupo de discusión* compuesto por los participantes invitados: varios de los ponentes, comentaristas y moderadores asistieron solamente durante una parte de la reunión. Particularmente desafortunado resultó que algunos de los ponentes no pudieran asistir a la mesa inicial y/o al debate general final. La reducida presencia del Consejo Editorial agudizó el peligro de que la reunión se convirtiera en lo que se conoce de muchos eventos académicos recientes, es decir en una retahíla de exposiciones y "mesas" prácticamente desligadas unas de las otras, que no logran un debate de alguna manera general o acumulativo (cosa que incluiría un cierto grado de confrontación y polémica sostenidas), porque no existe el *sujeto social* necesario. Afortunadamente, la presencia permanente de un buen grupo de ponentes invitados y de asistentes interesados sorteó el peligro mencionado. Pero parece que más allá de lo meramente individual y anecdótico (desde luego, no se ponen a debate los motivos particulares de cada quien de haber participado como lo hizo) nos enfrentamos aquí con un problema bastante generalizado e incluso creciente de reuniones académicas en el ámbito antropológico. ¿A qué se debe nuestra incapacidad de crear tales grupos —aunque sean solamente pasajeros— de

discusión acumulativa? ¿Qué tanto tiene que ver con causas más o menos serias y qué tanto sólo con un cierto descuido de organizadores y/o participantes? ¿De qué manera se podría convocar y desarrollar un evento que afianzara mejor la constitución de un sujeto colectivo propicio para este tipo de discusión?

2) Los comentaristas de la serie de conferencias conocieron sólo una pequeña parte de éstas con anticipación (e incluso ésta fue mínima). No se había exigido a los invitados sus textos con antelación, porque, en términos generales, este tipo de solicitudes pocas veces suele tener éxito en nuestro medio. Por otra parte, se quería propiciar con esto que los comentaristas no discutieran ponencia por ponencia, sino que se ocuparan de los aspectos que les parecieran importantes para el debate general, refiriéndose tanto a las conferencias como a las discusiones que las habían seguido. Empero, parece que se hubiera facilitado el trabajo de comentaristas y moderadores, si éstos hubieran tenido acceso a los textos mínimo con unos días de anticipación.

3) A pesar de las indicaciones dadas en las invitaciones respectivas, en su conjunto, tanto las tres ponencias de la primera mesa como las siete conferencias presentadas resultaron y resultan difícilmente comparables, al menos a primera vista. También esta situación es ampliamente conocida de otros eventos. En parte, esto se debe a la falta de insistencia o agilidad de los organizadores. Pero aún así se plantea un dilema casi inevitable: ¿qué tanto los organizadores de un evento deben tra-

tar de imponer a los ponentes sus propios intereses y hasta qué grado los ponentes invitados deben tener la libertad e incluso el derecho de referirse a los temas y aspectos que ellos consideran los más importantes?⁴

4) Como es usual en nuestros eventos, la moderación de mesas o simposios se limita casi al otorgamiento de la palabra a quienes la solicitan, siguiendo de alguna manera los principios de la prioridad cronológica de las solicitudes respectivas y, generalmente sin justificación explícita, de la evitación de "diálogos" entre dos participantes en la discusión. Cualquier violación de esta regla no escrita expone a un moderador o director de debates a la acusación de querer "manipular" a la concurrencia. Así sucedió también durante esta reunión. Pero ¿no habría formas de dirigir o de encauzar discusiones, al menos parcialmente, de tal modo que se pueda abordar colectivamente una problemática con un grado mínimo de sistematicidad y, en consecuencia, con un grado mínimo de acumulación, es decir, formas que no reduzcan lo que se suele llamar "debate general" o "discusión general" a una simple serie de preguntas y contestaciones entre ponente(s) y escuchas?⁵

⁴ Una opinión que se externó durante el encuentro, fue que en otra ocasión semejante se deberían volver a proponer detalladamente puntos para facilitar el análisis comparativo de las ponencias, pero invitar a quienes optasen por otros que consideraban mejores, a que expliciten sus motivos; estas razones podrían constituir en sí mismos impulsos interesantes para la discusión.

⁵ Afortunadamente, el evento no llegó a este extremo. Sin embargo, no se intentó la transcripción de las cintas, en las que se habían grabado las discusiones, porque sólo se hubiera podido publicar una serie de

Nuevamente: se hace referencia a estas cuestiones únicamente porque ellas se presentan en muchos eventos y no porque hayan sido excepcionales; se plantean aquí como problemas, que sería conveniente que organizadores, moderadores, ponentes, etcétera consideren de vez en cuando. Esto vale más aún en el caso de nuestra disciplina, dado que la antropología estudia también la organización de los procesos cognitivos. Además, en un nivel práctico, cualquier organizador o responsable de una investigación colectiva o hasta de una clase de cierto tipo las suele tomar en cuenta. Por ello se aboga en favor de una mayor reflexividad y crítica acerca de nuestros propios eventos.

3. LA CREACION TEORICA EN ANTROPOLOGIA: ASPECTOS SIGNIFICATIVOS EN PONENCIAS, CONFERENCIAS Y COMENTARIOS

Revisemos a continuación algunos aspectos significativos relacionados con la creación y la orientación teórica. ¿Significativos en términos de qué? De

comentarios escogidos y relativamente aislados unos de otros. (En un caso se pidió a una persona que había intervenido en el debate, una elaboración escrita y más amplia de su comentario, para poder publicarla junto con las conferencias, pero no se recibió el texto solicitado.) Esta decisión se fundó también en la observación de que un porcentaje bastante alto de intervenciones con respecto a las conferencias, se refirió más a los fenómenos empíricos que los autores habían estudiado que a los aspectos teórico-metodológicos involucrados. Empero, queda la duda sobre si no hubiera sido conveniente editar también comentarios y partes de la discusión, por ejemplo, de la manera como se hizo en el citado número 11.

acuerdo con todo lo anterior, es obvio que no se pretende presentar las ideas generadas en esta reunión como "representativas" en algún sentido. Estas se representan a sí mismas y simplemente son parte de la situación actual de la antropología mexicana. Tampoco se quiere sugerir que los siguientes sean los puntos "más significativos" de la Tercera Reunión Anual. Se trata simplemente de resaltar algunos aspectos que pueden ser útiles para la lectura de los textos y para la reflexión sobre el conjunto de ellos, asignándoles, así, el carácter de elementos que tienen sus antecedentes concretos y específicos (de los cuales en buena medida se habló en los dos apartados anteriores) y de puntos de partida para una discusión siempre de nuevo necesaria y nunca terminada de manera definitiva.

a) En todas las ponencias reunidas en este número, aparecen con regulares detalles aspectos clave de la *vida académica de sus respectivos autores*. Como se puede ver, la ubicación de una determinada investigación en este tipo de "contexto" biográfico resulta esclarecedora para la comprensión de ésta y, por ende, también de su resultado escrito, que es la parte a la que normalmente uno suele tener acceso. Evidentemente, todas las autobiografías contienen elementos de ficción, de racionalización, además de errores, pero en esto no se distinguen, de hecho, de ningún recuento histórico. Lo importante es que contribuyen a redondear el cómo un autor, una autora ve la realidad empírica que constituye la materia de su estudio, y cómo nos la quiere hacer entender. Aunque no es posible incluir

en cualquier publicación antropológica un detallado "currículum" (no limitado a los aspectos formales) de quien la produjo, sí es de lamentar qué tan pocas veces se ofrece esta clase de datos. Una de las razones sea tal vez la creencia heredada de las normas positivistas de los orígenes decimonónicos de la antropología, según las cuales la anhelada objetividad científica se lograba precisamente mediante el eclipsamiento total del sujeto productor del conocimiento.

b) Además de esto, todos los trabajos nos informan de alguna manera sobre aspectos clave de lo que podríamos llamar el "contexto sociocultural general" en el cual se inició y/o se desarrolló la pesquisa en cuestión. Para apreciar lo conveniente de esto resulta necesario recordar que, especialmente en el caso de libros, suele pasar mucho tiempo, años, a veces media década o más entre la terminación de una investigación y su publicación; si a esto se añade que no pocas veces estudios antropológicos duran varios años, entonces resulta frecuente que entre el inicio de una investigación y la presentación de su resultado principal se extienda más de una década. Cualquiera puede apreciar las implicaciones de esta situación, cuando, por ejemplo, habla en una clase de la situación política en el campo mexicano de comienzos de los años setenta y de las causas y los efectos inmediatos de la reforma agraria de aquél entonces como de algo vivido y ampliamente conocido —hasta que se da cuenta que los estudiantes presentes apenas nacieron en esos años—. De manera semejante como en el caso de

los datos biográficos, también la visión de las políticas indigenistas, de las luchas sindicales, del desarrollo regional, de la situación social general es reconstruida *desde el punto de vista de hoy* y desde el de la investigación terminada, pero aún así proporciona al lector elementos conducentes hacia una comprensión más completa de los resultados de la investigación.

c) Según una cierta visión de las cosas, en los dos incisos anteriores se ha hablado de "contextos" de la investigación científica. Aquí esta palabra se encuentra entrecomillada. Como las conferencias de la reunión demuestran claramente, la tan socorrida separación entre una historia de la ciencia "externalista" y otra "internalista"⁶ no parece tener mucho sentido; acaso tenga cierto valor analítico o heurístico. Pero han sido entendidas a menudo como dos historias complementarias, cuando en el mejor de los casos constituyen dos "caras de la misma moneda". ¿Cómo hubiera resultado la investigación de Novelo sin un director del entonces CIS-INAH hoy (CIESAS) de nombre Angel Palerm, quien personalmente lefa los manuscritos susceptibles de publicarse en el programa editorial del Centro? ¿Cómo la de Varela sin los cursos de verano de la UIA y el establecimiento de los programas de investigación del CIS-INAH con sus respectivos asesores, a través de los cuales el profesor Richard N. Adams se vinculó con los estudios de antropología política en México? ¿Cómo la de Fábregas sin las estancias

⁶ Para una breve introducción a este problema puede verse Llobera (1980: 26 y sigs.).

del doctor Lawrence Krader en México, que tuvieron a la misma persona e institución mencionadas como anfitrión? ¿Cómo las investigaciones sobre aspectos de etnicidad e ideología de Boege, Menéndez y Díaz Polanco sin el efecto desbloqueador de la variante gramsciana del marxismo, que tuvo como vehículo las publicaciones de diversas universidades y empresas editoriales mexicanas durante los setenta? ¿Y no se puede decir algo semejante sobre la función del conflicto étnico de la llamada costa atlántica de Nicaragua durante el régimen sandinista para el desarrollo de pesquisas, de las cuales la tesis doctoral de Boege y el proyecto de investigación en proceso de Díaz Polanco constituyen ejemplos? ¿Cómo podría decirse que estas instituciones, la distribución del poder al interior de ellas, los programas editoriales, los procesos políticos mencionados constituyen aspectos enteramente "exteriores" al proceso de producción de conocimiento, cuando se les puede reconocer fácilmente en el centro de los libros sobre los cuales sus autores reflexionaron en esta reunión? Nuevamente, la ciencia antropológica se nos muestra como un proceso multidimensional⁷ para cuyo análisis —y la autorreflexión del científico individual y de la comunidad científica en su conjunto— concurren *elementos constitutivos* muy diversos y por tanto, todos dignos de ser tomados en cuenta en la evaluación del resultado. Todo esto no implica tratar de desviar la atención del aná-

lisis de los textos, elemento central con que tenemos que ver, pero sí para hacer más completo su análisis.

d) Otro aspecto de la creación teórica en la antropología mexicana actual, que evidencian todos los trabajos, es que el discurso despectivo contra el "eclecticismo" carece por completo de sentido. Cada una de las investigaciones aparece "apadrinada" por un cúmulo de obras y de autores (mucho más amplio, por cierto, de lo que en una sola investigación específica se podría reunir, razón por la cual nuevamente la referencia biográfica y la dedicada a la situación sociocultural más amplia resultan tan importantes). En la medida en que resultados de investigación, especialmente libros, ofrecen al lector "marcos teóricos", esta situación se oscurece un poco. Pero ¿no se entenderían muchas veces mejor las razones que han llevado a un autor a apoyarse en tales o cuales ideas, si se conocieran un poco más las vías (algunas callejones sin salida, de donde se tuvo que regresar) por las cuales llegó a sus puntos de partida y cuándo y por qué los modificó, arribando finalmente a las construcciones a cuya exposición se suelen limitar las publicaciones? ¿No ayudaría muchas veces a entender más fácilmente las articulaciones entre los diversos elementos presentados usualmente fuera de toda historia como "sistema teórico"? En relación a esto, resultan relevantes también referencias como las que hace Novelo, cuando señala que su estudio se inscribe en lo que se ha llamado "antropología del trabajo", ya que con esto indica que se desarrolló en estrecha interacción con

⁷ Para la ilustración de esta idea puede ser útil el esquema presentado por Krotz (1987:123).

un determinado grupo o cuasi-grupo de antropólogos que durante estos años estaban estudiando al mismo sector social y discutiendo los mismos enfoques y conceptos. Algo similar vale para las indicaciones del mismo tipo que proporciona Boege. En vista de la —por ejemplo, en comparación con la estadounidense— reducida costumbre en la antropología mexicana de reconocer deudas intelectuales (tal vez porque se confunda lo que es resultado del carácter esencialmente colectivo y cooperativo de la actividad científica, con penosa dependencia)⁸ y en vista de la inoperancia de los intentos de definir este tipo de relaciones mediante el análisis de citas, resultan muy valiosas indicaciones como las hechas por los autores mencionados.

e) Ninguno de los autores afirma que uno de sus problemas principales haya sido el de la relación entre “descripción” y “teoría”. Pero, obviamente, como todo el mundo también ellos se enfrentaron a esta problemática. Lo que resulta interesante es ver, dónde ubica cada uno de ellos, el foco del problema o, al menos, donde lo hace explícito. Por ejemplo, en el texto de Boege aparece en la fórmula de que inicialmente no sabía exactamente qué quería hacer, pero sí sabía bastante bien qué *no* quería hacer (una etnografía descriptiva al estilo tradicional). Este señalamiento resulta importante, porque si se sigue la enumeración de los temas que trata su libro, aparecen casi todos los rubros típicos de tal etnografía

(ecología y economía, política y religión, cosmovisión y articulación con el sistema social mayor). En el caso de Menéndez aparece en términos de una breve reflexión sobre la diferencia entre hipótesis descriptivas y explicativas y sobre los peligros de la profecía autocumplida; además, tanto él como Fábregas insisten en la necesidad de controlar las preconcepciones que pueden alterar por igual la percepción de la realidad empírica y el conocimiento teórico. En el texto de Novelo el problema mencionado se presenta en términos de la oposición entre “aplicación” y “creación” de ideas teóricas. Es obvio que, en antropología como en cualquier otra disciplina científica, “creación” es siempre y en su mayor parte, una recombinación de ideas de otros, cosa que hace patente también el texto de Varcla, donde se explica la forma de combinar modelos procesualistas y evolucionistas y éstos finalmente con la teoría energética adamsiana. Podría pensarse que la problematización de la relación descripción-teoría, que suele ser uno de los capítulos espinosos de todos los cursos sobre metodología de la investigación científica, podría ganar mucho con textos como éstos, en la medida en que demuestran en concreto cómo y dónde un antropólogo reconoce y explicita el problema y cómo lo trata de solucionar. Nuevamente es necesario señalar que muchas veces los libros publicados no ofrecen este tipo de información, tal vez por consideración demasiado “pedestre”, tal vez porque hacerlo significaría tener que dar cuenta de errores y desvíos.

⁸ En este contexto resulta pertinente mencionar también la falta de una “cultura” de la reseña crítica en el medio antropológico mexicano.

f) Como ya se dijo, la reunión se inició con una mesa dedicada a *la relación entre antropología y marxismos*, por lo que L. Vázquez se refirió de entrada a los dos números de *Nueva Antropología* dedicados específicamente a esta relación.⁹ Los señalamientos hechos por J. Lameiras sobre la deseurocentrización en principio del marxismo mediante su incorporación a la antropología latinoamericana, de E. Valencia sobre el complicado entrelazamiento de esta relación por su mezcla con la politización e ideologización de la enseñanza y a veces también de la práctica de la antropología, y el recordatorio de A. Medina sobre el desfase entre la discusión teórica y la metodología de la investigación, resultaron útiles para ubicar adecuadamente la producción antropológica de los lustros pasados. Una amplia intervención de J. Jaúregui, quien diagnosticó cuatro tipos de influencia marxista en la antropología mexicana (los manuales soviéticos; los impulsos creativos de Wittfogel, Kirshhoff, Palerm y Krader; la antropología marxista-estructuralista francesa; el marxismo gramsciano y puntos de partida antropológicos italianos anclados en él) contribuyó a ver esta relación co-

mo conjunto de corrientes, influencias o intentos y no tanto como la contraposición de dos bloques homogéneos, por más que durante un tiempo y para no pocos de los contemporáneos de este debate, éste último les pueda haber aparecido así. En todos los textos presentados apareció esta etapa de la antropología mexicana reciente como una que tuvo facetas y, al mismo tiempo, como una herencia todavía vigente, aunque también se apreciaba en varias ponencias y comentarios de los asistentes ecos de la perplejidad que desde la desintegración de los regímenes del "socialismo real" en los países euro-orientales se pueden percibir en muchos ambientes antropológicos. Que éstas calan bastante hondo, demuestran los comentarios de dos antropólogos quienes desde hace tiempo no habían dejado dudas acerca de su adscripción al marxismo; uno externó sus dudas acerca de que si "la antropología marxista existe o no" y el otro definió que una antropología marxista era una antropología "que está de acuerdo con los postulados fundamentales de Marx".

Los seis aspectos que se acaban de presentar no se refieren, tal vez, de manera literal al tema de "las corrientes teóricas en la antropología mexicana reciente", pero sí tratan de recoger aspectos importantes de "la teoría antropológica reciente en México", en términos de *elementos constitutivos significativos* que acuñaron y encontraron su expresión de una u otra manera en las contribuciones a la discusión en la Tercera Reunión Anual y, por consiguiente, también en los textos que este número de *Nueva Antropología* contiene.

⁹ Como es sabido, el número 11 de *Nueva Antropología* pública los materiales de la polémica mesa redonda "Marxismo y antropología", celebrada en julio de 1978. El número 23 reunió, bajo el título "Presencia de Marx en la antropología mexicana" algunas de las ponencias presentadas en un *simposium* conmemorativo (octubre de 1983) del primer centenario de la muerte de Marx. El editorial de este último número opina (precisamente con referencia al anterior) que "se ha superado el momento de una discusión muy abstracta sobre si había o no una antropología marxista, para dar paso a investigaciones en diversas áreas" (p. 4).

4. ELEMENTOS ADICIONALES PARA LA EVALUACION DEL MOMENTO ACTUAL

Dado que esta Tercera Reunión Anual no fue organizada sobre la base de una división clasificatoria de la antropología mexicana reciente por *campos temáticos* (en el sentido de fenómenos socioculturales claramente delimitados) ni por *orientaciones teóricas* (en el sentido de corrientes más o menos homogéneas), la atención se dirigió más que nada hacia aspectos centrales del *proceso de producción* de la antropología misma y, al mismo tiempo, hacia la apreciación de la coyuntura actual como heredera de generaciones e ideas anteriores y generadora de enfoques y debates que influirán en lo que está por venir. Precisamente para diagnosticar mejor este momento y reconocer con más precisión sus diversos componentes quieren señalarse en este último apartado cuatro aspectos más, que aparecieron si no en todos los textos publicados en el presente número, al menos en varios de ellos y en diversas intervenciones de participantes en la reunión (sin que esto signifique, se repite, que se pretenda conferir a ésta última alguna "representatividad" más allá de sí misma). De hecho, más que de presencias, hay que hablar aquí de ausencias y apuntar preguntas.

En primer lugar llama la atención que se habló menos de lo que algunos esperaban, sobre la "crisis del marxismo" en general y de la antropología mexicana en especial. Es más —como también lo constató C. García M. en su comentario— esta crisis se muestra

en la antropología mexicana como una crisis realmente particular y/o original, que no puede ser entendida como simple reflejo de los mencionados eventos políticos de los últimos dos o tres años: la crisis del marxismo en la antropología mexicana (o de la antropología marxista o como se le quiera llamar) comienza antes de esos sucesos. Y —se podría agregar— lo es también porque la situación de "crisis"¹⁰ no ha significado el repentino y completo abandono de elementos de raíz marxista. Queda por investigar a qué se debe exactamente esta permanencia de ideas y modelos de origen marxista en la antropología mexicana actual, cómo se articulan con el "desencanto" acerca de ideas vinculadas con el socialismo, patente en determinados sectores académicos y políticos del país, y en qué medida sucesos políticos específicamente latinoamericanos (entre ellos, la presencia de referencias de diverso tipo e intensidad a la Revolución Cubana, el régimen sandinista, el maoísmo andino, la teología de la liberación, partidos políticos de izquierda con fuerte interacción con sectores intelectuales) han tenido y tendrán que ver con esta situación.

En segundo lugar fue llamativo con cuánta frecuencia se abogaba por una —en palabras de Silvia Gómez Tagle— "teoría flexible" y/o se intentaba identificar al marxismo con una perspectiva teórica de tal característica ("el

¹⁰ De paso se permite llamar la atención sobre una pequeña colección de cinco artículos que analizan desde diversas perspectivas el término "crisis" en relación a la historiografía de la antropología mexicana (Krotz, 1992).

marxismo no es una camisa de fuerza” afirmó, por ejemplo, S. Lara en su comentario y llamó más adelante a liberarse del “marxismo ramplón”). Si se vinculan estos enunciados con aquellos, que celebraban lo que antes se solía lamentar (a veces con respecto a la antropología en general, a veces con respecto a los partidarios de la orientación teórica propia), es decir, que festejaban la inexistencia de consensos teóricos —entonces tiene que surgir, forzosamente, la pregunta por la posible o real cercanía de estas ideas con posiciones usualmente identificadas como “pos-modernas”. ¿Se busca otro tipo de teoría científica o se quiere prescindir de toda teoría científica? ¿Si lo primero fuera el caso, cómo y en qué se distinguirían teorías “rígidas” de otras que no lo son? ¿Qué características tendría el debate al interior de una “comunidad científica” que no estuviera interesada en lograr consensos teóricos? ¿O, en caso de que sí siguiera interesada, qué abarcarían estos consensos?

En relación con lo anterior parece pertinente la observación que durante los dos días de la reunión no se hiciera referencia al debate que desde hace algún tiempo ha hecho acto de presencia en casi todas las revistas antropológicas importantes de los países hegemónicos, es decir, la llamada “antropología pos-moderna”. Esto puede deberse a que hace un año todavía no circulaba en traducción castellana —como ahora— textos importantes¹¹ de este debate.

¹¹ Una de las primeras presencias fue la publicación —en el entonces anuario *Alteridades* (hoy revista trimestral) del Departamento de Antropología de la UAM-I— del ensayo (seguido por una serie de comen-

Empero, también puede constituir una confirmación de la mencionada originalidad de la crisis de la antropología mexicana. En todo caso fue interesante ver que el llamado problema de la “autoridad etnográfica”¹² no apareciera problematizado en estos términos; en caso de mencionarlo, se seguía refiriéndolo a los términos tradicionales de la lucha contra la ideologización de la investigación antropológica.

Finalmente conviene anotar que quedó evidenciada, una vez más la presencia —aunque multifacética— del motivo de la *búsqueda de la alternativa crítica* como impulso permanente de la antropología mexicana. A veces, esta crítica se mantiene en el nivel cognitivo, a veces se muestra políticamente interesada. Crítica al indigenismo como teoría y práctica, vinculada con la búsqueda de otras formas de entender la identidad étnica y, sobre su base, la propuesta de nuevas formas de organización social en el país (Boege, Díaz Polanco); crítica a los estudios de comunidad tradicionales, sustituyéndolos por la elaboración de modelos a partir del estudio “en localidades”,¹³ que dan cuenta de la estructura política nacional y su desarrollo (Varela, Fábregas); crítica a la subestimación folclorística de la cotidianidad del alcoholismo mediante su conceptualización como proceso de alcoholización y su revelación como campo de lucha ideo-

tarios y críticas) de M. Carrithers (1991), titulado “Antropología: ¿arte o ciencia?; otra, la llegada a México de la antología prologada por C. Reynoso (1991).

¹² Así el título de un ensayo de J. Clifford (1983); véase también Geertz (1988: 1 y sigs.).

¹³ Geertz, 1987: 33.

lógica de primer orden (Menéndez); examen y reexamen del potencial transformador de determinadas clases y sectores sociales (Novelo). En esta perspectiva se inscribe también (según las intervenciones de E. Menéndez y de E. Nivón) la búsqueda de alternativas globales al recientemente fortalecido proyecto neoliberal. Dado que la antropología mexicana sigue estudiando ante todo, como se puede ver en los casos presentados, los sectores sociales que han sido y siguen siendo las víctimas del desorden social existente, no puede sorprender demasiado que esta situación por sí sola vuelva crítica la investigación frente a lo que estudia y frente a modelos explicativos que encubren las causas de esta situación. Así, a pesar de no tener utilidad en sí, la autoreflexión aclaradora de la producción de conocimientos antropológicos puede contribuir a la modificación del desorden social creado.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRAN, G., et. al., *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, CIESAS-UAMI, México, 1988.
- CARRITHERS, Michael, "Antropología: ¿arte o ciencia?", en *Alteridades: anuario de antropología*, 1990, pp. 357-411.
- CLIFFORD, James, "On Ethnographic Authority", en: *Representations*, vol. 1, núm. 2, 1983, pp. 118-146.
- GARCÍA MORA, Carlos (comp.), *La antropología en México* (15 vols.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987-88.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa Mexicana, México, 1987.
- *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- KROTZ, Esteban, "Historia e histografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica", en: C. García M. (comp.), *La antropología en México*, vol. 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987, pp. 113-138.
- KROTZ, Esteban (comp.), *El concepto "crisis" en la historiografía de las ciencias antropológicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992.
- LAMEIRAS, José, "La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", en: L. Meyer et. al., *Ciencias sociales en México: desarrollo y perspectiva*, El Colegio de México, México, 1979, pp. 107-180.
- LLOBERA, Josep R., *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Anagrama, Barcelona, 1980.
- REYNOSO, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1991.

Investigación antropológica, biografía y controles artesanales

Eduardo Menéndez*

Estábamos equivocados, pero nuestros motivos eran justos; y todavía pienso que con pocas excepciones, los que repudiaron la revolución desde el primer momento lo hicieron en su mayoría por motivos que eran menos honrosos que nuestro error. Hay una enorme diferencia entre un amante decepcionado y los que no pueden amar.

A. Koestler, 1953

Cuando los organizadores de esta reunión me invitaron a participar, además de agradecerles la deferencia, les informé que a partir de los interrogantes propuestos iba a intentar reflexionar sobre mi libro: *Morir de Alcohol. Saber y Hegemonía Médica*.¹

Dicho texto es parte de una suerte de programa de investigación cuyos principales presupuestos teórico-pro-

blemáticos son los siguientes: a) la relación de hegemonía/subalternidad existente entre el Modelo Médico Hegemónico (MMH), Los Modelos Subalternos y el Modelo de Autoatención. Esta relación incluye no sólo procesos técnicos sino también socioideológicos y económico-políticos; b) las funciones cumplidas por dichos modelos, así como los sistemas de transacciones que operan entre los mismos a nivel de las prácticas, c) el papel privilegiado del proceso salud/enfermedad/atención como articulador de representaciones y prácticas sociales a nivel de los conjuntos sociales y entre estos y las instituciones de atención/prevención de la enfermedad; d) el rol del curador, cuyas funciones no sólo están depositadas en las actividades específicas, intencionales y manifiestas, sino en un espectro de funciones no intencionales de control sociocultural y técnico que operan opacadamente a través de las funciones

* Investigador de el CIESAS, México.

¹ Eduardo L. Menéndez, *Morir de Alcohol. Saber y hegemonía médica*, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

“específicas” y e) el reconocimiento de que los padecimientos y enfermedades, al mismo tiempo que expresan procesos de deterioro, frecuentemente en términos de desigualdades socioeconómicas y de diferencias socioculturales, constituyen potencialmente uno de los núcleos ideológicos fuertes dentro del conjunto de representaciones colectivas en una sociedad determinada. El sistema de representaciones y prácticas sociales del proceso s/e/a expresa, sintetiza y articula diferentes áreas de la vida cotidiana y no sólo las referidas explícitamente a los padecimientos y problemas de salud.

EL (MI) CONTEXTO DE UN TEXTO

Estos ejes teórico-problemáticos fueron planteados por nosotros a principios de la década de los setenta, y los fuimos desarrollando a través de varias investigaciones que dieron lugar a textos publicados y no publicados. Así por ejemplo, la serie de investigaciones sobre enfermedad ocupacional en diferentes grupos de trabajadores² nunca fue publicada, aunque debe reconocerse que una parte de sus resultados teórico-metodológicos fue utilizada en dos trabajos donde por primera vez desarrollé en forma sistemática mi aproximación teórico-metodológica. Me re-

fiero a los trabajos: “El modelo médico y la salud de los trabajadores”³ y *Cura y control. La apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica*.⁴

Estos textos, si bien fueron publicados en México, arrastran e incluyen las consecuencias de investigaciones, discusiones y también acciones referidas a mi experiencia en Argentina.⁵ En dichos materiales formulo un modelo teórico-metodológico que debía gran parte de su constitución a Gramsci, pero sobre todo a E. De Martino, a Durkheim y a algunos durkheimianos (incluida la Escuela de los Anales), a varios autores procedentes del marxismo austro-húngaro y en particular su discusión sobre la Ideología, a los institucionalistas franceses marxistas y no marxistas, a varias tendencias norteamericanas que por comodidad denominé culturalismo integrativo e interaccionismo simbólico.

Quiero subrayar que la referencia a estos autores y escuelas no supone que yo asumiera sus propuestas, sino que son las principales líneas con las cuales discutí, diferencié y propuse mi aproximación metodológica y problemática a

³ Eduardo L. Menéndez, “El modelo médico y la salud de los trabajadores”, en: F. Basaglia *et al*, *La salud de los Trabajadores*, Nueva Imagen, México, 1978:9-54.

⁴ Eduardo L. Menéndez, *Cura y Control. La apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica*, Nueva Imagen, México, 1979.

⁵ Estas discusiones y reflexiones se habían expresado además en dos trabajos no publicados, pero que fueron utilizados en la elaboración de los textos publicados ya citados y para mi libro sobre Yucatán, me refiero a: “Premisas metodológicas para el análisis de la producción teórica en antropología” (1975) y “Los modelos vigentes en la producción teórica de las Ciencias Antropológicas en América Latina” (1975).

² Estas investigaciones fueron realizadas con un enfoque interdisciplinario en el Centro de Medicina Ocupacional de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires en la primera mitad de la década de los setenta. Personalmente trabajé con trabajadores mineros, ceramistas y operadores de camiones.

partir de lo que denomino "apropiación teórica".⁶

Esta aproximación fue "puesta a prueba" a través de dos tipos de investigaciones generadas desde 1976-1977. Un tipo de investigación constituido por modestos trabajos artesanales referidos a las prácticas de autoatención, consideradas como uno de los ejes del sistema de transacciones operado entre los conjuntos sociales y los modelos hegemónico y subalternos de atención de la enfermedad.⁷ Y un proyecto comparativamente "ambicioso" referido a la producción de las condiciones de la enfermedad en Yucatán.

En el trabajo sobre Yucatán⁸ intenté describir y analizar en su larga duración histórica la relación entre el MMH, los modelos subalternos y el modelo de autoatención. Desarrollé por primera vez, quizás más empírica que teóricamente, uno de los conceptos básicos de mi aproximación —me refiero al concepto de transacciones— y traté de insistir en el uso de las prácticas sociales como historicidad. Además, pro-

duje una suerte de ajuste de cuentas teórico-metodológico con el culturalismo integrativo y con la metodología epidemiológica "naturalista".⁹

Es a partir de las conclusiones teórico-metodológicas y de los nuevos interrogantes devenidos de esta serie de investigaciones, así como de "inquietudes" producto de nuestra inserción como sujetos en otros niveles de la estructura social, que en 1981 nos planteamos desarrollar un programa de investigación de largo alcance en el cual seguimos y seguiremos trabajando por un tiempo.

Este programa se propuso investigar problemáticas complementarias referidas al *proceso de alcoholización*. Este proceso así como el "alcoholismo", fueron seleccionados como ejes estructurantes por razones de muy diferente tipo, de las cuales consideramos como determinantes las siguientes: a) las consecuencias del uso y consumo de alcohol constituyen en términos de mortalidad un problema significativo y en continuo incremento; b) el uso y el consumo de alcohol generan prácticas y representaciones socioculturales referidas a la sociedad global y a grupos específicos que potencialmente constituyen núcleos ideológicos fuertes en las relaciones cotidianas; c) el "alcoholismo" no es sólo un padecimiento y una enfermedad, sino que para ser comprendido en tanto tales, debe ser referido al sistema de representaciones y prácticas sociales; d) por lo señalado, el proceso de

⁶ El término "apropiación teórica" cuestiona la idea dominante de la identidad impenetrable de las teorías, así como la consideración de la producción de articulaciones teóricas como yuxtaposición más que como síntesis. En nuestra elaboración de los marcos teórico-metodológicos tratamos de generar un proceso de "apropiación", es decir, sintetizar en una nueva matriz propuestas teórico-metodológicas procedentes de diferentes tendencias, que por otra parte en muchos casos parten de una matriz similar ignorada por los que cuestionan esta posibilidad.

⁷ Eduardo L. Menéndez (ed.), *Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina "popular"*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 57, México, 1982.

⁸ Eduardo L. Menéndez, *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, Ediciones de la Casa Chata, núm. 13, México, 1981.

⁹ Este "ajuste de cuentas" refiere a las corrientes en Antropología Social, Antropología Médica y Epidemiología que más habían influido en la producción latinoamericana y en particular de México.

alcoholización emerge como un campo privilegiado para analizar el sistema de transacciones tanto a nivel de los modelos médicos como de las representaciones y prácticas sociales y técnicas.

La selección del campo se apoyaba también en la existencia de una notable masa de producción etnográfica sobre el proceso de alcoholización y porque toda una serie de trabajos constituía algunas de las expresiones más significativas a nivel teórico de muy diferentes tendencias antropológicas.¹⁰ Además, el proceso de alcoholización y en particular el "alcoholismo" conducían casi necesariamente a la discusión respecto de cuáles eran las formas más idóneas para obtener información estratégica y válida, y en consecuencia, a la discusión sobre las aproximaciones cuantitativas y cualitativas.

Podríamos incluir otras muy diversas razones, pero me interesa subrayar en particular una que se refiere a la "estigmatización profesional" de esta problemática por una parte de la antropología generada en América Latina.¹¹

¹⁰ Para México ver: Eduardo L. Menéndez (ed.), *Aportes metodológicos para la investigación del proceso de alcoholización en América Latina*, Ediciones de la Casa Chata, núm. 22, México, 1988; y sobre todo Eduardo L. Menéndez (ed.), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, Ediciones de la Casa Chata núm. 36, 1991. Debe subrayarse que, por ejemplo, los trabajos sobre "alcoholismo" de Bunzel, de Frake, de Lemert, de Marshall o de McAndrew y Edgerton constituyen algunas de las mejores expresiones de las escuelas cognitivista, interaccionista simbólica, construccionista o psicoculturalista.

¹¹ En la selección de esta problemática no incidió la existencia o no de subsidios "externos". Lo subrayo porque en América Latina pareciera que cada vez más los problemas van a ser seleccionados según la posibilidad de apoyos, subsidios, becas económicas, ajenos a la pertinencia teórica de la problemática se-

Por varias de las razones señaladas debo subrayar que la selección del eje a partir del cual construir los problemas a investigar constituyó una de las etapas claves en el desarrollo de nuestro trabajo.

MORIR DE ALCOHOL: LOS PUNTOS DE PARTIDA MAS O MENOS CONSCIENTES

El programa de investigación *El Proceso de Alcoholización en México* dio lugar al desarrollo de proyectos colectivos e individuales, así como a toda una serie de producciones y de publicaciones de muy diferente tipo. En este artículo me voy a referir exclusivamente al texto *Morir de Alcohol* y a otros dos textos que lo complementan,¹² de los cuales hay una síntesis en el capítulo VI de dicho libro.

En ese texto, explicito hasta donde me fue posible los presupuestos teórico-metodológicos e ideológicos de los cuales más o menos conscientemente parto;¹³ enumero explícitamente los re-

leccionada.

¹² Dichos textos son: Eduardo L. Menéndez y Renée Di Pardo, *Yo bebo, tu bebes, ellos saben. Representaciones sociales y prácticas médicas*; y Eduardo L. Menéndez y Renée B. Di Pardo, *Mujeres, sacerdotes y maestros. De alcoholes, sexualidad y violencias*.

¹³ La posibilidad de formular conscientemente los presupuestos metodológicos e ideológicos es, sobre todo en el segundo caso, bastante difícil y es por ello que debe generarse un esfuerzo que posibilite dicha enumeración respecto de los problemas planteados en la investigación. Esto debe realizarse en gran medida a partir de lo obvio. Para aclarar el significado de lo propuesto voy a comentar un proceso personal. Así por ejemplo, yo, como sujeto que se dedica, aunque sea parcialmente, a problemáticas referidas a muerte y mortalidad, debo reconocer que parto de determina-

ferentes teóricos más significativos a partir de los cuales construí mi marco teórico; describo y defino los conceptos básicos que utilizo; explicito la necesidad de que esta investigación opere complementariamente en los niveles sincrónico y diacrónico; desarrollo en una última versión (no definitiva) el marco referencial básico sintetizado en la estructura y función del MMH y sus relaciones transaccionales con los otros modelos y establezco una serie de interrogantes respecto a las cuales nuestra investigación debiera proveer información e interpretaciones específicas.

Los interrogantes son del siguiente tipo: ¿por qué las instituciones del sector salud, aun las que tienen que ver con la atención y prevención de la fuerza de trabajo (Instituto Mexicano del Seguro Social), intervienen en forma reducida y no generan políticas y prácticas específicas y eficaces respecto del "alcoholismo"? Este tipo de interrogante puntual refiere a interrogantes teóricos de otro nivel de abstracción como el siguiente: ¿cuál es la racionalidad

de los presupuestos científicos e ideológicos como por ejemplo que no hay vida humana después de la muerte. Los sistemas de creencias que proponen "otra vida" constituyen para mí una alineación, y esto ajeno a mi saber antropológico sobre la funcionalidad ideológica, ritual, etcétera de esos sistemas de creencias, y esto sabiendo el rol de este sistema de creencias en la constitución de identidades culturales y de sujetos diferenciados.

"Mi" núcleo problemático es que además de "saber" esto y otros procesos teóricos, en tanto antropólogo no sólo parto de la no existencia de vida después de la muerte, sino que no puedo validar explicaciones culturales respecto de la mortalidad temprana en determinados grupos sociales, ni la violencia ¿antifemenina? que concluye en muerte o el infanticidio pese a que los mismos puedan ser núcleos de identificación y pertenencia étnica, cultural y social en muy diferentes grupos y clases sociales.

ideológico-técnica que articula las representaciones y prácticas sociales y técnicas del saber médico respecto del "alcoholismo"?

Para hallar respuesta a estos dos tipos de interrogantes nos planteamos una investigación que debía reunir las siguientes características. Primero debía producir una descripción y un análisis histórico de las políticas médicas referidas al "alcoholismo" en México. Esto permitiría observar en un lapso medio o largo el desempeño específico del sector salud (ss) para así encontrar en el propio proceso histórico una parte de las explicaciones a los interrogantes. Conjuntamente se trataría de trazar un desarrollo histórico de la producción y consumo de bebidas alcohólicas, para poder observar la tendencia y establecer relaciones con el desarrollo de las estrategias médicas.

La descripción y el análisis histórico se generaron para el lapso 1890-1987, con énfasis en 1950-1987. Este desarrollo constituiría el contexto al cual referir las características de las prácticas y representaciones médicas respecto del "alcoholismo" en una situación histórica determinada. Obtenidas las grandes líneas que caracterizan la producción alcohólica y las políticas específicas del sector salud, la segunda parte de la investigación consistiría en describir y analizar las prácticas y representaciones médicas y paramédicas respecto del "alcoholismo", para observar en un corte sincrónico los caracteres encontrados en el proceso histórico y referir ambos a la estructura y funciones del Modelo Médico Hegemónico.

La segunda parte de la investigación se realizó en un área ecosocial ubicada en el sur de México D.F., donde se localiza población de nivel económico bajo y medio-bajo y que potencialmente está cubierta por los diferentes tipos de servicios de salud: servicios de seguridad social (IMSS, ISSSTE), servicios de atención primaria oficial a población "abierta", servicios médicos privados, servicios oficiales y privados especializados. Se resolvió obtener información directa a través de entrevista y encuesta de *todos* los grupos médicos que potencialmente atienden a la población del área tanto en el primero como en el segundo nivel de atención. Se entrevistaron y encuestaron a los siguientes grupos: pasantes de medicina de quinto año de la UNAM, pasantes de medicina de la UAM-X, dos grupos de médicos comunitarios de la SSA, un grupo de médicos privados, grupos de médicos de dos clínicas del IMSS, grupos de médicos de dos clínicas del ISSSTE, especialistas que atienden en el segundo nivel en el IMSS, ISSSTE y en otras instituciones especializadas oficiales y privadas, médicos que operan en el nivel normativo y grupos de trabajadores sociales y auxiliares de enfermería que trabajan en el DIF, SSA e IMSS.¹⁴ En todos los grupos se entrevistó y/o encuestó a por lo menos el 60% de los miembros y frecuentemente al 100% de los mismos. Se entrevistaron y/o encuestaron a alrededor de 265 pasantes y médicos, a unos setenta paramédicos, así como a alrededor de 37

¹⁴ También se realizó una encuesta a una muestra representativa de la población del área.

informantes claves de los sectores profesionales y 6 de los sectores técnicos.

La descripción y análisis se realizó para cada grupo, tratando de mantener las particularidades para así acceder a conclusiones en las cuales se observara la relación generalidad/particularidad. La búsqueda de información histórica y etnográfica fue orientada por los interrogantes convertidos en hipótesis explicativas, por un marco teórico referencial construido a partir del proceso de alcoholización y no del "alcoholismo", por una serie de conceptos explicitados y por la formulación de una matriz básica para la obtención y análisis de la información.

Nuestra investigación se formuló desde una perspectiva socioantropológica, en la cual se utilizaron técnicas y teorías antropológicas cuya exigencia básica fue proponer y llevar a cabo una metodología lo más estructurada posible. Este último punto —ajeno a que lo hayamos conseguido o no— es para mí fundamental. En nuestro trabajo, se buscó no sólo la calidad de la información, sino que desde el principio se planteó una aproximación lo más estructurada posible desde una perspectiva antropológica. Si bien en varias partes de mi trabajo se hace un énfasis en lo cualitativo, ello no significa negar la pertinencia de los instrumentos cuantitativos ni avalar lo que llamo la "técnica de la asociación libre" que caracteriza mucho trabajo antropológico.

Debo señalar que uno de los objetivos, no sé si marginal de este programa de investigación, fue evidenciar entre nosotros no sólo la pertinencia del enfoque socioantropológico para el estudio

de un proceso de *s/e/a*, que incluye protagónicamente a la práctica denominada "científica", sino también poner en evidencia la existencia para México de una masa de investigación antropológica desconocida por el sector salud, pero también por los propios antropólogos.¹⁵

UNA SINTESIS DE LOS APORTES DE LA INVESTIGACION

Desarrollados los puntos básicos de nuestra aproximación metodológica, trataré de sintetizar algunos aportes que considero significativos. Lo primero a destacar es la constatación de la importancia y la gravedad que el problema del "alcoholismo" tiene para México. La búsqueda y análisis de información, notoriamente dispersa, nos permitió concluir que el "alcoholismo", en términos de mortalidad, es mucho más grave de lo que se preveía al inicio del proyecto.

Este es un punto a subrayar dado que el "alcoholismo" suele ser representado en forma dominante en términos de problema social o de "salud mental" por el equipo de salud, o como patrón cultural desde un enfoque antropológico, excluyéndose en ambas perspectivas el "alcoholismo" en términos de mortalidad.

El análisis de la tendencia en la producción alcohólica y en la información epidemiológica permitió observar el incremento del problema. Este proceso debe correlacionarse con la persistencia de una tendencia al enmascaramiento del "alcoholismo" en términos epidemiológicos. Esto debe ser referido no sólo a los patrones de consumo, sino a los datos relativos a la mortalidad por cirrosis hepática, y los homicidios, a la violencia hombre/mujer, etcétera.¹⁶

Planteada la gravedad del problema a nivel nacional y en particular para la población en edad "productiva" (primera o segunda causa general de muerte), la revisión de la bibliografía a nivel internacional permitió concluir que el MMII presenta crecientes limitaciones técnicas para hallar solución al "alcoholismo" tanto en términos curativos como preventivos.

A su vez, la descripción y análisis de las políticas y prácticas del sector salud entre 1950-1987 permiten concluir lo siguiente: la escasez de medidas técnicas puntuales; la reducción o directamente la inexistencia de inversiones específicas; la carencia real de programas a nivel nacional e institucional; la discontinuidad en la mayoría de las medidas técnicas propuestas; la carencia de una política en la producción de recursos humanos específicos; la carencia de formación básica específica a nivel de grado y de posgrado; la trasgresión co-

¹⁵ Si bien la investigación antropológica respecto de la denominada medicina "científica" está legitimada por lo menos desde la década de los treinta, en América Latina sigue existiendo una corriente culturalista que secundariza este tipo de investigaciones y sigue reduciendo su campo a la denominada "medicina tradicional".

¹⁶ Un caso paradigmático lo constituye la Encuesta Nacional de Enfermedades, realizada por la Dirección de Epidemiología de la SSA, la cual no detectó cirrosis hepática. Ver: Sistema Nacional de Encuestas de Salud, *Encuestas Nacionales de Salud*, 5 vols., México, 1988.

mo pauta dominante en las relaciones del sector salud con los productores alcohólicos, la publicidad de bebidas alcohólicas y/o los consumidores.

La explicación a la relación del MMH con el "alcoholismo" en México debe buscarse en determinados procesos económico-ocupacionales, en las estructuras culturales de los conjuntos sociales y en las propias condiciones de la práctica e ideología médica. En los textos que estoy comentando se focaliza este último tipo de limitaciones a través del análisis de la trayectoria histórica del sector salud mexicano y de la descripción y análisis de las prácticas y representaciones de los grupos de médicos y paramédicos ya enumerados.

Generado el análisis histórico de la producción alcohólica y de las políticas y estrategias de los servicios de salud entre 1950 y la década de 1980, se hizo el relevamiento de información referida a los grupos profesionales y técnicos entre 1981 y 1984. En cada grupo se trató de obtener información respecto de las definiciones y tipologías utilizadas respecto del "alcoholismo", sobre las concepciones etiológicas, indicadores, diagnósticos, tratamientos, criterios de curación y propuestas de solución al problema. Se trató de observar la experiencia médica respecto del "alcoholismo", así como detectar que tipo de paciente con problemas de consumo de alcohol es el más atendido y cuáles son los resultados curativos. Se obtuvieron datos sobre la formación técnica respecto del "alcoholismo" durante su carrera universitaria y su ejercicio profesional, así como sobre sus representaciones sociales y técnicas respecto

del "alcoholismo", el paciente y la comunidad.

Como ya se indicó, se hizo una descripción y análisis para cada uno de los grupos y se sacaron conclusiones específicas; pero para los efectos de esta reunión sólo enumeraré algunas de las conclusiones obtenidas respecto del total de los grupos analizados.

Dado el tiempo de que disponemos, dichas conclusiones serán enumeradas en forma esquemática:

a) Si bien todos los grupos seleccionados reconocen al "alcoholismo" como problema, ninguno, salvo el grupo de psicoterapeutas lo considera como problema prioritario ni a nivel de la comunidad ni a nivel de las instituciones;

b) si bien los grupos profesionales lo identifican como un problema frecuente, extendido y grave, también lo evalúan como secundario respecto de problemas como la desocupación, la pobreza, la carencia y/o los déficit de servicios básicos y la incidencia de padecimientos infecto-contagiosos;

c) a nivel manifiesto, el conjunto de los entrevistados tiende a definir el "alcoholismo" en términos de dependencia y/o de enfermedad; pero del análisis del conjunto de las representaciones, surge que los médicos lo proponen realmente como problema más que como enfermedad;

d) el discurso médico expresa falta de precisión respecto de la definición de "alcoholismo", incluido el concepto de dependencia, así como respecto de los tipos de "alcoholismo", la construcción diagnóstica, las estrategias de tratamiento, etcétera;

e) el conjunto de los profesionales,

incluidos los psicoterapeutas, evidencian una muy escasa experiencia de detección y de tratamiento específico con pacientes con problemas de "alcoholismo";

f) si bien a nivel de la problemática actual son los denominados "bebedor problema" y "bebedor excesivo" los que plantean los más graves y frecuentes problemas, la práctica médica tiende a diagnosticar básicamente al intoxicado o al enfermo crónico que tiene un largo periodo de deterioro orgánico. El personal de salud evidencia no tener criterios e indicadores para realizar diagnósticos tempranos y oportunos, en particular del "bebedor problema";

g) la experiencia real de los médicos, tanto durante el periodo formativo como durante el ejercicio de la profesión, se hace con un paciente en avanzado estado de deterioro;

h) los profesionales atribuyen sus dificultades diagnósticas, y en particular sus limitaciones en el tratamiento, a las características del paciente y a la propia formación técnica;

i) si bien la práctica y el saber médico, han ido incluyendo algunas nuevas características que morigeran el estereotipo médico respecto de este problema, en la práctica, cuando los profesionales piensan al paciente con problemas de "alcoholismo", lo piensan básicamente a través de un sujeto del sexo masculino, perteneciente a estratos socioeconómicos bajos, frecuentemente migrante rural, caracterizado por una situación de desempleo intermitente y con bajo nivel de escolaridad. Desde una perspectiva técnica, este sujeto se caracteriza por frecuentes episodios de

ebriedad, recaídas constantes, negación de su enfermedad, evitación de la consulta, no cumplimiento del tratamiento y rechazo al médico. Es decir, muy cercano a un paciente crónico, con deterioro irreversible, y a lo que en México se denomina "teporocho";

j) el personal de salud considera "curable" el alcoholismo, pero su experiencia real es que prácticamente no logra objetivos curativos. La discontinuidad de las acciones médicas, la escasez de medidas aplicadas, las limitaciones en el manejo técnico, etcétera, no evitan que 70% de los grupos médicos entrevistados consideren curable el alcoholismo, pese a reconocer su propia limitación curativa con sus escasos pacientes "alcohólicos";

k) desde una perspectiva técnica, el médico evidencia saber actuar en la desintoxicación y en las reparaciones físicas en un primer nivel de atención, pero manifiesta una notable falta de información y formación técnica en las actividades que ellos mismos definen como "psicoterapéuticas" y/o de "cientización";

l) el conjunto de los grupos entrevistados reconoce que el sector salud mexicano a nivel general y particular no hace casi nada respecto del "alcoholismo";

m) la "solución" preventiva es colocada en el control de la publicidad y de la venta de bebidas alcohólicas y en la educación para la salud;

n) de su propia información surge la casi inexistencia de formación profesional respecto del "alcoholismo": *tres a cinco horas de aprendizaje formal durante toda su carrera hasta la obtención del grado;*

o) en todos los grupos de profesionales domina una concepción de la relación médico-paciente con problemas de alcoholismo considerada como muy negativa.

Podríamos enumerar otras características significativas, pero considero que las propuestas son suficientes para poder observar cuáles son los rasgos dominantes. Debo subrayar que las representaciones y prácticas obtenidas de estos grupos permiten establecer una estructura coherente que se correlaciona con los rasgos estructurales del MMH.

Ahora bien, si se analiza detenidamente la información producida pueden constatar algunos hechos paradójales, como por ejemplo que la mayoría de los grupos médicos presenta una mayor consistencia en la enumeración de procesos sociales para explicar la etiología y/o construir el diagnóstico del "alcoholismo", comparada con la formulación de criterios casuales y diagnósticos referidos a indicadores biológicos y/o psicológicos. Algo similar ocurre cuando se analiza la información respecto de las soluciones al problema.

A nivel manifiesto podría concluirse que los grupos médicos analizados tienen una particular formación técnica respecto de los procesos sociales, y desde esta perspectiva cuestionarían la interpretación derivada de la estructura y función del MMH. Pero un análisis global de la información permite observar que estos grupos médicos no saben casi que hacer técnicamente con el "alcoholismo" ni en términos biológicos, psicológicos, ni tampoco sociales. No

tienen una formación técnica específica en ninguno de estos campos y en consecuencia "lo social" aparece como un discurso claro y pedagógico y apropiado de las mismas consignas formuladas por el sector salud. Este discurso "técnico" maneja básicamente representaciones sociales, que comparte por otra parte con los conjuntos sociales.

Esto puede observarse también en la información que se refiere a la distribución epidemiológica según sectores sociales. A nivel manifiesto los grupos médicos señalan que "todas las clases sociales beben"; en todas hay "alcoholismo". Esta constatación aparece como un avance respecto de una concepción previamente dominante según la cual el "alcoholismo" era casi exclusivo patrimonio de las clases subalternas. Pero el análisis de la estructura de las representaciones sociales de estos profesionales evidencia que la representación fuerte de "alcoholismo" sigue siendo "pensada" para los estratos bajos, en particular los urbanos de reciente origen campesino. El discurso médico oficial en las últimas décadas ha establecido que todos los sectores sociales tienen problemas de "alcoholismo" y ello "cubre" las representaciones sociales y técnicas que realmente juegan en la relación médico/paciente "alcohólico".

La particularidad de las representaciones técnicas debe ser referida a la estructura que las articula. Desde esta perspectiva considero que la relación curabilidad/"alcoholismo" expresa en forma casi paradigmática dicha relación particularidad/estructura. A nivel de pauta ideal los grupos médicos esta-

blecen la curabilidad de un problema que en su propia práctica reconocen no poder curar. La curabilidad emerge como una exigencia del MMH, la cual se impone como representación social y también técnica a la propia práctica individual y grupal. La relación representación social/representación técnica aparece claramente determinada por la segunda.¹⁷

INTERROGANTES EPISTEMOLOGICOS Y RESPUESTAS ARTESANALES

La síntesis propuesta pretende dar una idea del contenido y del desarrollo metodológico de los textos considerados. Para finalizar propondré algunas conclusiones respecto de la serie de interrogantes planteados por los organizadores, sobre todo respecto de aquéllos que fueron escasamente considerados en este texto.

a) ¿Con qué elementos teóricos se construyó el objeto de estudio?

Nuestra investigación se incluye dentro de un campo teórico, el de las relaciones de hegemonía/subalternidad constituidas entre los conjuntos sociales estratificados, y que venimos trabajando básicamente a través de las relaciones procesadas entre el MMH y las prácticas y representaciones “populares” de atención a la enfermedad, los

padecimientos y los daños. El campo de relaciones de hegemonía/subalternidad lo pensamos en términos de sistemas transaccionales que incluyen no sólo la desigualdad socioeconómica sino también las diferencias socioculturales macro y micro. Este campo teórico en el caso de *esta* investigación se construyó con aportes devenidos de la teoría de la “desviación” de Lemert, del interaccionismo simbólico y en particular de Goffman, de la teoría crítica de la desviación sobre todo en su expresión británica, del marxismo gramsciano y sobre todo de E. de Martino, de un sector de la escuela británica de historia social (Thompson) y de propuestas construccionistas. A partir de la apropiación teórica de estas propuestas (ver nota 6) y de los interrogantes planteados a la “realidad” construimos los problemas a investigar y generé un modelo teórico-metodológico para aplicarlo al análisis de las representaciones y prácticas sociales del “alcoholismo”. El concepto clave de mi marco teórico es el *proceso de alcoholización*, que pretende ser un articulador de procesos ideológicos y económico-políticos, y al cual referí el “alcoholismo”, ya sea lo maneje en términos de patrón cultural, de problema social o de diagnóstico técnico. Es, por otra parte, en el proceso de alcoholización donde se actualiza el sistema de transacciones.

b) ¿Cómo se desarrolló el método seguido?

La sola respuesta a esta pregunta cubriría el espacio de este artículo y por

¹⁷ Utilizo el concepto de “pauta ideal”, por razones que retomo en las conclusiones: ver punto c.

ello sólo voy a subrayar algunos aspectos implícitos en la misma. Lo primero a indicar es que nosotros consideramos *todo* el proceso de investigación como una construcción metodológica. La formulación del problema, el aparato conceptual, las propuestas explicativas, las hipótesis, pero también la información a obtener y analizar constituyen para mí construcciones teóricas.

En mi texto se puede observar cuando explícito el concepto de "modelo". "Por modelo vamos a entender un instrumento metodológico que supone una construcción propuesta por nosotros a través de determinados rasgos considerados estructurales y cuyo valor es básicamente heurístico."

Por modelos médicos, incluido el hegemónico, entendemos a aquellas construcciones que a partir de determinados rasgos estructurales suponen la consideración no sólo de la producción teórica, técnica e ideológica de las instituciones específicas —incluidos los "curadores"—, sino también la participación en todas estas dimensiones de los conjuntos sociales implicados en su funcionamiento. Desde esta perspectiva, tales instrumentos se manejan en un alto nivel de abstracción, ya que al ser construcciones metodológicas no pueden explicar cada una de las situaciones históricamente determinadas, y sólo intervienen como referencia teórica de dichas situaciones. Los caracteres y funciones del modelo proponen un primer nivel explicativo que, para su entendimiento procesal, debe ser *necesariamente* articulado con la descripción y análisis de situaciones específicas y agregó: "El instrumento 'modelo' in-

cluye la complejidad de los procesos a estudiar..., remitiendo el análisis a las estructuras. Según algunos autores esto puede ser riesgoso en términos metodológicos, por que puede conducir a la eliminación o secundarización del sujeto en relación con los procesos, y por que puede forzar la construcción de modelos únicos y a no reconocer u opacar metodológicamente las diferencias. Tanto éstos como otros 'peligros metodológicos' no pueden ser desechados, pero frente a ello además de proponer un continuo (auto) control epistemológico, debe asumirse que sólo la referencia a situaciones históricamente determinadas posibilita la explicación de problemas específicos a partir de los modelos. Además la formulación de modelos, debe implicar la posibilidad de proponer submodelos; los modelos deben ser contrastados y la historicidad debe operar como un continuo corrector". (E. L. Menéndez 1990:84-85)

El segundo aspecto que me interesa subrayar es que en mi metodología propongo el uso de hipótesis explicativas, ya que considero a las hipótesis descriptivas de muy escaso valor para el trabajo antropológico. Considero la producción de hipótesis explicativas como el momento decisivo en la explicitación de los presupuestos teóricos, pero también ideológicos, con los que el investigador se enfrenta al problema planteado. Creo que la no explicitación de las hipótesis explicativas posibilita el que por lo menos una parte de los productos de la investigación antropológica sean profecías autocumplidas, no explicitadas previamente. Pero además, dentro de una práctica antropológica

que por diversas razones reduce cada vez más su "trabajo de campo", en la que mucha investigación antropológica se hace ya básicamente a través de encuestas, en la que se pone de relevancia la necesidad de la denominada investigación/acción, en la que el sueño malinowskiano es nada más que un mito profesional, la necesidad de formular hipótesis explicativas se hace imperativa como medio de control epistemológico-artesanal. El núcleo del asunto reside en entender que una hipótesis explicativa es nada más (y nada menos) que una *construcción provisoria* respecto de las problemáticas planteadas en forma implícita o explícita.¹⁸

c) *¿Con base en qué consideraciones se opta por estos elementos y no por otros?*

Las corrientes teóricas, los conceptos y los instrumentos metodológicos seleccionados incluyen protagónicamente el papel de las prácticas socioculturales y su necesaria relación con las representaciones sociales, cuestionando explícita o implícitamente la reducción de la descripción y análisis a las representaciones. Todas las corrientes señaladas proponen que todo proceso de s/e/a, incluidos la práctica y el saber médicos, constituye en primer lugar un fenómeno social al cual referir los procesos técnicos.

¹⁸ Todo antropólogo, si selecciona una problemática, tiene presupuestos y pre-explicaciones respecto de la misma que debiera explicitar. Que el sujeto no los explicita e inclusive crea "que no tiene problemas" convierte justamente esta afirmación en otro tipo de problema.

Han sido estas tendencias teóricas las que más han descrito y analizado las funciones de normatización, control sociocultural y de legitimación que cumple no sólo el MMH sino todo modelo de atención al proceso salud/enfermedad en cualquier sociedad y cultura.

Desde esta perspectiva, la biomedicina es parte de un sistema que no sólo implica a las dimensiones técnico-científicas, sino a las relaciones económicas, los procesos de poder micro y macro y el sistema ideológico-cultural dentro del cual funciona. Estas corrientes además plantean el análisis en términos de procesos transaccionales, utilicen o no esta conceptualización.¹⁹

En los últimos años la crisis del marxismo y del estructuralismo, y previamente la del funcionalismo y del culturalismo, condujo en gran medida a colocar el énfasis en lo "no estructurante" y en "lo des-estructurante"; se focalizaron los procesos y las prácticas y los conceptos transaccionales pasaron a primer plano en la discusión teórica. En consecuencia, algunas de las corrientes citadas adquirieron una mayor visibilidad, pero conjuntamente se ha gestado la posibilidad de que en nombre de estas tendencias se genere una suerte de hiperempirismo y activismo que pulverice todo proceso articulador al considerarlo "estructural". De hecho, todas las corrientes teóricas actualmente en crisis produjeron conceptos para analizar la estructura, pero también la "antiestructura". El proce-

¹⁹ El hecho de que algunas de estas corrientes, como por ejemplo una aparte sustantiva del interaccionismo simbólico, reduzcan su análisis a situaciones micro-sociológicas no cuestiona lo que estamos señalando.

so normal de utilización de una teoría y las dos desviaciones que generalmente operan (teorista y activista) condujeron a absolutizar lo estructurante. Esta posibilidad sigue en juego en la medida que nos manejamos con concepciones maniqueístas de "la realidad".

En mi trabajo utilizo los conceptos de representación y prácticas sociales, pero podría haber utilizado otros como ideología, orientaciones cognoscitivas, acción, "sentido común" (en el sentido de Schultz), *habitus*, *ethos*, etc., etc., en la medida que todos tratan de "captar" una problemática similar. La cuestión a nuestro entender es explicitar lo que se va a hacer con el concepto seleccionado, indicar para qué sirve en el proceso descriptivo, analítico e interpretativo, establecer su vinculación pertinente con los problemas planteados, y que además ello quede claro tanto para el autor como para el lector. La ambigüedad respecto del uso de conceptos es negativa, dado que si la asumimos como parte constitutiva de nuestra relación saber/no saber con los problemas a analizar, lo que necesitamos es reducirla al máximo.

d) ¿Cuál genealogía teórica y científica se usó explícitamente y cual quedó implícita?

En este texto he señalado por lo menos dos veces cuáles son mis referentes teóricos. No obstante considero que esta pregunta posibilita discutir algunos puntos interesantes. Mi aproximación metodológica incluye de manera central el análisis y la discusión de materiales que utilizan concepciones

teórico-metodológicas diferentes y/o radicalmente antagónicas. Si bien no son parte de mi genealogía "consciente", constituyen una parte fundamental de mi elaboración sobre todo en términos de contrastación.

Lo que sí forma parte de mi genealogía es producir una escritura lo menos literaria posible. Ajeno a que pudiera hacerlo, intencionalmente trato de "desliteraturizar" y "des-ensayar" mi escritura hasta donde me es posible.²⁰

En correlación con esto, trato de formular los problemas y establecer las aproximaciones teórico-metodológicas de manera ajena, en lo posible, a las "modas" teóricas y/o temáticas. Me genera una especie de "horror al vacío" el seguimiento de modas premodernas, modernas o postmodernas.

e) ¿Cómo modificó el resultado de la investigación la visión que originalmente se tuvo del problema?

Al respecto podemos concluir que la explicación/interpretación producida respecto de los dos tipos de interrogantes planteados, es bastante acorde con los presupuestos de los que partimos y que están explicitados en varios trabajos y en particular en el proyecto de investigación. Esta conclusión es avalada por la masa de información obtenida.

La principal "modificación" empí-

²⁰ Lo que sí suelo hacer en algunos trabajos, y como efecto comparativo, es colocar textos "literarios" al principio de algunos o de todos los capítulos.

rica se refiere a que en términos de mortalidad, el "alcoholismo" es mucho más grave y está mucho más opacado que lo que consideramos inicialmente, y esto sucede tanto a nivel de la información epidemiológica como de las representaciones sociales y técnicas médicas. Por otra parte, el autoreconocimiento de los médicos respecto de sus limitaciones técnicas es más notorio y consciente que lo previsto. También debe asumirse que las funciones de control operadas a través de la práctica médica en relación con el "alcoholismo" son potenciales y secundarias respecto de otras funciones cumplidas por el MMH.

Debe subrayarse que la subordinación del sector salud a las fuerzas económico-políticas es mucho mayor que lo pensado al inicio de la investigación y ello puede documentarse en los sucesos a corta y a larga duración. Esta subordinación es parte del sistema de transgresiones legitimadas y que de hecho convierten la transgresión en regla.

Por último, necesito señalar que el desarrollo de nuestra investigación

orientó cada vez más nuestras preocupaciones hacia la problemática de la "muerte" en México, en términos tanto estructurales como ideológicos. En el decurso de nuestro trabajo, la "muerte" emergió como una parte fundamental del sistema de transacciones a través del alcohol. La muerte apareció como una negación del alcohol por la propia profesión médica. Pero como dice el refrán, no se si "me dará el cuero" para meterme con esta problemática más allá de las disquisiciones folklorizantes y dizque metafísicas dominantes. Muerte y alcohol, pero también violencia, emergieron como estructura con una fuerza que no esperaba. Inclusive ello se refleja en el título del libro: *Morir de Alcohol* que inicialmente iba a denominarse de otra manera. No obstante, lo que si sé, es que si no me dedico a problemáticas donde "la muerte" sea nuclear, ella emergerá a través de otros temas y esto constituye de hecho un problema no sólo metodológico sino existencial, ya que como lo propone Koestler es muy difícil abandonar lo que a uno no lo abandona.²¹

²¹ A. Koestler, *Flaca en el azul*, EMECE, Buenos Aires, 1953.

Reflexiones sobre la expansión de sistemas y las relaciones de poder*

Roberto Varela**

Quizá a todos los participantes en este evento se nos presenta —se nos ha presentado o se nos presentará— una pregunta inicial que fundamenta la posibilidad misma de un encuentro “con los autores”: ¿es posible la reflexión crítica sobre uno mismo? Creo que todos implícitamente estamos apostando por tal posibilidad y algunos explícitamente lo declaran o lo declararían: entre estos me coloco yo pues, como espíritu que soy, me tengo a mí mismo como objeto, soy autoconciencia. La dificultad del espíritu para tomar conciencia de sí mismo y de sus obras no invalida su posibilidad.

Prevenidos de esta inquietud, paso a exponer mi reflexión crítica sobre *Expansión de sistemas y relaciones de poder*. Me voy a ceñir, para comodidad del relator —no por mi propio gusto—, a dar

respuesta a las siete preguntas que se nos hicieron llegar a los ponentes con casi cinco meses de anticipación.

1. ¿Con qué elementos teóricos construí mi objeto de estudio?

Dado que el carácter general de la pregunta se presta a la generación de respuestas no unívocas, a mí me suscitó la siguiente reflexión.

Expansión de sistemas trató de construir su objeto de estudio a partir de un solo sistema teórico, no de varios. Diría, pues, que no hay propiamente elementos teóricos si éstos se entienden *qua* elementos. Argumentaría que sólo hay construcción teórica cuando hay sistema: bien o mal realizado, hacia ese objetivo se dirigió explícitamente el libro. Creo que si algún mérito tiene *Expansión de sistemas*, es el del rigor, sin complacencias eruditas o coqueteos te-

* Roberto Varela, *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, UAM Iztapalapa, México, 1984.

** Investigador de la UAM Iztapalapa.

máticos, para desarrollar con un sólo marco teórico un sólo tema.

Ahora bien, esta posición aparentemente contradice lo escrito (p. 17) en el libro:

La investigación se sitúa, por una parte, en la corriente teórica de la escuela neoevolucionista (White, Stewart) y, por la otra, en la procesualista (Gluckman, Turner, Swartz). Intentamos mostrar que ambas escuelas no sólo no son incompatibles entre sí, sino complementarias. Tratamos de esclarecer esta complementariedad con el tratamiento conjunto del análisis macrosociológico y del *actor oriented approach* (cf. Long, 1977).

La contradicción es más aparente que real, pues el intento del trabajo fue buscar justamente la *complementariedad*: creo haber subsumido dentro de la escuela neoevolucionista lo que tenía de positivo la procesualista. Es más, la escuela procesualista aparece aquí por razones de mi propia evolución intelectual, no por la necesidad de la construcción teórica: es decir, podría haber partido directamente de la escuela neoevolucionista. Partí *de facto* de la escuela procesualista, pero las limitaciones teóricas que encontré me llevaron a la neoevolucionista: si se quiere, las huellas de la historia están presentes. Yo mismo me lo expliqué (p. 35) en estos términos:

Aun dentro de sus limitaciones, tanto la escuela procesualista como la teoría del intercambio social, fueron un instrumental valioso que nos sirvió para la recolección de datos durante el trabajo de campo y para ha-

cer una primera sistematización etnográfica (...) Pensamos que el éxito que obtuvimos se debió a que confusa e implícitamente nos condujera a realizar un análisis de las bases concretas del poder social: posteriormente encontramos la formulación teórica rigurosa que faltaba en Adams.

2. ¿Cómo desarrollé el método seguido?

Si el objeto de estudio fue desarrollar un análisis preciso de las secuencias evolutivas específicas que me permitiera caracterizar en particular a cada una de las nueve comunidades estudiadas y al conjunto de ellas en relación con otros conjuntos —se trataba de un objeto de estudio construido teóricamente, no de una realidad extramental—, entonces el método a seguir *tendría* que ser el expuesto (pp. 90-91) explícitamente en el libro: primero, el número y tipo de unidades operantes que conformaban las comunidades en su proceso evolutivo; segundo, el sistema energético en que se basaban dichas unidades o, en otros términos, los recursos que controlaban las unidades operantes; tercero, los dominios que formaban esas unidades y los niveles de integración de las diferentes unidades o, dicho de otra forma, cómo se relacionaban las unidades operantes por medio de dominios y niveles de integración.

Este método fue el que seguí machaconamente durante todo el libro. Basta ver el índice del capitulado: hecha una previa identificación del domi-

nio superior —problemática sobre el sistema político mexicano— y un acercamiento preliminar demográfico a las comunidades —componente energético primario—, se sigue el mismo esquema para el análisis de cada una de ellas: a) caracterización global; b) unidades operantes y recursos que controlan; c) dominios y niveles; d) evolución de la estructura de poder.

3. *¿Con base en qué consideraciones opté por estos elementos y no por otros?*

Esta pregunta es endemoniadamente difícil de contestar. Pido su perdón y benevolencia si, por más esfuerzos que haga por contestar con absoluta franqueza —honestidad intelectual— y sin restricciones mentales de ninguna especie, no satisfago a nadie, ni a mí mismo.

Diría primero, que mi ignorancia fue el ingrediente más contundente de la opción tomada, que al mismo tiempo descartó otras. Ni entonces ni ahora he pretendido conocer todas las posibilidades teóricas: sólo algunas conozco suficientemente; otras las conozco superficialmente; quizá las más, ni siquiera sé de su existencia.

El siguiente paso sería preguntarme por qué conozco las que conozco. La respuesta es sencilla: son las que estudié en mis años de estudiante novel de la antropología, con excepción, paradójicamente, del modelo neoevolucionista que a fin de cuentas fue el que adopté. Ahora bien, me queda claro en la conciencia que la formación que recibí, una vez olvidado todo lo que

aprendí, expresa la inquietud intelectual por una antropología social en búsqueda de lo común en la diferencia; el no reposar de la inteligencia al encontrar principios de aplicación particular a sociedades y culturas particulares, sino buscar principios generales aplicables a cualquier tipo de sociedad o cultura. Lo anterior me llevó a asumir ciertas posiciones teóricas y a desechar otras: mi encuentro favorable con el neoevolucionismo se debió a la afinidad de preocupaciones intelectuales semejantes. En suma, acepté paradigmas teóricos generados desde la antropología.

4. *¿Cómo se insertaron estas opciones en determinados contextos de discusión científica, institucional y social, más amplios?*

La discusión académica e institucional en las ciencias sociales del país —no prejuizo si era científica o no— de los años setenta era en torno al marxismo. Algunos de sus exponentes proclamaban, sin que a mi modo de ver probaran, que el único método científico en ciencias sociales era el marxista: los demás no eran científicos. Nunca me satisficieron los resultados concretos en su análisis de lo político. Por otra parte, descalificaban cualquier planteamiento teórico que no fuera marxista considerándolo “funcionalista”, por más alejado que de éste estuviera, objetiva y subjetivamente. El universo clasificatorio de las teorías antropológicas, o más ampliamente de las teorías sociales, se redujo a una burda dicotomía, fácil y perezosa, de “marxistas” y “fun-

cionalistas" con un excluyente *non datur tertium*.

En este contexto escribí el libro: el reto era mostrar que sí había un *tertium quid gaudens* teórico legítimo científicamente entre el funcionalismo y el marxismo. Si se revisa el libro con cuidado, se advertirá que aun la misma palabra "función" aparece en una o dos ocasiones y sólo en el sentido de "X es función de" y no de "X tiene la función de". Es más, la palabra "estructura" es también a su modo la gran ausente: no aparece en el título del libro (preferí, siguiendo el consejo de Angel Palerm, utilizar "relaciones de poder" en vez de "estructuras de poder"). Esa palabra aparece en el cuerpo del libro pero en un sentido muy preciso y diferente al de los estructuralistas británicos. En efecto, la definí en el interjuego de tres conceptos: unidades operantes, dominios y niveles.¹

El marxismo tampoco aparece, como fácilmente lo advierten o lo advertirán mis amigos marxistas. Es más, no polemizo abiertamente con él. El ambiente intelectual estaba tan densamente ideologizado que en algunos campos lo único que se podía percibir era lo que había: ideologización de posiciones sin posiciones. ¿Por qué no adopté el marxismo? Mi formación como antropólogo no se dio en el vacío, sino en un espacio ya ocupado años antes por la filsoffa. En esos años aprendí que desde una posición filosófica materialista no se podía construir ciencia, pues los pre-

supuestos de ésta son metafísicos y no vienen con el dato sensible, "material"; así pasa con el concepto mismo de "causalidad" que no es un dato de la experiencia sino que el espíritu lo construye. Una posición epistemológica que no viera al espíritu humano como esencialmente activo y solo externamente excitado por los datos sensibles estaba condenada a no explicar científicamente nada: era otra versión del positivismo.

5. ¿Cuál genealogía teórica o científica general asumí explícitamente y qué quedó —en su caso— implícita?

Asumí explícitamente la teoría energética de Adams sobre el poder social, la cual nos remite directamente a Leslie White, a Lotka, al evolucionismo, la termodinámica y a principios de la física sobre sistemas abiertos alejados del equilibrio termodinámico.

6. ¿Cómo modificó el resultado de la investigación la visión que originalmente tenía del problema?

Quizá convenga recordar, aunque sea brevemente, cómo se desarrolló la investigación para no dar una respuesta simplonamente triunfalista. Partí, en continuación con el trabajo sobre Tlayacapan,² de la escuela procesualis-

¹ "Dos conceptos analíticos que tomados conjuntamente proporcionan el marco principal para analizar las estructuras de poder que forman las unidades operantes: dominio y niveles" (p. 41).

² Roberto Varela, *Processus politiques à Tlayacapan, Morelos, Mexique*, Paris: Institut d'Ethnologie, Archives et Documents 71 431 78, 1973. (Versión en español: *Procesos políticos en Tlayacapan, Morelos*, UAM Izta-palapa, México 1984.)

ta y la teoría del intercambio social de Blau. Los resultados de la investigación en marcha —1973 a 1976— desbordaron los planteamientos teóricos iniciales: con los instrumentos teóricos utilizados no me explicaba el por qué, el cómo y la dirección del cambio socio-cultural. Jugando al optimista fue un exitoso fracaso.

Aunque desde mediados de 1973 había entablado con Richard Adams una relación amistosa y profesional profunda, había comenzado a leer su obra y lo había escogido como tutor en el programa de doctorado, no fue sino hasta 1976 que decidí tomar su marco teórico para el análisis de mi investigación. La última etapa del trabajo de campo ya la hice bajo su óptica del poder social. Por ello podría contestar esta pregunta diciendo que no modifiqué el problema inicial cuando seguí el punto de vista de Adams, pues el cambio ya se había dado y en forma dramática.

7. *¿Cómo evalúo hoy, a la luz de posteriores comentarios y críticas y, en su caso, de*

trabajos propios últimos, la aproximación de entonces al fenómeno estudiado?

Desafortunadamente sólo conozco dos comentarios escritos, fuera de citas breves, hechos por parte de Claudio Lomnitz sobre *Expansión de sistemas*: sus observaciones son muy favorables y no me darían pie para hacer ajustes mayores. Tampoco ha recibido comentarios negativos por parte de alumnos de la UAM o de la ENAH: quizá sean estudiantes cautivos.

Los trabajos o reflexiones que recientemente he estado realizando se han encaminado a ver la otra cara de la moneda: fenómenos de desconcentración del poder en la cúspide del dominio político.

He estado examinando dos series de procesos —la venta de empresas paraestatales del gobierno federal y los procesos electorales a partir de 1988— a la luz de la teoría energética de Adams. He encontrado plenamente satisfactorio su planteamiento y no veo la necesidad de modificarlo o de acudir a otra fuente de inspiración.

Las tentaciones de doña Victoria*

Victoria Novelo**

In Memoriam:
Guillermo Bonfil,
Eli de Gortari y Angel Palerm

En 1974 terminé de escribir mi tesis de maestría en Antropología Social, para la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), tesis sobre artesanías que luego se publicó en un libro de portada verde de la colección SEP-INAH. En el entonces Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Nacional de Antropología e Historia CIS-INAH, donde yo era becaria, Angel Palerm leyó la tesis para ver si se publicaba; en nuestra primera conversación me dijo, palabras más palabras menos: “Victoria, afortunadamente eres muy buena etnógrafa; tienes un buen poder de observación y relatas muy bien tus hallaz-

gos. Por eso no entiendo para qué diablos tienes que usar constantemente a Lenin para apoyar tus propias observaciones. ¿Qué no te puedes valer por ti misma? ¿No puedes dejar que Victoria Novelo se apoye en las observaciones de Victoria Novelo para aventurar sus explicaciones? Tú no necesitas muletas para caminar”. Entonces me mandó rehacer varias partes de la tesis, me sugirió quitarle como 50 citas de *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y me recomendó leer más a Bakunin para reafirmar mi esencia anarquista que, según él, yo no quería aceptar. Siempre le he agradecido al viejo Palerm esa plática y la revivo cada vez que tengo que dar a conocer mi pensamiento académico. Esto viene a colación porque para esta reunión se me ha pedido hacer una reflexión valorativa sobre lo crudo y lo más cocinado —teóricamente— en mi investigación de tesis doctoral (recientemente publicada) o, en otras pala-

* Ponencia para la Tercera Reunión Anual: enfoques teóricos de la antropología mexicana reciente, UAM-Iztapalapa, septiembre de 1991.

** Investigadora del CIESAS, México.

bras, decir cómo y con qué construí el andamiaje donde fui acomodando la explicación.

Cuando Esteban Krotz me convenció para estar aquí, me pidió abordar muchos temas en la ponencia; de acuerdo con lo que entendí, voy a tratar de exponer brevemente el sistema de parentesco en el que se ubica mi perspectiva de investigación, las orientaciones que guiaron mi pensamiento y quizás un poco de mis buenos propósitos metodológicos para la siguiente investigación. Lo que continúa es, en todo caso, un deslinde de cierto pensamiento social.

Ante todo, debo informar que en la investigación tomé como sujetos de estudio al grupo de técnicos y profesionistas de la sección 34 del Sindicato de Trabajadores Petroleros de la República Mexicana. Se buscó explicar la emergencia y la viabilidad de su proyecto sindical democratizador tal y como se desarrolló dentro de una estructura de poder sindical tradicionalmente autoritaria, vertical y corrupta.

Luego de pasar revista a los tipos de manejo sindical que son más típicos en México, la investigación se guió por una serie de interrogantes con los que pretendí entender y explicar la vida cotidiana del enfrentamiento entre prácticas sindicales opuestas.¹

De la manera en que fui haciendo el trabajo de investigación diré (¿o habré de decir "confesaré", dados los tiempos que se viven?) que, en términos generales, fue orientada por las concepciones del pensamiento de la fa-

milia marxista. Familia que, como se sabe, está llena de hijos legítimos, bastardos, desconocidos, entenados y adoptivos, quienes a su vez han procreado más hijos producto de matrimonios solemnes y permanentes, de uniones libres, de amasiatos clandestinos y de amoríos pasajeros.

Sinceramente no puedo describir la genealogía con exactitud en términos de rayitas horizontales derechitas que van uniendo las ascendencias, descendencias y colaterales. Primero, porque algunas de las ideas que me iluminaron tanto para indagar los problemas como para explicarlos se escaparon de personas que permanecieron en la familia, mientras que otros fueron echados de ella y algunos, incluso, renegaron de su ascendencia, también hay lo que permanecen en *stand-by* en lo que se acuerda su verdadera filiación. O si no, ¿dígannme cómo colocar en un esquema cuadradito a Trotsky, Gramsci, Lenin, Revueltas, Braverman, Lukacs, Anderson, Michels, Mallet, Panzieri y Thompson, para hablar de algunos conocidos hermanos y hermanastros, hijos e hijastros del mismo apellido paterno?, ¿es difícil, verdad? Y eso que no he pensado todavía en los apellidos maternos.

En el orden metodológico, lo que me atrajo de las ideas de estas personas fue la coherencia de sus planteamientos y su interés en el estudio de problemas sindicales y del trabajo, desde una posición dialéctica moderna, digamos post-hegeliana, que orientó sus análisis. Estos siempre estuvieron enfocados a transformar lo que iban conociendo y describiendo, ubicándose de manera*

¹ Victoria Novelo, *La difícil democracia de los petroleros; historia de un proyecto sindical*, CIESAS, El Caballito, México, 1991, 162 p.

precisa dentro de alguna de las tendencias del movimiento obrero en que les tocó participar.

Lo mismo que dice E.P. Thompson acerca del valor de la “experiencia vivida” como elemento que aglutina e identifica a la clase obrera en su proceso de formación, puede decirse de los intelectuales que han explicado alguno de los aspectos de la clase dentro de la que actuaron; sus propuestas siempre han partido del estudio de los hechos y de su experiencia en ellos, para darle contenidos concretos —históricos, y por lo tanto diferentes según los casos— a las orientaciones que guiaron las acciones de ese movimiento obrero.

Esa “coherencia dialéctica”, por llamarle de algún modo, me parece que es central en el pensamiento marxista, y he buscado adscribirme a ella desde que me inicié como investigadora. Esa coherencia no se agota en el método de investigación, deriva de toda una forma de concebir el mundo, de vivirlo y de sentirlo. Al menos esa es mi experiencia. Por eso a mí siempre me ha parecido difícil separar el método de la teoría, el dicho del hecho, el pensamiento de la acción.

La manera en que yo vivo mi realidad social, el resultado siempre cambiante, cultural y afectivo de mi experiencia cotidiana, que incluye mi vida profesional, y por lo tanto el “callo” que se me ha ido haciendo para actuar en sociedad así como el color del cristal con que la miro, orientan las preguntas que me hago y que intento responder desde el ángulo de mi profesión de antropóloga social. Mis años, lo que he vivido, lo que he leído, lo que voy sin-

tiendo, me permiten afirmar sin recato que todo es, efectivamente, un constante devenir (dicho a la manera heracliteana, aunque hay otras fórmulas más modernas).

Por eso pienso que no hay nada más oscurantista y alejado de la realidad que los dogmas (tanto en el terreno de la ciencia como en el de la vida diaria), por más que éstos sean la base de los diversos cultos en boga (religiosos y políticos), pletóricos de rituales inventados para mantener la fe de las masas en lo que dicen quienes inventaron el culto, los sumos-sacerdotes-dirigentes.

De ahí se desprende —y esto quedó implícito en la exposición de los resultados de investigación— que el uso metodológico que hago de la herramienta proveniente del pensamiento marxista trata de alejarse de los esquemas rígidos, para buscar en cambio, desarrollar la creatividad (hasta donde me es posible) en el análisis de situaciones que se desarrollan en un espacio y un tiempo distintos a los que pudieron haber conocido algunos de los autores inspiradores que he leído.

Para mí, como seguramente para mucha gente, el pensamiento marxista es un fuerte estimulante para pensar con imaginación, para hacer preguntas pertinentes, para buscar respuestas por muchos lados porque, sobre todo, se basa en una concepción del mundo que de entrada desconfía de las verdades universales, unívocas, lineales y por lo tanto esquemáticas y cuadradas. No es un pensamiento que excluya otros con los que pueda confrontarse, compararse y enriquecerse, ni es un conjunto de conceptos que se deba usar como “de-

claración de principios". Que yo sepa, nadie se vuelve marxista por usar una terminología que incluya los conceptos de "relaciones de producción" y "lucha de clases", al igual que nadie se convierte en católico por el sólo hecho de santiguarse.

Lamentablemente, la creatividad que le es inherente a la "coherencia dialéctica", como la llamaba antes, fue abandonada por varias líneas de sucesión de la familia marxista dando lugar, en el terreno de las explicaciones del acontecer social, a tremendos mamotretos que encierran a la sociedad en diccionarios o en manuales del deber ser e incluso inconscientemente en obras de ciencia ficción donde la clase obrera sólo es visible, y por lo tanto inteligible, si se le viste con la camisa de fuerza llamada partido, única institución ungida con la virtud de explicar los avances del movimiento obrero, si los hay.

Estoy pensando, por ejemplo, en una historia de la clase obrera mexicana hecha desde la antigua Unión Soviética y que sigo sin encontrarle parecido con la realidad nacional. O bien, en declaraciones como la que hizo el viceprimer ministro y ministro del exterior norcoreano hace pocos días cuando pontificó: "el marxismo ya no es más válido porque demostró no saber dar una respuesta global y científica a los problemas de nuestro país en un contexto internacional que cambia rápidamente", por lo que, acto seguido, anunció el abandono de lo que él creía era una bola de cristal infalible.²

¡Pobre marxismo! Como si una escuela de pensamiento pudiera ser acusada de las torpezas, barbaridades y delitos de esa humanidad que han hecho y hacen muchos que dicen ser sus seguidores. Es igual que cuando se mata en el nombre de Dios, o cuando se le hace la guerra a la población o se interviene militarmente un país en nombre de la democracia y la libertad. ¿Y alguien le echa la culpa de los desaguizados y los mártires a Dios, a la democracia o a la libertad, enjuicia a Weber por haber escrito sobre el espíritu emprendedor del capitalismo? No. Entonces, ¿por qué atribuir la culpabilidad del derrumbe de estatuas, muros, valores y hasta nombres de ciudad, fronteras y métodos de pensamiento, al para ahora maltrecho y medio abandonado club del marxismo? Nuevamente me parece que muchos se han dejado ir por las respuestas rápidas al estilo del ministro norcoreano.

El marxismo o, más correctamente, un segmento revolucionario de los seguidores de esta filosofía de la vida hizo lo que pudo o lo que quiso con la interpretación marxista de la sociedad, pero sin duda elevó al rango de protagonista fundamental al proletariado de los países industriales y explicó en dónde se ubica la contradicción principal de la sociedad capitalista. También sucedió que cuando esos seguidores se hicieron del poder, dirigieron países y poblaciones con el mismo ánimo hegemónico que cualquier fracción de clase dominante, fabricándose una imagen publicitaria que escondía una realidad que no siempre resultó una alternativa superior al capitalismo.

² *La Jornada*, viernes 13 de septiembre de 1991, p. 52.

Y mientras tanto, el adversario supuestamente liquidado organizó una forma de "convivencia" internacional que en su base tenía la obsesión por el espectro de la revolución social y el comunismo, espectro luego transformado, como dijo Eric Hobsbawm,³ en el miedo al poder militar de la URSS. Así se dio lugar a una política mundial de "guerra fría" que mantuvo al mundo dividido en dos campos durante 70 años y a los pueblos de los países occidentales, educados en ese miedo, con todo su séquito de fantasmas, ideologías e histerias.

Desde 1989 asistimos a la posibilidad de escudriñar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales que funcionaban entre los campos y tras su aparato publicitario. Francamente, el espectáculo es desalentador en términos morales y humanos. Unos y otros nos han tomado el pelo a todos durante mucho tiempo.

Hubiéramos podido saber antes muchas más cosas si no fuera porque en los países contruidos a partir del marxismo (del otro campo conocíamos suficientemente bien su linaje colonial) las cúpulas dirigentes erigieron un pesado monumento a su monopolio sobre la verdad y la información y si la "coherencia dialéctica" hubiera sido ejercida antes. Pero como ya Lukacs lo dijo (aunque de manera más erudita), la clase dominante no quiere saber de qué se va a morir, por eso no lleva los análisis de clase hasta sus últimas consecuencias.

³ "El día después de un siglo", en: Suplemento Política, núm. 124, *El Nacional*, 19 de septiembre de 1991.

Muchas revoluciones no se han realizado, muchas otras hechas por diferentes sociedades no han cumplido con lo que ofrecieron, por eso, y a pesar de todo, subsiste la esperanza de acceder a un mundo que permita elevar sensiblemente la calidad de vida de sus habitantes. La cuestión del progreso, también implícita en mi trabajo de investigación —y que además me ubica como antropóloga evolucionista— me ha movido a considerar a la clase obrera no sólo como un sujeto social por conocer, y colaborar en la tarea de interpretar su historia, sino a fundamentar que dentro de esa clase se puede encontrar el caldo de cultivo más propicio para desarrollar primero la esperanza, luego la acción de transformación social; lo que no implica que otras clases o grupos no puedan moverse en el mismo sentido progresivo.

Es posible que en este aspecto sea exagerada mi confianza en la previsión de que la obrera es la clase revolucionaria por excelencia. Exagerada en el sentido de que la afirmación no está matizada, pues una cosa es la potencialidad y otra cosa es la posibilidad de que esa potencia emerja, cuestión que depende de la existencia de varias condiciones que tienen que ver con el movimiento de la sociedad y sus diversos segmentos y con el estado de la confrontación y los conflictos de clase, así como con el nivel técnico, educativo, político y organizativo de la población.

Ni uno ni varios estudios sobre la clase obrera podrán dar una imagen real del acontecer social si no los referimos al conocimiento del movimiento general de la sociedad y, sobre todo, si

no analizamos simultáneamente el plano objetivo y cultural de los sujetos a investigar (que la investigación va convirtiéndose en "objeto de estudio").

En el caso de mi trabajo sobre la posibilidad de emergencia de un proyecto sindical democrático alternativo en el sindicato petrolero, la construcción del objeto de estudio implicó descifrar parcelas relacionadas con el problema del poder, que en el análisis fueron reducidas a conceptos de diversa densidad sintética.

No fue sencillo, y tampoco sé si lo logré, dar un contenido concreto al concepto de democracia sindical, tan manido y las más de las veces tan hueco dentro de la fraseología sindical. Partí de un contenido mexicano y elemental del término, que además sintetiza ideas y prácticas que se definen como "democráticas": el reconocimiento de que solamente los líderes legítimos, los electos limpiamente por los afiliados, son capaces de negociar lo que las bases realmente necesitan para mejorar las condiciones de la venta de su fuerza de trabajo. "Democratizar" un sindicato en México ha tenido como significado esencial transformar las prácticas sindicales en el sentido de liberar los sindicatos del control monopólico que ejercen las burocracias muchas veces anquilosadas y casi siempre bendecidas por el poder político hegemónico.

Para concluir en una propuesta de las relaciones que el concepto "democracia sindical" engloba en las condiciones del sindicalismo mexicano, la investigación fue transitando por los contenidos de otros conceptos emparentados con el que me interesaba, es-

tudiados en otros contextos tanto desde la sociología, la historia y la politología —tal es el caso de los conceptos de burocracia sindical y oligarquía sindical—, como desde la antropología que ha estudiado los cacicazgos.

En esa revisión resultaron muy estimulantes los análisis hechos por la historia social inglesa y por militantes sindicales ingleses y norteamericanos que explican las situaciones que originaron la necesidad histórica de los sindicatos, así como el proceso de cambio que han sufrido en diversas etapas, en distintos países y entre sectores diferentes de trabajadores. Los autores estudiados no comparten lo que algunos llaman el "marco teórico", sin embargo, los seleccioné porque desde diversas ópticas proporcionaron aportaciones a la polémica sobre las potencialidades democráticas de los sindicatos y, por lo tanto, al conocimiento de realidades sindicales concretas en Inglaterra, Estados Unidos de América, Italia, Alemania y México.

Congruente, espero, con mi perspectiva, busqué dar cuenta de un complejo proceso de comportamiento sindical que emergió, cuando se reunieron varias condiciones propiciatorias, dentro de un marco de cultura político-sindical tradicional y hegemónica que controla masas, concentra el poder y produce y reproduce mecanismos, tanto corruptos como legitimadores para mantener ese poder, pero que no es infalible ni invulnerable.

La investigación concluye proponiendo una explicación del por qué y del cómo pudo sobrevivir un proyecto sindical democratizador, entre trabaja-

dores de un elevado nivel profesional, en medio o dentro de una estructura sindical que se define como un cacicazgo. Igualmente, al describir las prácticas contradictorias de dos sindicalismos donde uno tiene la hegemonía, se señalan las limitaciones —en espacios y en acciones— del proyecto democrático que se desgastó en una continua y cotidiana negociación de su derecho a la vida, si bien logró crear nuevas tradiciones obreras y modificar por lo tanto, el ritual de la cultura sindical predominante.

La investigación se ubica asimismo dentro de la subespecialidad de la antropología social mexicana que ya conocemos como “antropología del trabajo” y que pretende realizar estudios, mientras más íntimos mejor, de los diversos comportamientos obreros y de los trabajadores en general, a partir de su diversa integración a procesos de trabajo diferentes, y modelos distintos de asociación y organización y de la historia de cómo se ha construido una cultura obrera; todo ello en diversas etapas de la producción y la política en México.

Creo que ya hay varios ensayos dentro de la antropología del trabajo que añaden una dimensión más al México que el querido Guillermo Bonfil buscó conocer con ganas y mucho esfuerzo, poniendo de manifiesto que nuestro país es plural no solamente en términos étnicos y culturales, técnicos y políticos, sino también al incluir a los distintos grupos y clases de población que viven dentro de sus fronteras y fue-

ra de ellas que tienen varias historias que contar, y además que los intelectuales con funciones de recoger y transmitir esas historias tienen que hacer su trabajo con una mentalidad a tal punto abierta, que sea capaz de recoger efectivamente esa pluralidad.

Me parece que una visión dialéctica de la sociedad, si bien no puede prever todo el acontecer social, por lo menos puede permitir hacer reflexiones tentativas sobre los procesos que tienen lugar, y hacer inteligibles los diversos momentos históricos. Una ciencia social en movimiento implica también estar alerta para poder hilar lo que está pasando con lo que pasó.

Quizás el reciente derrumbe de estatuas antes veneradas no produzca alegría, dada la compulsión y la histeria con que se realizó (que Freud me perdone), pero sí debería ser inteligible para quienes se preocuparon por comprender las contradicciones sociales y por explicar el proceso de formación de los conflictos. Si la ciencia social sirve algo más que como objeto de interés académico para académicos, es precisamente por su posibilidad de adelantar interpretaciones útiles para vivir mejor y para evitar caídas que se pueden prevenir en la lucha libre cotidiana para sobrevivir.

He usado ya unas cuantas cuartillas rastreando mi filiación intelectual para poder decir, aunque ya no me escuche Angel Palerm, que de lo que digo ya no le echo la culpa a mis ancestros. Y aquí termino, por ahora.

Acerca de las relaciones entre sociedad y política

Andrés Fábregas Puig*

1. INTRODUCCION

A petición de Esteban Krotz he preparado esta versión modificada respecto a la que presenté en la sesión del 27 de septiembre de 1991 en la Unidad de Postgrado de la UNAM-Iztapalapa, durante el coloquio convocado por la revista *Nueva Antropología* para examinar las escuelas teóricas de la antropología mexicana. Con singular aprecio hacia la notable tarea desarrollada por Silvia Gómez Tagle, aprovecho la oportunidad de expresar mi reconocimiento a la hazaña que constituye en México, la edición de una revista especializada independiente, que es hoy en el país la principal publicación periódica en antropología. Además, las convocatorias de *Nueva Antropología* para discutir temas centrales de las ciencias sociales, han probado no sólo su utilidad acadé-

mica, sino su amplia aceptación.

En los renglones que siguen —y siempre para tratar de satisfacer la petición de Esteban Krotz— hago un recuento de mi formación académica, para situar los trabajos que he desarrollado explorando las relaciones entre sociedad y política en México.

2. INFLUENCIAS EN LA MANERA DE CONCEBIR Y HACER ANTROPOLOGIA

En 1965 ingresé a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), cuando se inauguró en locales situados en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Tuve suerte al estudiar bajo la concepción enciclopédica boasiana de manera que me familiaricé con la arqueología, la antropología física, la lingüística, la antropología social, la etnología y la etnohistoria, a través de

* Director general del Instituto Chiapaneco de Cultura.

cursos excelentes dictados por científicos sociales de la importancia de Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno, Tita Braniff, José Luis Lorenzo, Angel Palerm, Moisés Romero, Jorge A. Vivó, Concepción Muedra, Barbro Dhalgren, Roberto J. Weitlaner, Rosa Camelo, Julio César Olivé, Beatriz Barba de Piña Chan, Carlos Navarrete, Luis González y González, Ernesto de la Torre Villar, Leonardo Manrique, Otto Shumann, Daniel Cazés, Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Carlos Martínez Marín, Arturo Warman, Guillermo Garcés Contreras, Enrique Valencia, Isidro Galván y Ricardo Ferré D'Amare, entre los que recuerdo. De esta escuela, me quedé con la influencia del enfoque *holístico e histórico*, el interés por la historia cultural, el apego al trabajo de campo y a las ancianas técnicas del *diario*, las fichas de trabajo, y el escharbar en archivos y bibliotecas. Esta fue la Escuela que pasó la crisis del movimiento estudiantil de 1968, transformada después, y que fue muy diferente a cualesquiera de los actuales centros de enseñanza de antropología en el país.

De las influencias duraderas, menciono la de Guillermo Bonfil Batalla, de quien aprendí a trabajar en el campo, con la gente. Guillermo Bonfil fue, quizá, el antropólogo mexicano mejor dotado para hablar con la gente y extraer de esa experiencia, el núcleo del discurso antropológico. Con él estudié el nahualismo en la región de Chalco-Amecameca, el valor de los patrones de asentamiento y el respeto por la cultura que se intenta entender. No menos importantes fueron las lecciones de antro-

pología del tercer mundo que siempre dictó Bonfil y su orientación *anticolonialista* que conservó hasta el día de su muerte.

Desde mi encuentro con Angel Palerm en las aulas de aquella ENAH de 1966, hasta su lamentable deceso el 10 de junio de 1980, tuve el privilegio de ser su amigo y alumno. Con Angel Palerm aprendí el valor de la teoría social aunado a su agudo sentido de observación. Nadie como él para recorrer el campo y mirar, y obtener así los datos con los cuales construir hipótesis. Debo a Palerm mi conocimiento de los clásicos, el interés por los enfoques dialécticos, el rechazo a los prejuicios ideológicos y la convicción de que el pensamiento científico debe ser reflexivo, abierto y siempre insatisfecho.

Por medio de Angel Palerm conocí los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán que después leí con interés y admiración. Me quedó como influencia su preocupación por la región, la formación de la nación, las culturas indias y los procesos sincréticos.

En el departamento de antropología de la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook, recibí excelentes lecciones, pero debo reconocer que fueron tres los antropólogos de quienes aprendí más en ese periodo: Pedro Armillas, Pedro Carrasco y Phil Weigand. Con los dos primeros profundicé los enfoques históricos y con el último descubrí un amplísimo mundo de opiniones teóricas. De regreso a México, Palerm me relacionó con Krader, de quien aprendí el marxismo crítico, no como ideología, sino como herramienta para el análisis.

En suma: el ambiente académico de mi formación me proporcionó actitudes y orientaciones acerca del quehacer antropológico que determinaron los tópicos centrales de mi interés, es decir, las relaciones entre política y sociedad, el enfoque histórico-crítico y la visión holística de la antropología.

Reconozco, además de las influencias señaladas, el peso definitivo de las orientaciones de Angel Palerm. En este sentido, debo advertir que el estudio antropológico de los Altos de Jalisco —mi primera experiencia como director de investigación— realizado en 1972-1973, obedeció también a indicaciones de Angel Palerm y a la oportunidad de empleo que él me abrió en el antiguo Centro de Investigaciones Sociales-Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH) hoy Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS).

La experiencia en los Altos de Jalisco fue determinante en mi vida académica. Me encontré con una sociedad de prosapia contraria al Estado nacional, con influencia definitiva de la iglesia católica, con una organización de familia extensa y propiedad privada de la tierra arraigadas a lo largo de su formación histórica. De esta experiencia deduje la importancia del enfoque regional, la pertinencia de analizar en México las relaciones centro-región, lo relevante de la cultura como conciencia de la historia que hacemos y el peso definitorio de las estructuras de poder locales en la armazón del sistema político mexicano. Escribí estos resultados en varios ensayos, pero sugiero al lector interesado consultar: Andrés Fábregas,

La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco, colec. Miguel Othon de Mendizabal, núm 5, CIESAS, México, 1985.

El estudio de los Altos de Jalisco me permitió afinar el interés por las relaciones entre política y sociedad en general y por el sistema político mexicano en particular. Decidí abordar una segunda región, contrastante con los Altos de Jalisco, esto es, en donde la identificación con el centro fuese una constante histórica, en donde la religión no tuviese el sitio definitivo que tiene en los Altos y en donde la agricultura no fuese la clásica de la economía campesina (como en los Altos) sino orientada al mercado. La región que satisfizo ese planteamiento fue la de Jalapa-Coatepec, en el estado de Veracruz. El resultado de esa investigación que abarcó los años de 1976 a 1982 y que terminé de redactar en Tuxtla Gutiérrez, durante el invierno tropical de 1988, está expuesto en un libro (no publicado aún) titulado *Sociedad y política en una región de México*. A continuación describo la construcción de esa investigación.

3. SOCIEDAD Y POLITICA EN UNA REGION DE MEXICO

a) *Cuestiones teóricas*

En desacuerdo con quienes proponen que la revolución mexicana no cambió el país sino que modernizó el porfiriato, mi trabajo reconoce los cambios sociales que México experimentó de 1910 a 1924. La revolución

mexicana fue un movimiento social pluriregional, prolongado durante un lapso importante y apoyado en los campesinos. Su desarrollo posterior es la historia de la conformación del Estado mexicano y de las relaciones de éste con las estructuras de poder regionales y la sociedad en su más amplio sentido. El análisis histórico-crítico es viable a partir de las características actuales del sistema para descubrir las tendencias estructurales en conflicto y las posibilidades de la investigación empírica que de aquí se deducen.

Una de las discusiones más prolongadas acerca de las relaciones entre sociedad y política en México, es la que atañe a la naturaleza del sistema. Son varias las respuestas construidas desde una perspectiva centralizadora.

Este enfoque prescindió de los tejidos relacionales claves que conforman el poder. El reconocimiento de esta falla estimuló el análisis de regiones, lo que permitió entender que la revolución mexicana se constituyó de la afluencia de movimientos locales en un momento particular de la historia del país.

Así como reconocemos que la realidad de México es plural en términos culturales, sociales y económicos, también el poder político es variado en su concreción regional. El sistema político mexicano resulta de la reunión de subsistemas, cada uno con características definidas dentro de un contexto general en donde comparten rasgos esenciales. Para conocer y explicar esta complicada formación política no sólo es necesario el análisis macrosocial, sino el establecerlo desde la perspectiva re-

gional sin perder de vista la formación nacional. La manera de combinar ambas perspectivas es un asunto teórico de prima importancia que permite penetrar en la formación política desde sus componentes elementales.

El análisis antropológico de la política suscita varias cuestiones, a saber: ¿qué conforma lo político?, ¿cómo se construye el liderazgo?, ¿quién gobierna?, ¿cómo se accede al poder?, ¿qué tipo de relaciones se establecen entre las condiciones sociales que permiten arribar al poder y a los mecanismos culturales que lo legitiman? Contestar estas preguntas ha sido un ejercicio constante en la literatura de análisis de la política, desde Maquiavelo hasta Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Max Weber, Robert Michels, Carlos Marx, Federico Engels, Ana Arent y autores como Horowitz o Bendix.

Mi trabajo se concentra en la formación de los grupos de poder (que he llamado ego-centrados) y la importancia de la relación patrón-cliente en el contexto de una sociedad como la mexicana. En efecto, estas relaciones penetran la sociedad y caracterizan la regulación de la conducta política. Fueron la base relacional del caudillismo y actualmente sustentan la composición grupal de la política en México. Las relaciones patrón-cliente están presentes en el cacicazgo, las comunidades indígenas, los partidos políticos, el aparato de Estado, los grupos de presión, el mundo académico, los sindicatos y los clubes.

La discusión del concepto de región debe combinar los factores espaciales con los históricos. Lograr un

punto de vista acerca de este asunto exigió un amplio ejercicio de revisión de las ciencias sociales. En ese menester, me apoyé en autores como Chao-Ting Chi, Karl A. Wittfogel, Julián Steward, Gonzálo Aguirre Beltrán, A. R. Radcliffe-Brown, Raymond Firth, Robert Redfield, Florian Znaniecky, Clifford Geertz, Guillermo de la Peña, entre otros. Con este bagaje, estudié la región en términos de relaciones sociales que se configuran históricamente. La región es el resultado de un proceso —y como tal, es cambiante— que vincula en el tiempo y en el espacio la sociedad, la cultura, el medio ambiente y la historia. Esta vinculación construye una estructura propia y otorga especificidad a la sociedad y a la cultura en un ámbito concreto. La región es el recipiente de una historia cuya cotidianidad se manifiesta en la conciencia regional a través de símbolos de identidad que recuperan y unifican la vivencia compartida.

Central como ha sido para la antropología, el concepto de cultura convoca al desacuerdo. Revisé un cúmulo de opiniones acerca de este asunto y entre tantas me parece que permanecen como punto de partida los planteamientos de Alfred L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, David Bidney y Clifford Geertz. Llegué a la conclusión de que la cultura es la referencia más exacta del mundo creado por la humanidad y alude a las relaciones entre sociedad y naturaleza mediadas por el trabajo, a los objetos y creaciones que resultan de esas relaciones y a la forma de representarlas simbólicamente.

Las ciencias sociales y el proceso

real de la vida no están separados y tratándose del análisis del poder, ello es particularmente verdadero. Como diría Adorno, la autonomía del conocimiento hunde sus raíces en el papel que desempeña al interior de la sociedad. En las actuales circunstancias de México la comprensión del sistema político resulta indispensable para lograr su transformación en la dirección que la sociedad mexicana requiere. Atendiendo este interés he intentado un análisis que no se sobreponga al material empírico, mismo que no debe ser interpretado de acuerdo con una preconcepción, sino según lo descubre el análisis teórico. El método histórico-crítico no está desvinculado de su objeto y por esta razón hecha mano de la crítica como instrumento analítico por excelencia. En antropología, el análisis de la política se originó en el contexto de las exigencias de una Europa de renovados bríos colonialistas. Se requirió de los antropólogos una respuesta específica y concreta para armar el dominio neocolonial. El contrapunto entre academia y política fue expresado en las conclusiones del antropólogo y las aplicaciones prácticas del administrador colonial. La antropología de aquellos antropólogos estuvo unida a las necesidades de la expansión imperial que demandaba respuestas ante estructuraciones del poder desconocidas para la sociología. Se estableció una tensión entre la sensibilidad de una ciencia preparada para atender la pluralidad del mundo del hombre y las exigencias pragmáticas del colonialismo. Con todo y a pesar de ello, la antropología fue capaz de descubrir que fuera del mun-

do europeo occidental la política no era tanto una cuestión de intereses, sino un resultado de las transformaciones de las estructuras de parentesco y comunales. La sociología, que no ha salido del ámbito de las sociedades occidentales, está convencida de que las formas de poder son siempre referencias a la defensa de intereses concretos y no de valores. En la politología (o ciencia política) lo importante es descubrir quién toma las decisiones, cómo y para quiénes o para qué. El concepto de élite significa para el politólogo una referencia indispensable como para el sociólogo lo es el concepto de clase. Los antropólogos encontraron formas de poder que a su vez estaban contra el poder o que operan en contextos en donde el control social sobre el liderazgo político es real. También, los antropólogos descubrieron las formas estatales en contextos muy distintos al surgimiento del Estado en occidente.

La tensión entre tradición y modernidad ha sido discutida por los antropólogos en el contexto del surgimiento de los nuevos Estados nacionales y la formación de sociedades plurales. Estos nuevos Estados y sociedades surgieron en medios sociales de amplia mayoría campesina. Sin ignorar las diferencias, la antropología ha podido demostrar que las sociedades en donde aparecieron los nuevos Estados nacionales comparten un amplio espectro de diferenciación social y cultural, cuyos rasgos característicos han sido revelados en la confrontación de la comunidad campesina con el resto de la sociedad. Desde los planteamientos de Kroeber (1948), la comunidad campe-

sina aparece enfrentada a una superestructura social y cultural que, al mismo tiempo que la niega, la afirma. Kroeber lo expresaba cuando escribía que los campesinos eran una media sociedad con una media cultura. Sola, la comunidad campesina desaparece: lo es, en contraste con el resto de la sociedad. Lo que la antropología demuestra es que la diferenciación cultural otorga a las comunidades campesinas una dimensión de profundidad (lo tradicional) y en países como México plantea el cambio y la continuidad. Estas cuestiones arman el problema de la legitimidad de un sistema político y el surgimiento de amplios movimientos con proyectos distintos de sociedad. En antropología, este conflicto entre tradición y modernidad es una forma del cambio social que como procesos conjunta la construcción de la nación y el desarrollo material, transformándolos en cuestiones políticas.

b) Resumen de resultados

Mediante una acumulación ordenada de datos pude observar cómo las estructuras locales de poder cambian y adquieren nuevas características. La operación de las relaciones patrón-cliente es un obstáculo a la creación de "verdaderos" partidos políticos y a la instauración del pluralismo en México. En el ejemplo de Jalapa y su región, mostré cómo históricamente se constituye un centro regional y cómo las relaciones sociales se transforman en políticas cuando parten de la situación del trabajo en las haciendas. Los cultivos

principales, los detentadores de los medios productivos y los trabajadores se entrelazan formando el perfil sociocultural de esta región. Las haciendas, sus estructuras sociales y políticas, se transformaron hasta constituir nuevos cacicazgos propiciados por los resultados de la revolución en la región. Las relaciones sociales de intermediación cambiaron y formaron nuevas estructuras. En este proceso, el Estado nacional ocupó el espacio estratégico que provocó el cambio en la forma de las relaciones patrón-cliente. Así, se descubre cómo se articulan los poderes locales y de qué manera compiten entre sí. Los hombres fuertes, cabezas de los grupos egocentrados y que controlan los productos estratégicos regionales no ejercen directamente el poder político, pues propician liderazgos intermedios que acaparan las posiciones de la administración pública.

La regla fundamental de esta estructuración de cadenas diádicas es la fidelidad a la cabeza del grupo. De esta manera la sociedad y la política se entrelazan a través del patronaje.

Los límites de la investigación se sitúan en el descubrimiento de nuevos interrogantes obtenidos como resultado del propio análisis de Jalapa y su región. Las cuestiones más importantes apuntan hacia la exigencia de analizar

si las características del partido de Estado y del presidencialismo, deben interpretarse sólo desde la óptica de los grupos ego-centrados y las relaciones patrón-cliente. Esta cuestión, a mi juicio, sólo tendrá respuesta al seguir la vía que abrió el trabajo de Federico Katz, esto es, el análisis de las presiones externas sobre la sociedad y el Estado en México.

Aunada a la cuestión anterior se presenta el problema de afinar el uso de conceptos como clase, élite y panel social, además de colocarlos como entidades cambiantes al interior del proceso político. Para ello, es evidente que debe profundizarse en la disección del aparato político y el funcionamiento de los partidos. Ello llevaría a situar con precisión qué se dice cuando se afirma que en México existe estabilidad en el cambio. Es decir, el continuo ajuste de las relaciones entre sociedad y política ocurre sancionado por la cultura. Pero, ¿cómo exactamente? es la cuestión a resolver. Necesitamos saber la respuesta del aparato administrativo a las demandas, presiones y exigencias sociales en general y cómo se relaciona con la estructuración de los grupos egocentrados. La hipótesis es que la estructura de poder debe penetrar la administración pública cuando enlaza la sociedad y la política.

Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio*

Eckart Boege**

EL AMBIENTE DE LA INVESTIGACION

Es difícil hablar de la obra de uno mismo, aun cuando se encuentre objetivada en un libro y circule en el mercado. Todos los libros tienen una parte de historia personal, en ellos aparecen desde las motivaciones profundas hasta aquellos elementos que surgen en el bailoteo de la cotidianidad del quehacer científico, social y político. En ese sentido esta obra se encuentra encuadrada en lo que se vivía en los años setenta y primera parte de los ochenta.

El libro no fue concebido igual a como resultó al final. No soy de aquellas personas que saben planificar todo y que no se salen del esquema. Esto no quiere decir que la investigación

antropológica en la sierra mazateca se realizara sin un plan o concepto. Sabía lo que no quería. No quería hacer una etnografía como aquellas que exponen desde el clima hasta la religión sin ningún vínculo teórico. Este tipo de etnografía ya había sido desarrollado en la región de estudio por Weitlaner y Villa Rojas.¹ (Reconozco de ellos, su vasta y tenaz experiencia de campo, que sin embargo pocos antropólogos nuevos han impulsado.) Ver y describir sin reflexionar y sin problematizar lo que se mira, me parecía que era una manera acrtica de relacionarse con la realidad. No creo en la etnografía libre de teoría, como criterio científico. Me parecía

* Eckart Boege, *Construyendo un objeto de estudio: Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.

** Investigador en el Centro Regional de Veracruz del INAH.

¹ Roberto Weitlaner, *Los mazatecos y chinantecos*, Museo Nacional de Antropología, INAH (Serie Culturas de Oaxaca), México, 1967; R. Weitlaner y Walter Hope, "The Mazatec", en: *Handbook of Middleamerican Indians*, vol. 8, Texas, 1969; Alfonso Villa Rojas, *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VII, 1955.

importante hacer, mediante un tipo particular de etnografía, un estudio concreto de una etnia en donde la descripción se confrontara con los principales problemas nacionales, así como con las tesis que manejábamos en el debate teórico y político. No se podía avanzar más sobre la teoría sin sumergirse en los dramas sociales y viceversa; las etnografías recientes de inspiración boasiana (o caricatura de ella) no ubicaban cada uno de los aspectos observados en su verdadera dimensión, para obtener así algo que se podría llamar fetichismo datista, como criterio de verdad.

Me siento partícipe del torrente creativo que se generó en la crítica por parte del movimiento estudiantil del sesenta y ocho hacia lo que podemos denominar el sistema político mexicano. Para la antropología social esto significaba necesariamente la crítica al indigenismo, al "Estado-centrismo" de la acción indigenista, que fue sistematizada por Bonfil y otros² en la clásica obra *De eso que llaman antropología*. Uno de los temas preferidos fue la búsqueda de los *sujetos sociales del cambio*, del movimiento popular, de la confrontación con los generadores de la miseria, con los desestructuradores de las *identidades* parciales para ir hacia la *teoría del conflicto social* emanada del enfoque marxista.

Con varias generaciones de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de 1975 a 1982 con un nivel que podría calificar en ocasiones

de excelencia, buscamos vincular el estudio y la sistematización de los datos con la acción de grupos sociales que luchaban por una nueva sociedad en la cual los trabajadores directos tomarían su destino en sus manos.

Encontramos en la Coalición de Promotores Bilingües de Oaxaca un interlocutor social distinto a aquel de la academia pura o de las instituciones estatales. Fueron los miembros regionales de la Coalición quienes marcaron los primeros rumbos de la investigación. En efecto, la región se escogió después de una larga discusión acerca del ámbito político en que se desarrollaban las actividades de los promotores y de los sujetos sociales involucrados en procesos de cambio. En la región de Tuxtepec, Oaxaca, en un espacio muy reducido, se presenta un desarrollo agroindustrial y comercial impresionante, y a muy pocos kilómetros, las serranías inaccesibles con una economía de subsistencia. La zona abarca una variedad ecológica tremenda que va desde las planicies costeras con bosque tropical, pasando por los bosques mesófilos de niebla, hasta comunidades de coníferas puras. En esta área de serranías formidables con sus distintas unidades ambientales los mazatecos adaptaron la cultura mesoamericana del maíz. Una buena parte de la etnia se encontraba afectada por el segundo megaproyecto —después de la presa Miguel Alemán—: la presa Cerro de Oro, gran proyecto del capital nacional e internacional y ubicada en la Cuenca Baja del Papaloapan. El conflicto generó un movimiento con varias facetas, que incluyen una de carácter milenaria

² Guillermo Bonfil, et. al., *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.

rista y al mismo tiempo, un movimiento social independiente (Coalición de campesinos obreros y estudiantes de Oaxaca, COCEO) disputaba las presidencias municipales a los caciques locales. También había intentos de organización independiente alrededor de la lucha por la comercialización del café y de la tierra.

Miembros de la Coalición nos proponían realizar un estudio que interpretase esta problemática. Había que buscar un ambiente propicio para confrontar con la realidad mexicana lo que habíamos elaborado en las aulas y en estudios regionales en otras zonas. Por ejemplo, con la investigación realizada bajo la dirección de Roger Bartra en el Valle del Mezquital, nos habíamos entrenado para analizar las contiendas de clase y de la organización del poder político en una región agraria. Mi reflexión después de esta experiencia, iba en el sentido de que habíamos dado poco peso al elemento étnico dentro del proceso regional a pesar de la importancia de su componente hñähñü (otomí).

LA DISCUSION DE LO ÉTNICO Y LA REGION

En 1973 surge en México por primera vez el concepto de *etnocidio* aplicado por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé³ quienes con esta perspectiva analizan la ruptura grupal que significa el desalojo de más de 25 mil chinante-

cos del embalse de la presa Cerro de Oro (hoy Miguel de la Madrid) y la historia del desplazamiento de 20 mil mazatecos de sus tierras más fértiles que se ocasionó con la construcción de la enorme obra hidráulica de embalse de la presa Miguel Alemán. El "reacomodo" territorial de las poblaciones hacia otras partes dispersó a la etnia. El conflicto alrededor del desalojo por el embalse de la presa Cerro de Oro se generó porque de alguna manera los chinantecos habían asimilado las vicisitudes que experimentaron los mazatecos en su desalojo: por eso rehusaban a ser reubicados.

La discusión del etnocidio, las lecturas de Frantz Fanon⁴ y las de Bandelier,⁵ las impugnaciones contra la antropología generada de acuerdo con los intereses directos del *colonialismo* (Leclercq⁶) y de los intereses de las demandas en el mercado nacional e internacional en nuestro país, me volvieron especialmente sensible al desarrollo de una antropología respetuosa de los grupos étnicos (me preguntaba si realmente podía existir tal antropología). Un componente de la metodología empleada en el trabajo de campo fue el reconocimiento de que cada uno de los miembros del grupo étnico así como los caciques, los funcionarios o los curas manejan un criterio de realidad regional que requería ser ubicado socialmente. En innumerables pláticas y en-

⁴ Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, FCE, México, 1969. Del mismo autor: *Sociología de la Revolución*, Era, México, 1968.

⁵ G. Bandelier, *Antropología Política*, Alianza Editorial, España, 1966.

⁶ Gerard Leclercq, *Antropología y colonialismo*, Editorial THF, Medellín, Colombia, 1972.

³ Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, "Hydraulic development and ethnocide. The mazatec and chinantec people of Oaxaca", en: *International Workgroup for Indigenous Affairs*, núm. 15, Copenhague, 1973.

trévistas, los distintos intelectuales mazatecos⁷ me infundieron gran respeto por la dignidad en el manejo de su conocimiento. Subjetivamente me identificaba con la oposición al caciquismo local, a los acaparadores y a la burguesía regional y, en general, a los intentos de penetración estatal en la región. Esta identificación no resultó del todo fácil ya que los procesos sociales regionales en general no se presentan en blanco y negro tanto como la identificación personal y la teoría querían expresarlos. Esta simpatía original hacia la oposición no me impidió realizar varias entrevistas con los poderosos locales y regionales.

Los mazatecos habían sido estudiados principalmente bajo dos ejes básicos: uno, en torno a la revelación, para la Antropología y para el mundo, uno de sus secretos más celosamente guardados e íntimos: el uso ritual de los psicotrópicos (los hongos, la semilla virgen o el ollolihqui y la ska Santa María). El otro, en referencia a la intervención masiva del Estado, sobre todo en la parte baja, y en relación a una ruptura traumática por la destrucción y arrebato de la cuarta parte de su mejor territorio a favor del llamado desarrollo nacional, con la construcción de dos presas. Cuando emprendimos la investigación en la región habían ya 25 años de acción indigenista y 50 años de estudios antropológicos.

Con estos antecedentes de la confrontación de la etnia con el exterior, era importante entonces definir como tema principal el de la identidad étnica

dentro de los parámetros analíticos de *etnia, clase, cultura subalterna, región, proyecto étnico, clase dominante, nación, cultura dominante*. Es obvio que habría que construir una teoría coherente que pusiera en juego estos conceptos. En especial, en mi reflexión adquiriría gran presencia la cuestión de cómo manejar el concepto de cultura. Hay que recordar que a principios de los años setenta, los integrantes de una corriente pensábamos que con el concepto de totalidad del materialismo histórico podíamos superar la acepción omnímoda que del concepto cultura tenía un Kluckhohn por ejemplo, concepto que, al ser general, finalmente no nos decía nada. Pensábamos que los conceptos *modo de producción y formación social* históricamente contruidos bastaban para acercarnos a las distintas realidades de nuestro país. Sin embargo, el elemento cultura adquiriría una nueva dimensión analítica cuando nos introducíamos al estudio del modo de vida, de movilización, de organización y nos familiarizábamos con la discusión que desarrolló Gramsci y Almicar Cabral⁸ y que en diversas facetas introdujo Nestor García Canclini⁹ en nuestro ámbito.

El enfoque general sobre la cuestión nacional y étnica se perfiló en las discusiones generadas durante la maestría en antropología social en la ENAH, que en lo que a mí se refiere, se fundamentó en la lectura de Antonio Gram-

⁸ Almicar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, (Cuicuilco), México, 1981.

⁹ Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.

⁷ Uso el término intelectual en el sentido gramsciano.

sci¹⁰ y en la antropología italiana¹¹ emanada de esta corriente de interpretación. Intervinieron en la discusión de la cuestión nacional y cultural José Luis Najenson¹² y Leo Zuckermann. Con Héctor Díaz Polanco y Gilberto López reflexionamos alrededor de lo étnico, en especial a la luz de las experiencias de Guatemala y la Costa Atlántica de Nicaragua, sobre todo en lo que se refiere a la autonomía regional.

Acontecimientos regionales en México como los movimientos de la COCEI (Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo) en el Istmo de Tehuantepec y en Santa Fe de la Laguna en Michoacán marcan el entorno sociopolítico de la discusión que planteo en el libro. Aquí la cuestión nacional se vuelve clave. El mismo título "Los mazatecos ante la Nación" me pareció que levantaba una pregunta: ¿no son parte de la nación los mazatecos? Lo que me quedaba claro es que no estaban fuera de la nación, pero que a la vez, su falta de reconocimiento como etnia o nacionalidad les negaba su es-

pecificidad y los convertía en una suerte de sujetos sociales nacionales clandestinos.

La nación no sólo se compone de la suma de todos sus integrantes, clases y fracciones y grupos sociales. También es producto de una *relación de fuerzas* en la cual se impone un proyecto dominante que afirma o niega la proyección grupal. Estoy convencido que un proyecto nacional, por más que se incorpore a la economía mundial, tiene que reconocer sus particularidades y desarrollar sus potencialidades específicas definiendo política y culturalmente un *proyecto étnico*. Me decidí por el título que finalmente sustenta el libro porque pienso que si bien los grupos indígenas son parte de la nación, no existe un reconocimiento claro dentro del proyecto nacional de su ser específico.

Mi referencia analítica es el análisis *unitario* de lo étnico. Por ello parto de otra pregunta: ¿qué lugar tiene la etnia dentro del esquema contradictorio de las clases sociales en la región?

A la luz de este enfoque se desarrolló una reflexión crítica respecto a Aguirre Beltrán (*Regiones de Refugio*), de Rodolfo Stavenhagen (*Clases Sociales y la relación colonial en Chiapas*), de Guillermo Bonfil, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (estos últimos se inclinaban cada vez más hacia las Resoluciones de Barbados I y II). Mi propia experiencia en la Costa Atlántica de Nicaragua, me permitía observar de cerca cómo algunos dirigentes de grupos étnicos utilizaban la interpretación radical de la "teoría del cuarto mundo" para desarrollar una política beligerante en momentos en que el diálogo con

¹⁰ Aquí fueron especialmente revelatorias las discusiones de Gramsci alrededor de la articulación del norte desarrollado con el sur "campesino" subdesarrollado de Italia. *Los intelectuales y la organización de la cultura; Literatura y vida nacional y El materialismo histórico y la filosofía* de Benedetto Croce, México, Juan Pablos, 1976.

¹¹ Satriani Lombardo, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Nueva Imagen, México, 1978; Vittorio Lanternari, *Movimientos Religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona. Del mismo autor: *Occidente y el tercer mundo*, siglo XXI, México 1974; Ernesto Martino, *El mundo mágico*, UAM, Serie ensayo, núm. 32, México, 1985.

¹² José Luis Najenson, *Cultura nacional y cultura subalterna*, Universidad Autónoma de Toluca, México, 1979; "Etnia, clase, nación en América Latina", en: *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, Julio, 1982.

el Frente Sandinista era necesario y posible.

En el libro se interpreta la región étnica desde el marxismo. Desde esta perspectiva analítica, las preguntas básicas se construyen a raíz de la formación de la región a partir del desarrollo desigual generado por la división nacional e internacional del trabajo, por vocaciones ecológicas, ubicación dentro del mercado y composición de su población. El desarrollo desigual o el sometimiento de distintos capitales regionales (aun el usurero) al gran capital financiero tiene su expresión social y política y también cultural. Me interesó conocer los proyectos de desarrollo regional defendidos por los distintos grupos sociales pertenecientes a diferentes clases sociales. Dentro de esta perspectiva, el proyecto regional étnico no existía de manera explícita. ¿Quiénes son los interlocutores sociales para la construcción de un proyecto regional socioeconómico no saqueador?

Gramsci (*op. cit.*) me condujo a reflexionar sobre la función del Estado y de los *intelectuales orgánicos locales y regionales* (el cura, el maestro, el pastor, los agrónomos, los funcionarios, etcétera) en las mediaciones entre las ciudades y las regiones agrícolas étnicas y serranas. Es en el terreno del desarrollo desigual y de los fenómenos sociales y culturales que lo acompañan, donde la antropología puede hacer aportaciones creativas sin abandonar el paradigma globalizante. Uno de mis problemas teóricos fue la interpretación de procesos finos, que se han interiorizado o formado localmente mediante transacciones, hibridaciones o negaciones culturales

producto de la relación entre Mesoamérica y la dominación primero española y posteriormente nacional. El resultado adopta la forma de una controversia sorda y regional entre la interpretación mazateca del mundo y la de los agentes de los aparatos hegemónicos.

Este estudio se ubica dentro de lo que podríamos llamar la referencia regional en los estudios antropológicos. ¿Qué concepto de región usar? ¿Cuáles son sus límites y cómo se articula con el resto de la sociedad? El concepto de *regiones de refugio* que acuñó Aguirre Beltrán¹³ es una referencia obligada en la reflexión acerca de la región étnica. Llamen la atención varios de sus conceptos como el de ecología hostil o el de casta por ejemplo, para delinear los elementos constitutivos de las regiones de refugio. Recuerdo que en un principio participé en una especie de reacción crítica ante su conceptualización. Sin embargo, después del trabajo con los mazatecos creo comprender mejor los fenómenos sociales que quería describir y analizar. Su trabajo toca prácticamente todos los temas importantes para el estudio de una etnia. Su gran mérito estriba en hacer un trabajo pionero en México al conceptualizar la región étnica. Sin embargo, también es cierto que expresa confianza desmedida hacia el Estado en su incursión especializada en las regiones étnicas para resolver los problemas en que se halla inmersa la etnia, y poco interés en las reivindicaciones étnicas como tales.

¹³ Gonzálo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

La interpretación que hace Armando Bartra¹⁴ de la región como un subsistema en equilibrio precario en medio de los conflictos sociales, me parece más precisa para estudiar las regiones étnicas, por lo menos para la situación étnica de los años setenta, ya que según este enfoque se podrían tener distintos escenarios que van más allá de los descritos para las regiones de refugio. En la metodología de Bartra las regiones se enmarcan en las contradicciones estructurales e históricamente formadas, en las cuales un factor determinante es la división nacional e internacional del trabajo y del capital (y aprovechar ciertas vocaciones ecológicas en relación con el acceso al mercado E.B.).

En un subsistema socioeconómico en equilibrio precario se establecen relaciones de fuerza claras para impulsar los distintos proyectos regionales de los diferentes grupos sociales. Como parte del método, hay que identificar el "tema" básico que pone de manifiesto las contradicciones sociales y los grupos que intervienen, para relacionarlos con los proyectos regionales que imponen los distintos grupos sociales. Metodológicamente hablando, intenté buscar los procesos estructurantes de la región así como aquellos que se refieren a la desestructuración. Evidentemente los acontecimientos a largo plazo como la introducción del café o bien los de corto plazo como las relocalizaciones y la construcción misma de las dos presas son ejes definitorios para la vida mazateca. Con el análisis lógico-estructural

e histórico-genético intenté definir la región étnica complementando la cuestión de la expoliación del trabajo regional con la de la destrucción de los recursos naturales por el capital global con sus puntales en la región. Respecto a la historia acudí únicamente bajo la pregunta ¿qué hace falta para entender tal o cuál situación?

Para mí ha sido importante reflexionar sobre el equilibrio precario entre los recursos naturales cada vez más escasos y una población que crece, no como un problema de aritmética malthusiana sino como producto de la expoliación regional. Si corremos el modelo por unos años más, podemos ver escenarios de pobreza extrema y páramos desolados muy difíciles de reconstruir, parecidos a los de la mixteca alta. Cabe, desde luego, la contrapregunta ¿cuál podría ser la política para un intercambio igual entre regiones de tal manera que la riqueza de recursos naturales sea a su vez manejada por los propios mazatecos de manera sostenida, sin destruir la biodiversidad y que sea la base del bienestar regional?

Sobre esta matriz de aparente coherencia regional sustentada en las actividades socioeconómicas, se sobrepone otra que es la de la etnia, con su cultura y organización territorial y que no coincide necesariamente con las regiones económicas. De hecho, encuentro que lo que era una región unitaria como subsistema socioeconómico se ha disuelto en por lo menos dos regiones. En ellas, los mercados de intercambio regional entre distintos productos generados en diferentes pisos ecológicos son sustituidos por el comercio a larga

¹⁴ Armando Bartra, *Algunas notas en relación a los instrumentos que pueden ayudar a sistematizar la información*, mimeo, México.

distancia dentro de la división nacional e internacional del trabajo. La mazateca alta, que es la más poblada, tiene el papel de surtir a la mazateca media y a la zona de las planicies de fuerza de trabajo temporal para las plantaciones de caña de azúcar y de café, o bien en la industria de la construcción y el servicio doméstico en ciudades como Tuxtepec, Tehuacán, Puebla, en el D.F y en los Estados Unidos.

El recorte de región que utilicé pretendió señalar que el criterio étnico se sobrepone con el criterio lingüístico. De esto resultaba un territorio serrano de aproximadamente 2000 km². El criterio lingüístico se confirmó en el trabajo de campo, con la observación de que los mazatecos prefieren casarse entre ellos que con los chinantecos, nahuas y cuicatecos que habitan en sus límites.

Al tomar como preferencia teórica a los llamados "campesinistas" radicales (no oficialistas), me resultaban mucho más útiles las tesis de Armando Bartra acerca del campesinado, algunos de cuyos elementos comparte con la tesis de Eric Wolf.¹⁵ Estas me sirvieron para explicar la organización social y política, desde el punto de vista étnico, de un grupo mayoritariamente campesino. Dentro de las estrategias campesinas de producción me llamó la atención la conceptualización de Wolf de los distintos fondos de la producción, el *fondo ritual* que tiene para cier-

tas comunidades étnicas una relevancia básica dentro de las alianzas sociales. Los gastos para la fiesta comunitaria del santo patrono, y para la fiesta semi-privada o de los *ritos de pasaje*¹⁶ cimientan alianzas sociales.

La economía y la sociedad basadas en la producción para la subsistencia dentro del desarrollo desigual constituyen para mí los goznes de la cultura étnica hoy en México. Cuando interpretamos un tanto más libremente el concepto de *economía moral* de Thompson¹⁷ podemos entrever la existencia de una serie de estrategias productivas que comprenden, entre otros elementos, el de las alianzas sociales con una lógica distinta a las decisiones relacionadas con las condiciones que dicta el mercado. Es por ello que hablo de una ética o moralidad dentro de la economía. Este hecho se manifiesta de manera dramática cuando el curandero trata de poner de manifiesto el origen de las enfermedades de sus pacientes. El intercambio que realiza al movilizar lo simbólico en los rituales así como el que se presenta en la vida cotidiana a través de distintas relaciones de reciprocidad (aún entre desiguales) tiene que ver con esta "economía moral". Expresiones como "la bruja ya mató a varios que se hicieron ricos teniendo tienda" denotan un igualitarismo como valor ético-social.

Me interesó incorporar en el análisis el concepto de *estrategias mesoamerica-*

¹⁵ Eric Wolf, *Los campesinos*, Labor, México 1971; Armando Bartra, "El comportamiento campesino de la producción campesina", en: *Cuadernos Universitarios*, Ciencias Sociales, Universidad de Chapingo, México, 1982.

¹⁶ Arnold Van Gennep, *The rites of passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

¹⁷ E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase, la economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII*, Grijalbo, Barcelona, 1979.

nas de producción alrededor de la cultura del maíz. En especial, el manejo de agroecosistemas con matices ecológicos marcados por la alternancia de la montaña con profundas barrancas en este ambiente de neblina de la mazateca media y alta. Aunque no hice un análisis medianamente satisfactorio tanto del manejo agrícola como del etnoconocimiento sedimentado en el idioma mazateco, lo tomo en cuenta para enmarcarlo en las estrategias de subsistencia de origen mesoamericano y actualmente articulado al mercado por varias vías. Mi formación mesoamericanista la obtuve con Paul Kirchoff con quien trabajé varios años principalmente sobre religión y sociedad mesoamericana. Alfredo López Austin ha señalado en varias ocasiones que lo que yo definía como mazateco en realidad es una adaptación de Mesoamérica. Los trabajos de E. Hernández X.¹⁸ Silvia Terán y Daniel Zizumbo¹⁹ desarrollan una veta de lo que pudiesen ser las estrategias mesoamericanas de producción y su vinculación con los distintos agroecosistemas. Este enfoque adquiere en estos momentos una relevancia particular ya que no existe hoy en día una estrategia agrícola oficial para el cultivo en laderas y las técnicas modernas no han logrado superar la mesoamericana, que

hasta cierto punto ha mostrado una gran eficiencia. Sin estudios agronómicos sistemáticos de las estrategias productivas mesoamericanas, la agronomía oficial y las agencias extensionistas han dejado de lado un potencial de conocimiento empírico extraordinario.

El conocimiento de la geografía, sus matices ecológicos, el suelo, la humedad, los ciclos agrarios, en pocas palabras, el manejo de una "agricultura étnica de montaña" con la presencia de por lo menos cien productos confirma la tesis de Silvia Terán y Daniel Zizumbo²⁰ respecto a la existencia de estrategias múltiples de tipo botánico, para enfrentar la escasez generada por un clima adverso a la agricultura. Hay que reconocer también que en grandes territorios mazatecos, esta agricultura mesoamericana y este conocimiento se está deteriorando y cediendo el paso a una agricultura capitalista de los paquetes tecnológicos, misma que presenta graves problemas sociales cuando una gran parte del campesinado no puede acceder a ella, problemas de contaminación, de dependencia al mercado y destrucción de los suelos.

LA IDENTIDAD COMO HILO CONDUCTOR

La reflexión sobre lo étnico y sus proyectos explícitos o implícitos me llevó a otras preguntas alrededor de la cons-

¹⁸ Efraím Hernández X., "Xolocotzia", en: *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma de Chapingo.

¹⁹ Efraím Hernández X., "Xolocotzia", en: *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma de Chapingo; Silvia Terán y Daniel Zizumbo "Las semillas de la cultura, los agroecosistemas tradicionales como alternativa de desarrollo", en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 72, Mérida, Yucatán, 1985.

²⁰ Silvia Terán y Daniel Zizumbo, "Las semillas de la cultura. Los agrosistemas tradicionales como alternativa de desarrollo", en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 72, Mérida, Yucatán, 1985.

trucción de las identidades: ¿cómo se forman las identidades sociales de grupo, en especial la étnica? ¿qué papel tiene para la formación de la identidad la contradicción de la etnia con el exterior, es decir, con el otro? El tema de la identidad era nuevo en nuestro ámbito caracterizado por un escaso desarrollo en discusiones teóricas o en aplicaciones prácticas de la investigación. Me parecía entonces importante desarrollar una teoría de la identidad étnica de los indígenas de México a partir de la autoimagen ofrecida en las distintas entrevistas. Trabajar con la autoimagen es una empresa difícil ya que si se es mazateco, ante un entrevistador no mazateco fluye un discurso aprendido. Había que descifrar esa autoimagen "Nosotros los Ha shuta enima trabajamos en el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar..."

Yo tenía una influencia difusa de Roheim, de Erikson por parte de la vertiente de la etnología psicoanalítica, también de la discusión de los etnopsicólogos suizos como Maya Nadig, Mario Erdheim y los esposos Parin.²¹ Sin embargo, aunque muy sugerentes los enfoques, decidí mi propio camino aprendiendo de Erikson²² el tortuoso y complejo manejo del otro en el *afuera* y el *adentro* y el no menos contradictorio concepto de la *identidad* sobre todo

²¹ Nadig Maya, *Die verborgene Kultur der Frau, Ethnopschoanalytische Gespräche mit mexikanischen Bauerninnen*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1986; Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozess*, Suhrkamp Verlag, 1982.

²² Erik Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Taurus 1980; *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, México.

cuando se aplica a minorías sociales étnicas.

La territorialidad, el trabajo y la cultura del maíz reorganizada por los ejes estructurantes como el café o las disrupciones de la presa, la relación con las sierras, ríos, selvas, son el corazón de la creación de la identidad étnica de los mazatecos. Este reconocimiento no bastó para desarrollar la tesis de la identidad grupal. Varios mazatecos no se identificaban como mazatecos sino como jalapeños (Jalapa de Díaz), ixcatecos (Ixcatlán), ayautlecos (Ayautla), etcétera. Sin embargo, a todos les une un idioma, contenido en la autodefinition. En efecto, el grupo hoy por hoy se identifica por sus relaciones sociales cimentadas en parte en el parentesco y en las alianzas de familias patrilocales alrededor de un consejo de ancianos. Si bien es cierto que en vastas regiones de la mazateca, el consejo de ancianos ha dejado de existir a favor del caciquismo y de organismos partidistas, sigue recomponiéndose en formas modernizadas por municipios y/o comunidades.

Este hecho me llevó a la pregunta ¿cómo los campesinos mazatecos se organizan socialmente, más allá de los organismos políticos oficiales? En la discusión del concepto de *lealtades primordiales* que desarrolla Hamza Alavi²³ encontré una base importante para analizar los motores sociales de la organización política e interpretar el quehacer del consejo de ancianos. No intenté aquí sustituir el concepto de clases so-

²³ Hamza Alavi y Eric Hobsbawm, *Las clases sociales y las lealtades primordiales*, Cuadernos de Anagrama, Barcelona, 1976.

ciales por el de la primacía de la organización social y el parentesco. Más bien pensé en ubicar su papel ante nuevos problemas sociales y políticos. En efecto, más que describir el sistema de cargos y las clasificaciones de parentesco pero a la vez sin sobrevalorar o subvalorar la importancia de cada uno de los aspectos de la organización social, mi enfoque buscó aclarar cuáles son los pivotes de la organización social inter e intraclase. Uno de ellos se da alrededor de las reciprocidades, aun entre desiguales, como en el caso del compadrazgo que es la fuente de poder de los ancianos (encontramos por ejemplo a ancianos socialmente reconocidos como tales con alrededor de cincuenta compadres), y el papel que éstos juegan en la toma de decisiones del grupo.

Con Neiburg,²⁴ hicimos una investigación exclusivamente alrededor del consejo de ancianos, su crisis y su recomposición. Aquí se conceptualiza el poder mazateco dentro de la discusión un tanto matizada del *indirect rule* inglés cuya unidad organizativa es entre otras, el municipio. Por ello, los intentos de reconcentración de tantos municipios oaxaqueños en unos pocos —intención del gobierno del estado, en varias ocasiones— han encontrado gran resistencia en la población indígena. Con las alianzas de familias extensas patrilocales, descubrimos la tendencia de la *circulación extracomunitaria de mujeres* (y lo que implica en términos de las reciprocidades) dentro del municipio, pero también predominantemente

alrededor de las comunidades que se encuentran en los caminos hacia el mercado principal. Esta construcción de redes de organización social está fundamentada en el lenguaje, por cuanto al control de la economía sexual se refiere. Asimismo, este intercambio le asigna a la mujer el papel de aglutinadora cultural en la región.

Es evidente la influencia que tuvieron en mis lecturas Freud y Reich, y un texto muy temprano de Habermas sobre la familia en el capitalismo, para tratar de entender el papel de la familia en la economía sexual y el sentido del sometimiento de las mujeres. Analizo el papel social de la represión sexual y la ritualización de las relaciones entre hombres y mujeres, todo para sustentar las alianzas entre familias patrilocales. Mujeres y hombres se saludan, según la distancia social, tanto por parentesco como por generaciones. Toda esta organización está fundamentada a través de los *ritos de pasaje*, de las *reciprocidades* y a través del poder de los ancianos mediante las lealtades primordiales. Los ancianos (donde todavía existen como consejo) representan la unidad social, política y simbólica del grupo, ya que a la estructura social fundamentada en el parentesco y el compadrazgo (conocimos ancianos que tienen hasta 50 compadres) se le sobrepone el consejo como organización política y a la vez simbólica, con el manejo de la curación, la hechicería y el uso de los psicotrópicos. La lectura crítica de la obra de Meillassoux²⁵ me sirvió para com-

²⁴ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, INAH, México, 1988.

²⁵ Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1977.

prender que estas estructuras sociales y políticas pueden reproducir la acumulación regional del capital sin ser destruidas. Habría que destacar la importancia de las *gerontocracias* y la circulación de mujeres que se superponen a las unidades domésticas de producción. Asimismo, resultó muy importante la organización de los chotos u homosexuales hombres, que tienen un papel preponderante en la organización del curanderismo y los rezanderos, en las nuevas situaciones actuales. Los temas sociales están muy permeados por la división según edades, roles sexuales y el parentesco.

Una de las conclusiones más sorprendentes respecto al conocimiento étnico generado a través de la experiencia, fue que un acto agronómico y agrícola es a la vez un acto social, religioso y político. Desde la perspectiva social de occidente y del desarrollo de la ciencia estamos acostumbrados a separar los campos de estudio como la economía, agronomía, geografía o religión. Sin embargo, en estas sociedades étnicas con trazos mesoamericanos no se hace esta separación. Por lo tanto, no hay una superposición de la disciplina científica que estudia aspectos especializados con la práctica múltiple de la vida de los grupos étnicos. El intelectual local que maneja e interpreta las distintas prácticas es a la vez agricultor o artesano, rezandero, curandero y agrónomo, psiquiatra y anciano. Por ello, el estudio del sistema de las representaciones tiene un peso importante en la reflexión sobre los mazatecos.

EL SISTEMA DE REPRESENTACIONES

La constatación anterior me llevó a estudiar un tercer aspecto en la creación de la identidad. ¿Cómo se ubica la relación entre el entorno geográfico, el trabajo en el monte y las relaciones sociales dentro del sistema de representaciones cuyos ejes estarían trazados según la concepción del tiempo y espacio del quehacer humano? ¿Cuál sería la versión mazateca del "ántropos"? De entrada diría que es una interpretación indisoluble de la relación del humano con la naturaleza. Hay una unidad interpretativa y práctica al respecto. No existe un concepto específico de naturaleza. Se refieren a ella como parte integral del devenir humano incuestionable para que pudiese "sobrevivir". El mito y el ritual fueron los temas favoritos para estudiar el sistema de representaciones.

La discusión que levanta Levi-Strauss en su *Finale*²⁶ sobre la definición de mito y su relación con el ritual me alertó sobre la necesidad de tomar con cuidado la interacción entre estas dos facetas del sistema de representaciones.

Creo que no hay mejor forma de conjuntar estos dos sistemas de representaciones estrechamente ligados que analizar el universo temático alrededor de lo que podríamos llamar los (las) curanderos (as) y hechiceros (as) o, en mazateco, los *hombres y mujeres de conocimiento (Tchinea, Teej o Taa)*. Son verda-

²⁶ Claude Levi-Strauss, *El hombre desnudo*, Mitológicas IV, Siglo XXI, México, 1976.

deros intelectuales de un grupo social sin escritura en el que la experiencia y el aprendizaje recrean constantemente sin congelarlo en una imagen o en letras. Los rituales son un universo privilegiado para observar la producción, circulación y consumo de lo simbólico, aun cuando se destruyen otras instituciones sociales mazatecas como sería el consejo de ancianos. Sobreviven independientemente de los aparatos de hegemonía y en varias ocasiones históricas van en contra de ellos. Algunos mazatecos también utilizan su poder simbólico para obtener ventajas personales. Observé asimismo la maleabilidad del fenómeno chamánico cuando se moviliza para cuestiones políticas, desastres naturales y sociales o ante la intervención masiva por parte del Estado en la región.

Cuatro autores muy disímiles son los que me ayudaron a esclarecer estos temas. Comencé con Mircea Eliade²⁷ cuya elaboración del chamanismo desde el punto de vista fenomenológico es extraordinaria. Me fue muy útil para organizar e interpretar un vasto material de campo, el ubicar el curanderismo y la hechicería mazatecas dentro del chamanismo (por las *técnicas del "éxtasis"*), y para formularme preguntas sobre el papel del *tiempo primordial*, el vuelo, mágicos viajes, el papel del psicotrópico. Pero justamente había un área vedada en la fenomenología de Eliade: el contexto social y político del aquí y ahora en que se ubican los hom-

bres y mujeres de conocimiento mazatecos. ¿Cómo se convierte un hombre o mujer en curanderos o hechiceros? ¿Cómo se ubican socialmente? Al respecto observo que son especialmente los ancianos, las ancianas, las viudas y los homosexuales hombres que desarrollan esta vocación. Este elemento me remite a una discusión de etnografía comparada con las reflexiones de los bardajes en el grupo de los indios de las praderas norteamericanas. El tema permite vincular el chamanismo con la actividad sexual, la abstinencia, la posibilidad de fecundar y los roles sexuales.

Uno de los elementos más importantes del sistema de representaciones mazateco es el "viaje" del chamán y su paciente. ¿Es posible conocer desde afuera este tipo de experiencias? ¿Qué hace falta para tener una mínima idea de lo que ven y sienten los mazatecos en este viaje? ¿Cuál es el significado dentro de la contienda por la interpretación del mundo en el grupo social y en el exterior? Mi método de acercamiento ha sido no sólo observar el ritual sino pedir a cada uno de los participantes su versión de lo que vio o sintió. Ya en el trabajo de campo fue casi imposible efectuar todos los pasos necesarios por lo que me tuve que conformar con relatos en mazateco y la discusión de cada uno de los puntos con los traductores mazatecos. (Una gran debilidad del estudio fue que nunca aprendí el mazateco, deficiencia que también observo en la mayoría de los antropólogos(as) que estudian la cuestión étnica.)

Había conocido los textos de Benf-

²⁷ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1976; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967.

tez, Estrada y Wasson²⁸ que abordan el mismo problema. Sin embargo, ninguno de ellos incluyendo a Weitlaner y Furst se preocupó de ubicar a los hombres y mujeres de conocimiento en la organización de la cultura, de la sociedad y en la política.

Los dos textos de Levi-Strauss en su primera compilación de la *Antropología Estructural*, me acompañaron básicamente en la interpretación de los hombres y mujeres de conocimiento (*El hechicero y su magia* y *La efectividad de los símbolos*). Parten del supuesto de que con su técnica de comunicación con lo "oculto" hay algo que reconstruir, que el paciente tiene que saber, así como su entorno comunitario o la "opinión pública". Hay realmente una analogía entre cura chamánica y psicoanalítica en el reavivamiento y dramatización de los hechos o situaciones traumáticas aparentemente ocultas. Es por esa interpretación que me animé a desarrollar la tesis de que el acto de curación traduce la *ansiedad* culturalmente construida en un *conflicto social oculto* que hay que dramatizar a través del ritual (que es el papel del ritual de curación). Al contrario de la curación, la hechicería traduce un conflicto social en ansiedad, que puede llevar si no a la muerte sí a la enfermedad.

Uno de los problemas de investigación más importantes es el de verificar las interpretaciones generadas en una entrevista, en un colectivo de una comunidad o de un municipio. ¿Hasta dónde los mazatecos comparten en ge-

neral esta concepción del mundo? La única respuesta que tendría es que si se da en un pequeño grupo, en una persona sí y en otras no, también se está observando un fenómeno grupal que hay que clarificar.

La interpretación mazateca del conflicto se basa en la violación de las reciprocidades (tanto en relación con la naturaleza como entre los humanos) mientras su dramatización ritual en lo simbólico se ubicaría en la reparación de lo mismo. A estas conclusiones llegué confrontando el material de campo con las interpretaciones de Malinowski y Mauss.²⁹ Sin embargo, las sociedades étnicas que estudiamos en México no son sociedades de tipo segmentario. Por lo tanto, la reciprocidad adquiere su sentido distinto dentro de las *alianzas* entre las familias patrilocales, cimentadas en los *ritos de pasaje*.³⁰ ¿Qué método usar para el análisis de lo simbólico y bajo qué definiciones? Las definiciones de lo simbólico y de los *símbolos rituales* de Turner³¹ me fueron muy útiles, intenté aplicar su propuesta metodológica, esto es, la forma externa y las características observables, las interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y los fieles, y los contextos significativos elaborados por el antropólogo.

La búsqueda de la relación entre el ritual de la curación y el mito de origen

²⁹ Bronislaw Malinowski, "The essentials of the Kula", en: *Argonauts of the Western Pacific*, Dutton, Nueva York, 1961; Marcel Mauss, *Die Gaben*, Huaser Verlag, Munich, 1925.

³⁰ Arnold Van Gennep, *The rites of passage*, University Press, Chicago, 1960.

³¹ Victor Turner, *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1966.

²⁸ Fernando Benítez, *Los hongos alucinantes*, ERA, México, 1964; Gordon Wasson y Valentina Wasson, *Mushrooms of Russia and History*, Patheon Books, 1957.

ya observado por Eliade, se refuerza indirectamente en el drama de la curación. Pero el enfoque del fenómeno de la interpretación del mundo sobre la base de este conocimiento me lo inspiró De Martino.³² Este extraordinario teórico de las religiones me ayudó a ubicar el chamanismo dentro del drama social actual y me llevó a otro autor, Vittorio Lanternari, que ha reflexionado sobre el papel de las religiones autóctonas y su transformación en la contienda colonial y anticolonial.³³ Sus tesis me sirvieron para poder interpretar el movimiento (¿de tipo milenarista?) de los chinantecos cuando sobre la base de la movilización de sus recursos simbólicos efectuaron un proceso vigoroso de oposición a la construcción de la presa Cerro de Oro. Es aquí donde se expresó de manera descarnada la lucha en el plano de lo simbólico, ante las acciones externas que afectaban al grupo social. Este movimiento y sus códigos produjeron preguntas acerca del mito y el ritual como parte de una utopía mazateca. Desde distintos ángulos me han criticado por el uso de este concepto de *utopía* por ello quiero hacer aquí un comentario con respecto a lo que me imaginé cuando lo apliqué a la realidad mazateca, cuestión que probablemente no queda clara en el libro. Los mazatecos reiteradamente me hablaron de que mediante el viaje con el hongo o con otro psicotrópico podían ir al pasado, al momento del origen o bien a un hecho violatorio, a las reciprocidades para “enderezar” las situaciones adver-

sas momentáneas orientándolas hacia un futuro favorable tanto en el plano individual, familiar o colectivo. Por supuesto, esto representa una negociación con el “eterno” que no necesariamente siempre resulta. Este hecho, ligado a un mismo discurso presente en las leyendas mitificadas en las cuales el héroe local logra vencer al águila comehombres externo y que pone en peligro al grupo, me llevó a explicar la acción ritual además de los discursos de reforzamiento grupal de los cuentos, como la visión que los mazatecos tienen acerca de su futuro. Hay, como diría Levi-Strauss, una estructura permanente en donde, a partir de la lectura del *antes*, se interpreta el *ahora* en sus desviaciones para proyectarse de manera corregida en el presente y el *mañana*.³⁴ *Tiempo y espacio* son dos dimensiones básicas en la conformación de la concepción del mundo. Pero a diferencia de la concepción mítica del mundo de los griegos —en la que el mito es historia de los dioses en continuidad con la humana,³⁵ en la cual los poderes del origen son los formadores de la identidad— en el mito mesoamericano la función de enlace de las genealogías de los dioses y los humanos desaparece para reaparecer en el viaje chamánico. En otras palabras, mediante la ingestión de los psicotrópicos, en este preciso instante se puede viajar al origen, *cuando sólo había moscas* y reconstruir el momento origi-

³² Ernesto De Martino, *El mundo mágico*, UAM, colec. Cultura, núm. 32, México, 1985.

³³ Vittorio Lanternari, *op. cit.*

³⁴ Claude Lévi-Strauss, “La estructura de los mitos”, en: *Antropología Estructural I*, FCE, México, 1967.

³⁵ Klaus Heinrich, *Parménides und Jóna. Vier Studien ueber das Verhaeltniss von Philosophie und Mythologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966.

nal ante las distorsiones que la vida actual genera.

Otra vez estamos conceptualizando con Elfade el papel del mito fundante como el tiempo primordial en que se *dispuso* cómo se ordenaría el mundo para que el *humano sobreviviera*; su función, cuando se recurre al mito, es la de restituir el equilibrio afectado por las crisis sociales y naturales. El constante intento de restituir la desviación con el modelo ejemplar del origen pone al mito fundante como rasero o muleta para imaginar la creación. En varias ocasiones encontramos en los rituales la referencia al tiempo primordial como un elemento retórico de justificación de la efectividad de la medicina o de la oración.

Es en el relato mítico que se reflexiona sobre el origen. En este sentido, desde los distintos relatos que no presentan una coherencia interna a primera vista, ordené el *corpus mítico* en lo que se puede denominar la *trama del origen*, siguiendo más o menos la estructura del Popul Vuj. Al acudir al tiempo primordial se pretende lograr la transferencia de los poderes divinos a los humanos para sembrar, para desarrollar su agricultura y para explicar los fenómenos naturales que pondrían en peligro el éxito de una cosecha, por ejemplo. El tiempo primordial es la explicación de lo oculto que rige a la vida y con el que hay que entrar en contacto para resolver la tensión de la sociedad-naturaleza, cuando el hombre interviene o interactúa con ella. Es como si en la filogenia de la trama de origen que marca las cualidades de la tensión sociedad-naturaleza se dieran

las pautas para corregir los desórdenes o carencias posibles o consumados. Es evidente también que el entorno inmediato adquiere importancia sagrada, por ello tal cerro, tal río, tal árbol, es visto como morada de los señores de la tierra que son imaginados por analogía³⁶ al devenir humano. También se reflexiona sobre la conducta de los animales. El relato en sí no explica todo, sino que lo importante son los códigos del equilibrio y desequilibrio.

En este sentido, la concepción del mundo mesoamericana, en su expresión mazateca, se basa en una *geografía étnica sacrificial* como referencia de un intercambio recíproco en lo simbólico entre desiguales. Con este rasero se incorporan los elementos de otras religiones como sería la católica colonial o la moderna y también las evangélicas que se desarrollan en la región. La producción, circulación y consumo de la concepción del mundo mazateca se genera y desarrolla alrededor del modo de organización étnica de la economía de subsistencia, adaptada a las condiciones de una diversidad ecológica extraordinaria; se trata de una forma étnica cuyo devenir se ubica en lo agrario. Su enfrentamiento con el exterior o con el resto de la nación no es necesariamente frontal sino desde varios ángulos, en la medida en que la etnia no reivindique globalmente su especificidad social. En este sentido es muy interesante analizar la narrativa alrededor del *adentro* y del *afuera* como uno de los pivotes conformadores de la identidad. ¿Quiénes

³⁶ Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México, 1978.

somos nosotros, aun con nuestras contradicciones, y quiénes son los de afuera?

Cualquier organismo ajeno a la etnia que intervenga en la región y que ponga en entredicho la identidad mazateca tiene que luchar en el ámbito de lo imaginario y/o de lo simbólico. Así, el técnico agrícola que introduce una nueva tecnología lucha tenazmente en contra de la agricultura mesoamericana. Involuntariamente se está destruyendo todo un conocimiento, un germoplasma históricamente creado y sistemas agrícolas milenariamente probados. A estas prácticas, los rituales agrícolas acompañan conocimientos ecológicos interpretados con raseros míticos, clasificaciones basadas en lo empírico, codificaciones y explicaciones que tienen sus expresiones precisas en mazateco, generadas y reproducidas por sus intelectuales, y en que no media el libro, la televisión o el especialista. En resumen, una forma de conocer y actuar distinta a la de las instituciones dominantes.

LOS APARATOS DE HEGEMONIA

Una parte medular del trabajo es el análisis de la intervención de distintos organismos de Estado y también de organismos privados en las regiones étnicas. Tal vez la influencia más importante para conceptualizar dicha intervención es el plantamiento de Gramsci acerca de los aparatos de *hegemonía*. Más allá de los intereses de la clase dominante local, los aparatos de hegemonía intervienen en la economía, en la

organización social y en la concepción del mundo; en resumen en la cultura. Son también aparatos de transformación de la cultura desarrollados en general desde la federación o de corte internacional. El concepto lo apliqué desde la perspectiva gramsciana que elaboró Buci-Glucksmann.³⁷ En especial me interesó destacar cómo en las relaciones distantes entre una sociedad étnica y el Estado en el desarrollo desigual se crean puentes especiales plasmados en instituciones, los cuáles actúan intentando una transformación regional, algo así como la *revolución pasiva*. El protagonista no es el grupo sino la institución. En la medida en que la hegemonía, como política social, económica y cultural en una región se desarrolla en los aparatos, tiene que "transaccionar" con el grupo social según las relaciones de fuerza y la posibilidad de negociación de las dos partes. Para que exista *hegemonía*, tiene que desarrollarse el *consenso* y para que haya consenso, la *transacción*. La reforma agraria ha sido un instrumento importante del Estado mexicano para la transacción. Sobre ella se construyen los nuevos aparatos de hegemonía que permean a las instituciones étnicas con sus intelectuales mediadores. Así, el cacique actúa como el hombre fuerte de la región, se monta sobre las organizaciones de la reforma agraria, representando ante el Estado a los campesinos mazatecos, y ante los campesinos al Estado. En esta manifestación política se condensan además las transaccio-

³⁷ Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado (hacia una teoría materialista de la filosofía)*, Siglo XXI, México, 1978.

nes que se generan en las reciprocidades entre desiguales, y la violencia de un Estado no tan presente en la región. Además de generador de la violencia a cargo de sus matones y de establecer transacciones con personas claves de la población, el cacique es el puente entre una población étnica y culturalmente distinta y los que representan la hegemonía nacional, tanto política, económica y cultural. Se trata pues, de una lucha, en el plano de lo simbólico, por la interpretación del grupo, de su geografía, de su economía y recursos naturales, de su historia y de su futuro, en resumen, de su vida.

El instrumento clave de la política del Estado lo son las instituciones dedicadas específicamente a la acción indigenista. Más allá de los primeros ensayos en Chiapas, la acción indigenista adquiere una dimensión nueva en el caso de la construcción del vaso de la presa Miguel Alemán, cuando más de 20 mil campesinos mazatecos tenían que ser desalojados de su territorio. Cómo vencer la oposición mazateca que además se alineaba a un posible levantamiento armado protagonizado por Henríquez Guzmán, después del gran fraude electoral en elecciones presidenciales.

El libro se ubica también dentro de la discusión sobre el indigenismo tanto oficial como el de los aparatos privados y su concepción desarrollista. Intenta hacer un recuento de lo que significa la intervención y de quiénes la propagan. Para ello, se analiza el Instituto Nacional Indigenista (INI) en su faceta instrumental, como apéndice de la Comisión del Papaloapan en una acción

que lo marcó regionalmente: el reacomodo de miles de campesinos que vivían en el vaso de la presa Miguel Alemán. Las consecuencias de estos reacomodos y de la política estatal que rebasa necesariamente al INI fue puesta a examen minucioso por Barabas y Bartolomé dentro de la perspectiva del concepto de etnocidio³⁸ y cuyo trabajo fue impugnado por Aguirre Beltrán desde un punto de vista de lo que se supone es la política indigenista oficial. Los ahora funcionarios antropólogos del Banco Internacional de Desarrollo, Brown y Patridge,³⁹ entraron en polémica con Barabas y Bartolomé, haciendo una apología del trabajo desarrollista de la Comisión del Papaloapan y en específico del INI. El éxito económico de reducidos sectores emergentes de mazatecos reacomodados y la polarización interna de las comunidades no son garantía de sobrevivencia grupal. Estoy de acuerdo con las apreciaciones de Barabas y Bartolomé sobre el significado de las relocalizaciones y me apoyo a su vez en dos textos de Poleman⁴⁰ y Lorenzen⁴¹ para entender el sentido económico, social y ecológico crítico del tipo de desarrollo que impulsaron los bancos internacionales y el Estado mexicano en ese gran experimento de la "marcha hacia los trópicos".

³⁸ *Op. cit.*

³⁹ A. Brown y William Patridge, "Desarrollo agrícola entre los mazatecos reacomodados", en: *América Indígena*, vol. 2, XLIII, México, 1983.

⁴⁰ Thomas Poleman, *The Papaloapan Project*, Stanford University Press, Stanford, 1966.

⁴¹ Hans Lorenzen, *Kreditübergabe an Kleinbauern. Die Strategie der Weltbank zur Steigerung der Produktivität von Kleinbauern am Beispiel eines integrierten Entwicklungsprojekts (Papaloapan) in Mexiko*, Diplomarbeit an der fak, fuer Soziologie der Uni. Bielefeld.

En este contexto, el de una situación intercultural, el discurso de las escuelas manejadas por Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública es muy revelador. Para este último tema, más que un análisis lingüístico o de contenido, se hace un recuento del ambiente simbólico detectado en una comunidad mazateca, alrededor de la escuela. Otra vez tomo simplemente ejemplos y hago un análisis sintomático no exhaustivo.

Es en extremo notorio el trabajo de intervención de las distintas denominaciones religiosas de carácter protestante y misiones de distintos signos de la iglesia católica. ¿Cuál es su sentido? Dado que la religión de origen mesoamericano, con sus distintas redefiniciones coloniales, es omnímoda en la vida étnica, es de primordial interés para los aparatos de hegemonía reestructurar el aspecto religioso para poder entrar en los terrenos de lo agrícola, la salud, lo educativo. Otra vez Gramsci nos orienta sobre los mecanismos cuando reflexiona sobre la *política del lenguaje*,⁴² en nuestro caso, del Estado o de las instituciones indigenistas interventoras en la región, que en realidad discuten una nueva hegemonía que coloca al grupo étnico como apéndice de su propia historia, como base de la revolución cultural pasiva. La tendencia sería del *indirect rule* a la construcción de los aparatos nacionales dentro de la región étnica. Estamos ante la discusión de la introducción de la *modernidad capitalista* frente a lo *tradicional*, que se reproduce jus-

tamente por el desarrollo desigual a que vastas regiones son sometidas.

Me llamó fuertemente la atención el que todos los que intervenían en la región étnica tenían un concepto reivindicatorio de sus acciones, sin tomar en cuenta la opinión o el pensamiento del grupo social. Se me ocurrió que para los aparatos o entidades sociales que tienen que ver con el medio indígena, el "tiempo mítico" primordial era equiparable con el caos original al que le habría que meter orden con su accionar. El antes es el de la ignorancia, el de la semilla improductiva, el del paganismo, del monolingüismo, del curanderismo, etcétera. El antropólogo que se concibe como un "ingeniero social" habla de ignorancia, de insalubridad, de la baja productividad, del analfabetismo, del monolingüismo y del accionar del curandero. Y en efecto, las enfermedades endémicas y la alta tasa de mortalidad infantil le darían la razón. El maestro se concibe como el que abre los ojos a los indígenas cerrados e ignorantes, el misionero como el que introduce en la región el nuevo testamento impulsando el "misterio de la muerte indígena" para renacer como una sociedad en que prevalece el amor cristiano, y finalmente, el pastor protestante que anuncia el apocalipsis y que promete la libertad y bienestar después del juicio final y la segunda venida de Cristo.

Al analizar la intervención de las distintas instituciones religiosas en las regiones étnicas, habría que responder algunas preguntas: una de ellas se ubica en la temática de la identidad, anclada en la geografía étnica sacrifi-

⁴² Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos, México, 1976.

cial de origen mesoamericano, en donde la naturaleza tiene una valencia sagrada. ¿Qué sentido tiene que lo sagrado se mande al cielo? sin probablemente reflexionarlo, lo que se está haciendo al desacralizar la naturaleza y su relación con el dar y el recibir, es que se abre paso para concebirla como un barril sin fondo del que puede extraerse todo ilimitadamente para vender en el mercado. Así, no hay que pedir permiso para desmontar un acahual o selva a cambio de un regalo, ni se cree que se genera alguna tensión afectiva colectiva. Al quemar y rasgar la tierra, no se viola una relación de reciprocidad.

¿HACIA DONDE MIRAR?

El análisis institucional realizado, lejos de ser exhaustivo y satisfactorio pretende cumplir con una de las premisas de entrada del estudio antropológico de lo regional: los distintos proyectos que de las regiones étnicas tienen los grupos sociales y el propio Estado en su versión federal y local. Por ello, la trama compleja del libro apuntala una pregunta general sobre la posibilidad de un proyecto para la región del grupo étnico mismo.

Esta pregunta no es vana como lo han demostrado las luchas con rasgos étnicos en todo el mundo. Es más, ante los procesos globalizantes y omnímodos, la lucha por la sobrevivencia de la particularidad cultural (renovada se entiende) podría jugar un papel protagónico en el siglo XXI. Si me han interesado los conceptos de *hegemonía, cultura y proyectos dominantes* para una región

determinada, es porque en realidad estoy buscando elementos de la *contrahegemonía, contracultura y proyectos alternos* para la región étnica.

Ante esta cuestión, una de las conclusiones de la investigación se refiere al proceso de deterioro cultural y de empobrecimiento grupal, y de agotamiento de los recursos naturales como *bioregión*; como región étnica, no puede sostener a su creciente población por las condiciones de explotación del trabajo y el saqueo regional.

Un proyecto regional alternativo tendría que incorporar el concepto de una nueva cultura basada en lo étnico, en la organización de los trabajadores directos en torno a sus productos y en el uso sostenido de los recursos naturales que mantenga la biodiversidad como un bien negociable, de protección a sus suelos (por ejemplo, en la mazateca tenemos los más altos registros de lluvias de la república mexicana, 5 mil mm al año para Tenango, con un variedad de germoplasma impresionante). Es evidente que la contradicción etnia-nación no sólo se da entre el grupo como tal y el exterior. Existen mazatecos caciques, con ejércitos privados de matones, acaparadores de tierras y de productos, que reproducen un sistema de dominación y de saqueo regional insostenible.

Pero también se van perfilando organizaciones independientes de productores de café (en algunas existen miembros del consejo de ancianos), independientes del control de los organismos oficiales, y que podrían por lo menos ser la base de proyectos regionales alternativos que buscan capitalizar a la

región y parar un poco el saqueo. Además, existen nuevos intelectuales mazatecos que reflexionan sobre el futuro de su región. En ellos se finca la esperanza de que en la sierra mazateca se desarrolle una política étnica impulsa-

da por mazatecos a pesar de los distintos indigenismos. Esta esperanza es parte de la propuesta de cambio generada en los años sesenta y setenta y que no ha llegado a la posmodernidad, al desencanto y al pesimismo.

Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales

Rodolfo Stavenhagen*

El surgimiento reciente de la temática de los derechos étnicos de los pueblos indígenas como una instancia especial de los derechos humanos —que cobra particular relevancia en el marco de las conmemoraciones en torno al “Quinto Centenario” en 1992— plantea una serie de interrogantes conceptuales que necesita ser abordada desde diversos ángulos.

En primer lugar, debe elucidarse la relación que guarda la noción de “derechos étnicos” con la concepción generalmente aceptada de los derechos humanos.

En segundo lugar, si los pueblos indígenas vienen reclamando el reconocimiento de derechos especiales debido precisamente a su carácter de “indígenas”, debe esclarecerse el valor del concepto de “indigenidad”.

En tercer lugar, debe aclararse la

relación entre derechos individuales y derechos colectivos.

En cuarto lugar, debe tenerse en cuenta la ambigüedad en torno al uso del término “minoría étnica” y su relación con los pueblos indígenas.

En quinto lugar, debe establecerse cuál es el alcance del concepto de “pueblo” en general, y de “pueblo indígena” en lo particular, especialmente en lo que se refiere a la noción ampliamente extendida de “derechos de los pueblos”.

En sexto lugar, debe señalarse la importancia que tiene la política del Estado en toda cuestión relacionada con la idea de los “derechos indígenas”.

Finalmente, deben ser elaborados los conceptos de autodeterminación y autonomía, así como otros semejantes, en relación a los pueblos indígenas en el marco del Estado territorial moderno.

* Profesor investigador del Centro de Estudios Sociológicos de el Colegio de México

Abordemos uno por uno estos temas en los siguientes párrafos.

I. DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS ETNICOS

El esquema clásico de los derechos humanos, tal como se desprende de la Declaración Universal y de los dos Pactos Internacionales a nivel mundial, así como de la Declaración Americana y el Pacto de San José en el ámbito americano, se refiere fundamentalmente a los derechos individuales, es decir, a los de la persona humana. El principio básico que subyace a la concepción moderna de los derechos humanos es el de su universalidad, que a su vez significa los principios de igualdad entre todas las personas y de no discriminación por motivo alguno, sobre todo en lo que se refiere a género, raza, lengua, origen nacional y religión.

Se advertirá de inmediato que estos principios, hoy aceptados casi universalmente —cuando menos a nivel retórico—, pueden haber sido revolucionarios cuando fueron enunciados por primera vez. Recuérdese que en fechas tan recientes como los años cincuenta los pueblos colonizados de África, Asia y el Caribe no disfrutaban de los mismos derechos que los ciudadanos de los imperios colonizadores; que en Estados Unidos los derechos civiles de los negros (ahora conocidos como afro-americanos) no fueron plenamente conquistados sino hasta los sesenta; que el *apartheid* (negador de derechos humanos) sigue vigente en África del sur (aunque en proceso de disolución);

que la noción misma de “derechos humanos” no es aceptada en algunas teocracias islámicas de la actualidad. Y si bien el holocausto y el genocidio de los gitanos por parte de los nazis merece un capítulo histórico aparte, no han faltado en la posguerra mundial las matanzas, la represión o las expulsiones territoriales de grupos específicos de personas por motivos étnicos, raciales, religiosos o nacionales.

Se admite generalmente que el disfrute de los llamados derechos *civiles* y *políticos* será tanto mayor cuanto menor sea la intervención del Estado en ellos, limitándose el papel de éste a garantizar el pleno ejercicio de aquéllos y a mantener un “ambiente” en el cual éstos puedan ejercerse libremente. En otras palabras, se exige un Estado “pasivo”, respetuoso, restringido, reducido y recatado. Con razón se ha dicho que un Estado interventor siempre puede representar un peligro para los derechos humanos, y así lo entienden quienes piden para sí mayores derechos frente al Estado, sobre todo si ya los disfrutaban ampliamente y si ocupan una posición superior o dominante en la sociedad.

En lo concerniente a los llamados derechos *económicos*, *sociales* y *culturales*, la situación se presenta algo distinta. El debate histórico sobre los derechos humanos registra el reconocimiento de que es ilusorio el ejercicio de los derechos civiles y políticos cuando no existen condiciones para el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales, es decir, los de la llamada “segunda generación” de derechos humanos. También se advierte que los

derechos de la segunda generación no desplazan, sino que complementan a los derechos humanos de la primera generación (los civiles y políticos). Sin embargo, hay quienes niegan a los DESC la calidad de "derechos humanos", sugiriendo en cambio que se trata meramente de objetivos de política social.

A diferencia del primer grupo de derechos, la "segunda generación" de derechos humanos no exige un Estado pasivo, sino más bien un Estado "activo", responsable, redistribuidor, regulador, que provea los recursos y servicios necesarios para que los derechos económicos, sociales y culturales puedan hacerse efectivos. Con razón se afirma que cuando el Estado abdica de su responsabilidad en este campo se reducen las condiciones para el pleno ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales.

Por consiguiente, las políticas de ajuste estructural exigidas por las agencias financieras internacionales a los gobiernos del tercer mundo, que tienen por finalidad reducir el papel del Estado en la economía, son consideradas por algunos observadores como violatorias de los derechos humanos.

En la medida en que tales políticas afectan especialmente a los sectores más pobres de la sociedad (y contribuyen, de hecho, a incrementar la pobreza y la marginalidad), puede decirse también que son discriminatorias y por lo tanto violatorias de los principios de igualdad inscritos en la Carta Internacional de los Derechos Humanos.¹

Por razones históricas y estructurales ampliamente documentadas, los pueblos indígenas de América han sido tradicionalmente víctimas de los mayores abusos de sus derechos humanos. El Estado colonial primero, el Estado republicano después (y en su momento, la Iglesia, los colonizadores, las empresas multinacionales y demás instituciones de la sociedad dominante) han sido responsables de toda clase de violaciones, desde el genocidio hasta la exclusión política y la discriminación social y económica.

Desde antes de la discusión contemporánea sobre los derechos humanos, la situación de los pueblos indígenas ha sido motivo de preocupación. Sin necesidad de remontarnos a las "luchas por la justicia" en la conquista de América y a la herencia lascasiana, y limitando nuestro análisis al siglo veinte, diremos simplemente que las políticas indigenistas gubernamentales han declarado tradicionalmente tener dos objetivos: promover el desarrollo económico y social de los pueblos indígenas, y acelerar su "integración" a la sociedad nacional (es decir, la sociedad dominante definida en sus parámetros culturales por las clases gobernantes del país).

La brecha entre los ideales de la política indigenista y la realidad de los países es grande: los indicadores sociales y económicos demuestran que la situación de los pueblos indígenas de América sigue siendo por lo general catastrófica. Por otra parte, la anhelada

¹ Cf., Héctor Gros Espiell, *Los derechos económicos, so-*

ciales y culturales en el sistema interamericano, Libro Libre, San José, 1986.

“integración” ha significado por lo general la destrucción de las culturas e identidades indígenas a través de políticas asimilacionistas consideradas como etnocidas. Si bien el etnocidio no aparece como violación de los derechos humanos en ningún instrumento jurídico, se le considera generalmente como tal ya que representa a su manera una forma de “genocidio cultural” y que contradice el derecho a la cultura proclamado en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (art. 15).

La noción de “derechos étnicos” surge entonces como referente obligado para enunciar los derechos humanos de los grupos étnicos cuya situación es particularmente vulnerable, debido precisamente a las desventajas y violaciones que sufren como entidades con características étnicas propias, distintas de las de la sociedad dominante. En el marco de las labores de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU se están elaborando actualmente (1992) sendos instrumentos relativos a los derechos de los pueblos indígenas y a los derechos de las minorías, que pueden ser considerados como un esfuerzo colectivo de la comunidad internacional para enriquecer y consolidar el edificio básico de la protección de los derechos humanos.

En el debate contemporáneo sobre los derechos humanos, se escucha con frecuencia que debido a la universalidad de éstos, todo tratamiento de derechos específicos o de grupos específicos no puede ser considerado como una ampliación del concepto de “derechos humanos”, sino simplemente como

instancia de aplicación de estos derechos a casos específicos. Por lo tanto, se argumenta, estos derechos no podrán ser considerados como “derechos humanos” en sentido estricto.

En contraste con esta posición podemos afirmar, junto con otros analistas, que en la medida en que todos los seres humanos no son entes abstractos que viven fuera de su tiempo, contexto y espacio, el concepto mismo de “derechos humanos” sólo adquiere significado en un marco contextual específico. Esto quiere decir que:

1) efectivamente existe un núcleo de derechos humanos básicos universales (de todas las personas, en todas las circunstancias);

2) además de este “núcleo” existe una “periferia” de derechos humanos específicos propios de categorías específicas de la población (niños, mujeres, trabajadores, migrantes, minusválidos, refugiados, minorías étnicas, indígenas, etcétera);

3) los derechos humanos básicos universales no pueden ser plenamente disfrutados, ejercidos y protegidos en todas las instancias si no se disfrutaran, ejercen y protegen simultáneamente los derechos “periféricos” específicos de las categorías en cuestión. En otras palabras, hay circunstancias en las que es ilusorio hablar del núcleo básico de los “derechos humanos universales” (salvo a nivel totalmente abstracto, teórico o filosófico) si no se toma en cuenta la “periferia” de las instancias específicas.

Se advertirá que en el apartado 2, las categorías específicas se refieren a grupos de población que han sido tra-

dicionalmente marginados, discriminados u oprimidos. El planteamiento de los derechos humanos específicos de estos grupos es el resultado de largas luchas históricas y del reconocimiento de que la conceptualización de estos derechos específicos responde a realidades históricas y estructurales de diversa índole.

En el apartado mencionado no aparecen específicamente los "derechos de los hombres" o los "derechos de los adultos" precisamente porque estas categorías de población dominante se han identificado siempre con los "derechos humanos" en general y no han tenido necesidad de una conceptualización específica en su favor. Por consiguiente, la construcción conceptual y teórica de los derechos humanos refleja históricamente las asimetrías y desigualdades de la sociedad humana.

Los derechos étnicos (entre ellos los derechos indígenas) se inscriben entonces en el marco de una ampliación y consolidación del núcleo básico de los derechos humanos.

II. EL CONCEPTO DE INDIGENIDAD

Si el vocablo "indígena" se refiere a "originario", todos los seres humanos somos indígenas de alguna parte. Sin embargo, en el vocabulario sociológico y político (y cada vez más, en el jurídico también) el término "indígena" es empleado para referirse a sectores de la población que ocupan una posición determinada en la sociedad más amplia

como resultado de procesos históricos específicos.

En América Latina (así como en otras partes) el término indígena ha sufrido modificaciones. Concretamente, se ha transformado de un vocablo con connotaciones discriminatorias (utilizado principalmente como estigma por los representantes de las sociedades dominantes) a un término mediante el cual se reconocen distinciones culturales y sociológicas; y además se ha convertido, en muchas ocasiones, en un llamado simbólico a la lucha por la resistencia, la defensa de los derechos humanos y la transformación de la sociedad.

No puede ser negado el origen colonial del uso actual de concepto "indígena". Simplemente son indígenas los descendientes de los pueblos que ocupaban un territorio dado cuando éste fue invadido, conquistado o colonizado por una potencia o una población extranjera.² Si este proceso tuvo lugar en fecha relativamente reciente y puede ser documentado históricamen-

² El relator especial de las Naciones Unidas propone la siguiente definición: "Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales."

José R. Martínez Cobo, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, (vol. V, Conclusiones, propuestas y recomendaciones), Naciones Unidas, Nueva York, 1987, p.30.

te, el uso del concepto no presentaría mayores problemas. Así, por ejemplo la invasión y colonización de América en el siglo XVI marca el punto de partida de la división de la población entre "indígenas" (o naturales o nativos o aborígenes o indios, según la terminología usada) y "europeos" (o indianos o criollos o blancos o españoles o ingleses, etcétera).

El mismo proceso tuvo lugar en otras partes del mundo: colonizadores ingleses y aborígenes (en Australia) o maoríes (en Nueva Zelanda); colonizadores norteamericanos (y otros) vs. "Native-Hawaiians" en Hawaii, o esquimales (inuit) en Alaska. En otros contextos, sin embargo, el empleo del término "indígenas" se hace más complicado.

Durante el periodo de los imperios coloniales en Africa y Asia, la población colonizada en su conjunto fue denominada con frecuencia por los colonizadores con el vocablo "nativos". A la calidad de "nativo" se le agregaban por lo general las desventajas económicas, políticas y jurídicas especiales de la situación colonial, que operaban en favor del colonizador. Al sobrevenir la descolonización y la independencia política de estos países después de la Segunda Guerra Mundial, los "nativos" dejaron de serlo para transformarse en "nacionales", una metamorfosis tanto política cuanto semántica.

Es evidente que esta situación se pudo dar solamente en aquellos territorios en los que el colonizador dejó de ocupar una posición dominante después de la independencia (Africa, Asia). No se aplica en situaciones en

que los colonizadores mismos declararon su propia independencia política (América, Australia, Nueva Zelanda, Africa del Sur).

¿Quiere decir esto que el concepto "indígena" es solamente una categoría de la situación colonial, y deja de tener validez en la condición post-colonial? En parte la respuesta tiene que ser afirmativa. Pero no lo es en aquellos casos en que la estructura de dominación al interior de un país independiente puede ser calificada de "colonialismo interno", como en América Latina, América del Norte, Australia y otras regiones.

En diversos países de Asia del Sur, así como en algunos países africanos, con la sociedad dominante y mayoritaria que se identifica con el Estado nacional, coexisten también algunos grupos étnicos minoritarios, de largo asentamiento histórico en determinadas regiones, con frecuencia, relativamente aislados o marginados, de cultura distinta a la del modelo nacional hegemónico, víctimas a su vez de procesos de explotación y dominación por los representantes económicos y políticos de la sociedad nacional.

A estos pueblos se les conoce con frecuencia como poblaciones tribales (categoría impuesta por el colonizador o el Estado nacional) y su situación es similar a la de los pueblos indígenas en otras partes del mundo. Conocidos como "adivasis" en la India, tribus de las montañas en Tailandia y Filipinas, aborígenes en Malasia y en Sri Lanka, estos pueblos han venido identificándose a sí mismos como pueblos indígenas.

En años recientes han sumado sus

esfuerzos a los de los pueblos indígenas de América por el logro de sus derechos humanos (por ejemplo, en su participación cada vez más numerosa en las sesiones que sobre poblaciones indígenas realiza anualmente la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías de la ONU, así como en su integración en organizaciones no gubernamentales a nivel mundial).

Sin embargo, por lo general los gobiernos respectivos no admiten fácilmente el término indígena en lo que a dichos pueblos se refiere, ya que rechazan la construcción conceptual que acompaña el uso de este vocablo (es decir, el de la ocupación originaria del territorio, con sus implicaciones de "derechos originarios", y la caracterización de la soberanía estatal como una forma de colonialismo). La India por ejemplo rechaza que los adivasis de las regiones tribales (concepto introducido por el colonizador británico) sean más "indígenas" que la población hindú de milenaria presencia en estas áreas. Lo mismo acontece en Bangladesh con referencia a las relaciones entre la población bengalí y las comunidades de la región de Chittagong (Chittagong Hill Tracts). En Sri Lanka tanto cingaleses como tamiles se disputan la ocupación originaria de la isla (hace más de dos mil años), pero el Estado reconoce oficialmente la existencia de las vedas aborígenes.³

³ Cf., K.N.O. Dharmadasa y S.W.R. de A. Samarasinghe, *The Vanishing Aborigines. Sri Lanka's Veddas in Transition*, Vikas Publishing House (International Centre for Ethnic Studies), Nueva Delhi, 1990

Tal como se utiliza actualmente, el concepto "indígena" conlleva la idea de ocupante originario de un territorio dado. En este sentido, sin duda, la indigenidad es una categoría ambigua, ya que la ocupación original, en la mayoría de los casos, no puede ser documentada fehacientemente. Nadie puede saber a ciencia cierta quiénes fueron efectivamente los primeros habitantes de un territorio dado. Quienes actualmente se ostentan como "indígenas" pueden haber desplazado a anteriores ocupantes en épocas aún más lejanas.

Ello no impide sin embargo que el concepto de "indigenidad" se utilice con fines políticos específicos. En los Estados Unidos, durante el siglo XIX, el "Nativism" fue un movimiento político de blancos de origen inglés para oponerse a los inmigrantes de Irlanda y Europa central y meridional. Desde luego, los auténticos "nativos" (indígenas) de América del Norte eran igualmente rechazados por ese grupo político. Más recientemente, los malayos reclaman su calidad de "hijos del suelo" (bumiputra) para defender derechos o privilegios frente a la población de origen chino en Malasia, pero igualmente mantienen a la escasa población aborígen (tribal) en situación de marginalidad. En Fiji, durante los ochenta, un golpe militar derrocó un gobierno democráticamente electo en nombre de los supuestos derechos violados de la población nativa de Fiji, que se sentía amenazada por el crecimiento demográfico (y creciente presencia política) de la población de origen indio (introducida como trabajadores

de la caña por los colonizadores británicos).⁴

En segundo lugar, el concepto de "indigenidad" sugiere una continuidad histórica entre la población indígena original y la que actualmente se identifica como descendiente directa de aquélla. Esta continuidad puede ser genética (por reproducción biológica) y cultural (mantenimiento de formas culturales tales como la lengua y la religión que se derivan directamente del grupo originario). En la mayoría de los casos actuales de "indigenidad", tanto la continuidad genética como la cultura han sufrido cambios.

Las mezclas biológicas entre pueblos han sido extensas (mestizaje) y las culturas indígenas en todas partes han sido modificadas profundamente por los diversos procesos de aculturación. ¿Quiénes son los auténticos descendientes del Inca?⁵ ¿Quiénes son los portadores de la cultura auténtica del México profundo?⁶ ¿Cómo lograr que las poblaciones dispersas en multitud de aldeas y localidades con tradiciones propias y parroquiales se reconozcan en esa "comunidad imaginaria"⁷ ahora concebida como "pueblo o nación indígena o india"?⁸

⁴ Michael Howard, *Fiji: Race and Politics in an Island State*, UBC Press, Vancouver, 1991.

⁵ Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca*, Lima, 1988.

⁶ Guillermo Bonfil, *México profundo, una civilización negada*, CIESAS/SEP, México, 1987.

⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983.

⁸ Con respecto al Quinto Centenario, la Alianza Continental Indígena reunida en Quito en julio de 1990, declaró: "... los pueblos, nacionalidades y naciones indias estamos dando una respuesta combativa

La indigenidad, con frecuencia, independientemente de los orígenes y la continuidad biológica y cultural, es el resultado de políticas gubernamentales impuestas desde arriba y desde afuera. También es producto, las más de las veces, de un "discurso construido" por las emergentes élites intelectuales de los propios pueblos indígenas y sus simpatizantes entre otros sectores de la población.⁹

En todo caso, el discurso de la "indigenidad" conduce a la denuncia de injusticias históricas, e incluso crímenes cometidos contra los pueblos indígenas (genocidios, despojos, servidumbre, discriminaciones) y al planteamiento de derechos específicos que se derivan de estas injusticias y de la calidad de indígenas ("primero en tiempo, primero en derecho"; "recuperación de derechos históricos"). El discurso de la indigenidad fundamenta y legitima la demanda de derechos humanos específicos de los pueblos indígenas.

III. DERECHOS INDIVIDUALES Y COLECTIVOS

La doctrina clásica afirma que en la medida en que los derechos humanos son individuales, de la persona, las colectividades no pueden ser sujetos de los derechos humanos. Tendrán otros derechos, pero los "derechos huma-

y comprometida para rechazar esta 'celebración', basada en nuestra identidad, la que debe conducirnos a una liberación definitiva". Declaración de Quito, Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, Quito, 1990.

⁹ Cf., Fernando Mires, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, DEI, San José, 1991.

nos” en sentido estricto no son propios de los grupos sociales, cualesquiera que sean sus características. Esta afirmación parece lógica e irrefutable y sin embargo deberá ser cuestionada.

En primer lugar es preciso reconocer que ciertos derechos humanos individuales solamente pueden ser ejercidos plenamente en forma colectiva. Así, los derechos políticos (el derecho a la libre asociación) y los económicos (el derecho a pertenecer a un sindicato) no pueden concebirse más que como ejercicio colectivo.

En segundo lugar, siendo la naturaleza del ser humano eminentemente social, las principales actividades alrededor de las cuales se ha construido el debate sobre los derechos humanos se realizan en grupos y colectividades con personalidad propia. En consecuencia, el ejercicio de numerosos derechos humanos solamente puede realizarse en el marco de estas colectividades que para ello deberán ser reconocidas y respetadas como tales por el Estado y la sociedad en su conjunto.

Esto hace que cierto tipo de agrupamientos humanos se vuelva de hecho sujeto de derechos humanos (además de otros derechos). Exactamente qué tipo de agrupamientos, en qué circunstancias y qué clase de derechos, constituye precisamente el meollo del actual debate sobre la cuestión.

El enfoque liberal e individualista de los derechos humanos rechaza la noción de “derechos colectivos”. Para los partidarios de esta corriente, los derechos humanos individuales y universales constituyen una victoria histórica de la libertad individual en contra del

Estado absolutista y de las limitaciones impuestas al individuo por instituciones y corporaciones pre-modernas que reclaman su lealtad, exigen su sumisión y limitan su capacidad de elección.

Así, los derechos humanos se inscriben en la trayectoria histórica del desmoronamiento de las sociedades pre-modernas y el surgimiento de la “sociedad civil” moderna. En ésta, no debe existir ninguna mediación institucional o grupal entre el individuo libre y soberano y el Estado que, a su vez, es emanación de la libre voluntad de todos los ciudadanos. En su desarrollo más reciente, la doctrina liberal sostiene que la culminación de los derechos individuales se encuentra en el funcionamiento de la democracia política y del mercado libre y la empresa privada.

No es este el lugar para emprender una crítica detallada de la doctrina liberal de los derechos individuales. Su temprana identificación con los intereses de clase de la burguesía emergente en los albores del capitalismo occidental condujo precisamente a la elaboración de los derechos económicos, sociales y culturales como complemento indispensable de los derechos civiles y políticos.

Por otra parte, la historia de los últimos cien años ha demostrado, a veces en forma dramática, que el goce de los derechos individuales resulta ilusorio o cuando menos problemático en sociedades altamente estratificadas, con grandes desigualdades socioeconómicas y regionales, y con fuertes divisiones étnicas (culturales, lingüísticas, religiosas y/o raciales). Es precisamente en este tipo de sociedades que se ha ve-

nido planteando la necesidad de reconocer los derechos grupales, colectivos como mecanismo indispensable para la protección de los derechos individuales.

Existen situaciones en que los derechos individuales no pueden ser realizados plenamente si no se reconocen los derechos colectivos; o dicho de otra manera, en que el pleno ejercicio de los derechos individuales pasa necesariamente por el reconocimiento de los derechos colectivos. Así lo entendieron de hecho los redactores de los dos pactos internacionales de derechos humanos ya que el artículo primero de ambos pactos es idéntico y reza así: "Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación..."

Al plantearlo de esta manera, se reconoce que todos los demás derechos enunciados en estos instrumentos internacionales están sujetos a, y se derivan de, un derecho colectivo primordial: el de los pueblos a la libre determinación. Ciertamente que este planteamiento debe ser entendido en el marco de las luchas por la descolonización de los años de la posguerra (los pactos fueron aprobados por la Asamblea General de la ONU en 1966), es decir, que debe ser contextualizado. La comunidad internacional reconoció con ello que los derechos individuales de las personas podían difícilmente ser ejercidos si los pueblos se encontraban colectivamente sojuzgados (por los regímenes coloniales).

La situación de las diversas minorías étnicas y de los pueblos indígenas en el marco de los Estados nacionales o multinacionales representa otra instancia en que el pleno ejercicio de los dere-

chos individuales pasa por los derechos colectivos. La "igualdad de derechos" de los individuos no es más que una ilusión si esta igualdad es negada por diversas circunstancias a las colectividades a las que estos individuos pertenecen. Y, por el contrario, la igualdad de derechos de las colectividades étnicas resulta entonces condición necesaria (pero tal vez no suficiente) para el ejercicio de las libertades y derechos individuales.

De la discusión anterior podemos derivar una conclusión provisional y normativa: *los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueve a su vez los derechos individuales de sus miembros*. Por ejemplo: el derecho de los miembros de una minoría étnica a usar su propia lengua vernácula se basa en el derecho de una comunidad lingüística a mantener su lengua en el marco del Estado nacional (como vehículo de comunicación, creación literaria, educación, etcétera).

Pero existen también instancias en que los derechos de una comunidad a la preservación de sus costumbres y tradiciones pueden de hecho significar la disminución o violación de los derechos individuales de algunos de sus miembros. Pienso específicamente en el caso de la mutilación sexual de las niñas en algunas sociedades africanas.¹⁰ De ahí se deriva un corolario a la conclusión anterior: *no deberán ser considerados como derechos humanos aquellos derechos colectivos que violan o disminuyen los dere-*

¹⁰Cf., Eflia Dorkenoo y Scilla Elworthy, *Female Genital Mutilation: Proposals for Change*, Minority Rights Group, Londres, 1992.

chos individuales de sus miembros.

La comunidad internacional ha reconocido que existen hoy en día otros derechos colectivos, que pueden ser considerados como derechos de la humanidad en su conjunto, sin los cuales el ejercicio de los derechos individuales no pasará de representar más que un buen deseo escrito sobre papel. Un ejemplo claro de esta "tercera generación" de los derechos humanos, también llamados "derechos de solidaridad", es el derecho al medio ambiente, proclamado asimismo por la Asamblea General de la ONU. Como pudo demostrar la magna reunión "Cumbre de la Tierra" en Río de Janeiro en junio 1992, si la humanidad no cuida y conserva el medio ambiente cometerá suicidio colectivo y planetario. De ahí que el derecho al medio ambiente es simultáneamente un derecho colectivo y un derecho individual. Como derecho individual sólo puede ser protegido colectivamente, de ahí que deberá también ser considerado como un derecho humano colectivo.

Todo el aparato conceptual de los derechos humanos descansa sobre un imperativo moral: el valor intrínseco de la vida, la libertad y la dignidad del ser humano. En el logro de este imperativo tendrán que complementarse tanto los derechos individuales como los colectivos.

IV. MINORIAS ETNICAS Y PUEBLOS INDIGENAS

La problemática de las minorías ha preocupado desde hace mucho a la co-

munidad internacional, aunque las Naciones Unidas se ha dedicado bastante menos en esta cuestión que anteriormente la Sociedad de Naciones. Con los cambios recientes en Europa oriental la cuestión de las minorías nacionales y el Estado nacional vuelve a surgir con violencia desmedida.

Con su acostumbrado ritmo pausado, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, después de muchos años de discusiones, aprobó en su 48a. sesión en 1992 una Declaración de derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, que deberá ser adoptada por la Asamblea General. Esta Declaración (que aún no constituye un instrumento jurídico internacional) se deriva del artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, único apartado en el que se habla de los derechos de las personas pertenecientes a las minorías étnicas.

Tal como se ha señalado en otras partes, este artículo es de alcances limitados,¹¹ pero constituye una base válida para el desarrollo de un aparato de protección de los derechos de las minorías. Se advierte que ni el Artículo 27 ni la Propuesta de Declaración reconocen derechos a la colectividad, sino solamente a las "personas que pertenecen...". Este lenguaje refleja la disputa conceptual a la que se hizo referencia en el apartado anterior.

De mayor alcance para la cuestión de los derechos indígenas es la concepción implícita en los documentos men-

¹¹ Rodolfo Stavenhagen, *The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights*, United Nations University Press, Tokyo, 1990, pp. 60-65.

cionados de que existen "minorías" que requieren "protección" (se supone que del Estado o de la comunidad internacional). La noción de minoría puede ser tomada en su sentido numérico, como una población cuyo número es "menor que la mayoría". Puesto que vivimos en una época en que las "mayorías" mandan (fundamento mismo de la democracia), la identificación de tal o cual grupo étnico como "minoría" lo coloca por supuesto, en situación de desventaja permanente frente a la "mayoría", sobre todo si la mayoría controla el aparato del Estado.

La noción de minoría puede también ser tomada en sentido sociológico, de grupo marginado, discriminado, excluido o desventajado, independientemente de su peso demográfico. (No me refiero aquí a "minorías dominantes" o privilegiadas, que no necesitan por lo general de instrumentos especiales de protección jurídica). Como tal, la minoría requiere de la protección o de la tutela del Estado, ya sea temporalmente mientras alcanza la igualdad completa con la mayoría, ya sea de manera permanente si persisten las características que la distinguen de la mayoría.

Históricamente, los grupos dominantes han considerado con frecuencia a las minorías como "cuerpos extraños" en el seno de la nación. Esta visión etnocéntrica ha conducido a genocidios, etnocidios, asimilaciones forzadas, expulsiones, reubicaciones, colonización dirigida, y otras numerosas medidas violatorias de los derechos humanos de las minorías víctimas de tales políticas.

Numerosos Estados incluyen en sus legislaciones nacionales medidas de

protección a las minorías. Sin embargo, ello es considerado como insuficiente por las organizaciones no gubernamentales que representan a estos grupos, lo cual las ha llevado a plantear sus demandas ante los organismos internacionales, tales como la ONU, la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación Europeas, y otros.

El concepto de "minoría" remite directamente a la unidad territorial y administrativa del Estado y a las políticas estatales. Algunas minorías nacionales enclavadas en el territorio de otra nación, son de hecho el resultado de procesos históricos y de la arbitrariedad de ciertos trazos fronterizos. Los actuales acontecimientos (1992) en la antigua Yugoslavia reflejan dramáticamente estas realidades. Otras minorías (raciales, lingüísticas, religiosas) pueden encontrarse dispersas en el territorio nacional y la protección de sus derechos humanos no puede reducirse a arreglos territoriales, sino que requiere de otros mecanismos (electorales, institucionales, culturales).

Algunos estudiosos estiman que los derechos de los pueblos indígenas deberán ser considerados en el marco de los derechos de las minorías. Se piensa que las medidas nacionales e internacionales de protección a las minorías serían adecuadas para garantizar los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Las organizaciones de los pueblos indígenas, sin embargo, sostienen una tesis diferente, en el sentido de que su situación no es comparable a la de las minorías. En primer lugar, insisten en que como "pueblos o naciones origina-

rias" son acreedores de derechos históricos que no necesariamente comparan con otras minorías (por ejemplo, grupos étnicos inmigrantes).

En segundo lugar, señalan que fueron víctimas de invaciones, conquistas y despojos en tiempos históricos por lo que reclaman restitución de derechos perdidos (y con frecuencia, de soberanías negadas) y no protección de derechos concedidos (distinción semántica pero políticamente significativa).

En tercer lugar, saben que sus antepasados fueron naciones soberanas, sojuzgadas contra su voluntad e incorporadas a unidades políticas (Estados, imperios) extrañas. Numerosos pueblos indígenas firmaron o fueron obligados a firmar en algún momento tratados con los invasores mediante los cuales perdieron su soberanía. Tal es el caso de los indios norteamericanos, los hawaianos, los mapuches y muchos otros.

Estos tratados fueron posteriormente violados y/o abrogados unilateralmente por los gobiernos respectivos. Por ejemplo, en el siglo XIX el Congreso de los Estados Unidos declaró nulos los tratados otrora firmados por el gobierno norteamericano con los indios y los transformó así de naciones soberanas (ya muy maltrechas por cierto a raíz de las guerras de exterminio de las que fueron víctimas) a minorías mutiladas y tuteladas, con derechos restringidos. Lo mismo sucedió en numerosos otros países.

La ONU ha emprendido un estudio sobre el estado actual de los tratados indígenas a la luz del derecho internacional. Finalmente, se considera que las

poblaciones indígenas deben ser reconocidas como "pueblos" de acuerdo con la terminología de los pactos internacionales de derechos humanos (artículo 1o.) y no como "minorías" según el artículo 27 del PIDCP.

Estas posturas diferentes se han hecho presentes en los debates en torno a la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), así como en los trabajos de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías de la ONU, especialmente en la preparación de la Declaración sobre derechos de los pueblos indígenas, que deberá ser adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1993.¹²

V. EL DERECHO DE LOS PUEBLOS Y LOS PUEBLOS INDIGENAS

El artículo 1o. de los dos pactos internacionales es contundente: "Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. . ." El sistema internacional de derechos humanos está basado en dos pilares fundamentales: los derechos individuales y los derechos de los pueblos. Sin embargo, por razones expuestas anteriormente, el concepto de "derechos de los pueblos" ha recibido menos atención que el de los derechos humanos individuales.

Es común confundir la noción de

¹² Ver Rodolfo Stavenhagen, "Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional", en: *Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos*, Antología básica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, 1990.

“pueblo” simplemente con la de “nación” (¿no se habla de las “Naciones Unidas”?) y ésta a su vez con la de Estado. (En la ONU tienen su lugar los Estados.) Los Estados son muy celosos en reclamar para sí toda clase de derechos (soberanía, igualdad, no intervención, integridad territorial).

El concepto de “pueblo” como distinto a los Estados constituidos surge en el marco de las luchas por la descolonización y la liberación nacional. La práctica internacional concede el derecho de libre determinación a los pueblos de los territorios colonizados pero no a las minorías. Los pueblos indígenas tienen buenos argumentos para demostrar que son o han sido pueblos colonizados. Por ello reclaman ser considerados como “pueblos” para poder disfrutar del derecho de libre determinación.

Es evidente que este planteamiento puede ser rechazado por los Estados, quienes advierten aquí un peligro potencial para su propia soberanía y su integridad territorial. Por otra parte, la población mundial está constituida por millares de pueblos y solamente por un puñado de Estados soberanos. ¿Cuál es entonces el valor jurídico y sociológico del concepto de “pueblo”? ¿Qué criterios se utilizan para determinar cuáles pueblos tendrán derecho de libre determinación y cuáles no? ¿Quiénes y en qué circunstancias deciden sobre estas cuestiones? La ley la hacen los Estados, pero los principios fundamentales que sostienen a las leyes los elaboran los pueblos a través de sus luchas y anhelos.

La rapidez con la que se han desintegrado en los últimos años algunos Es-

tados que otrora parecían sólidos e inmutables y la emergencia de pueblos con sus propias demandas revelan que estamos aquí frente a un campo de arenas movedizas en el que la última palabra no se ha escrito. El concepto de “pueblos sin Estado” y “pueblos no representados” se ha introducido en los debates sobre el derecho de los pueblos, el derecho de libre determinación, la protección de minorías y los derechos de los pueblos indígenas.

Si el concepto de “pueblo” como sujeto de derecho internacional ha de ser algo más que un simple eufemismo de la población incorporada a un “Estado” ya existente, entonces es necesario desarrollar criterios sociológicos, culturales y políticos válidos para definir, caracterizar y distinguir a los pueblos unos de otros. También es preciso construir los mecanismos que permitan llegar a acuerdos negociados o consensuales sobre los derechos de estos pueblos, sin caer en la violencia destructiva que caracteriza a tantos conflictos étnicos en la actualidad.

Fundamentalmente hay dos maneras de utilizar el concepto de “pueblo”. En su primera acepción se refiere al conjunto de ciudadanos que conforman un país: como cuando se habla de la “soberanía del pueblo”, “un gobierno emanado de la voluntad del pueblo”, etcétera. Usado de esta manera, el derecho de libre determinación de un pueblo se ejerce a través de la democracia política o, en casos excepcionales, mediante las luchas por la liberación nacional o la transformación revolucionaria del Estado.

La segunda acepción se refiere al

conjunto de rasgos que caracterizan a un conglomerado humano en términos territoriales, históricos, culturales, étnicos y le dan un sentido de identidad que puede expresarse a través de ideologías nacionalistas o étnicas. Esta identidad no es permanente ni fija: puede surgir, modificarse y desaparecer según las circunstancias.

En esta segunda acepción el término "pueblo" es semejante al de "nación", con la sola diferencia que "nación" es utilizado generalmente en relación con la ideología y la política del "nacionalismo" que la vincula con la constitución de un Estado, mientras que el término "pueblo" puede ser utilizado sin referencia necesaria al control del poder del Estado. Desde luego, el uso de uno u otro término responde a convenciones de uso y no es intrínseco al fenómeno social e histórico al que se refiere.

Existen válidas y sólidas razones para que los pueblos indígenas de América y de otras partes sean considerados como "pueblos" sujetos de derechos humanos y jurídicos, en el sentido que la ONU ha manejado este término. Algunos dirían incluso que se justifica el uso del término "naciones". Así, los indios norteamericanos se refieren a sí mismos como "naciones", en parte porque así fueron denominados por el gobierno norteamericano en épocas anteriores. En cambio, en sus encuentros y conferencias recientes, los indígenas latinoamericanos han insistido en el uso del término "pueblos".

Los pueblos indígenas de América estuvieron presentes en el nacimiento del derecho internacional moderno.

Francisco de Victoria, Bartolomé de las Casas y otros sentaron las bases del derecho internacional precisamente mediante sus argumentos acerca de la posición de los "naturales" de América frente a la expansión del imperio español. Con el establecimiento del sistema interestatal moderno, los pueblos indígenas dejaron de ser actores independientes del escenario mundial. Ahora se plantea si podrán llegar a ser nuevamente sujetos de derecho internacional, como consecuencia de los instrumentos jurídicos que actualmente se encuentran en elaboración.

VI. LAS POLITICAS NACIONALES Y LOS DERECHOS INDIGENAS

Durante décadas en la mayoría de los países latinoamericanos se alimentaba la ficción jurídica formal de que todos los ciudadanos eran iguales y que por lo tanto no se justificaba una política especial con respecto a las poblaciones indígenas. En algunos países existían regímenes especiales para los indios (Brasil, Colombia . . .) que de hecho los colocaban en situación de tutelados, prácticamente en "minoría de edad". A partir de los años cuarenta se fue perfilando una política indigenista continental, que ha sido calificada de asimilacionista y paternalista cuando no francamente de etnocida.

Las políticas indigenistas de los Estados latinoamericanos tenían por objetivo promover el desarrollo socioeconómico de las comunidades indígenas e "integrarlas" a la nación. Los indíge-

nas tenían (o debían tener) los mismos derechos que los demás ciudadanos y si no los tenían ello se debía a fallas en los mecanismos de implementación y protección de los derechos humanos y no en la concepción de los mismos.

En años recientes, esta postura liberal ha cambiado como resultado de las presiones y movilizaciones de los pueblos indígenas. Varios Estados adoptaron nuevos textos constitucionales o legislativos en los que por primera vez se hace referencia a los derechos indígenas y se reconoce a los pueblos indígenas como tales.¹³ En Brasil, por ejemplo, el capítulo ocho de la constitución política adoptada en 1988 se refiere a los pueblos indígenas; en Nicaragua, después del conflicto entre indios miskitos y sandinistas durante los ochenta, se estableció la autonomía de las comunidades de la Costa Atlántica; en México fue modificado el artículo cuarto de la constitución política en 1991 para incluir un apartado sobre derechos indígenas.

Además de reiterar los derechos individuales, los nuevos textos legislativos reconocen algunos derechos colectivos, como son el lenguaje, la cultura, el derecho consuetudinario o la costumbre jurídica¹⁴ y, en algunos casos, el derecho al territorio propio. Para los pueblos indígenas, éstos son apenas

los primeros espacios que se abren en el camino del pleno reconocimiento de sus derechos colectivos. Queda mucho (y en algunos países todo) por hacer. Los principios constitucionales deben desdoblarse en nuevas legislaciones. Estas a su vez, deben contener normas jurisdiccionales, mecanismos apropiados, y crear instituciones funcionales y efectivas.

En este proceso de cambio es necesario también considerar la transformación del Estado tradicional latinoamericano. El Estado unitario y centralista no ha podido dar las garantías necesarias a los derechos de los pueblos indígenas; por el contrario, ha sido generalmente su primer violador. El Estado pluriétnico en gestación debe ser, por supuesto, civil y democrático, pero también pluricultural y pluralista en lo político.

El federalismo, en donde existe o donde se crea conveniente que exista, puede ser no sólo territorial sino también étnico. De no ser así resultaría ilusorio hablar de derechos colectivos de los pueblos indígenas. Estas metas, que han sido planteadas con frecuencia por las organizaciones y movimientos indígenas, deberán ser elaboradas de común acuerdo entre éstos y los representantes de las demás fuerzas de la sociedad civil.

¹³ Ver Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988.

¹⁴ Ver Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comp.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos e Instituto Indigenista Interamericano, México, 1990.

VII. HACIA LA AUTODETERMINACION INDIGENA

La autodeterminación de los pueblos indígenas se inscribe en el de-

pecto.¹⁵ En su sentido restringido, la autodeterminación es considerada con frecuencia como la secesión política por parte de un pueblo con respecto a un Estado constituido, que de esta manera “ejerce su derecho a la libre determinación”. En los últimos años esto ha sucedido en las repúblicas que anteriormente formaban la Unión Soviética, y de manera similar en Yugoslavia (aunque aquí la anterior Federación simplemente se desintegró sin acto declarado de “secesión”).

Pero la autodeterminación externa no significa necesariamente independencia política; puede significar la negociación en igualdad de circunstancias entre un pueblo y el Estado al que se encuentra vinculado. El resultado puede ser una nueva forma de convivencia política en el marco de una unidad política diferente. Como ejemplo actual podría citarse el caso de Quebec. Entre los pueblos indígenas de América, el caso que más se acerca a esta posibilidad es la Comarca Kuna San Blas de Panamá.

La autodeterminación también puede ser “interna”, es decir, referirse a la forma de organización política y económica interna de un pueblo, sin que necesariamente sean afectadas las relaciones externas ya establecidas. El gobierno norteamericano utiliza el término de autodeterminación para referirse al manejo económico interno de las reservaciones indígenas. Pero en este caso se trata de un equívoco, ya que las tribus indígenas en este país han sido reducidas a la dependencia total frente al gobierno fe-

deral y no tienen ningún poder real para ejercer la libre determinación en el sentido de un derecho humano.

En el ámbito internacional, se considera que la libre determinación se ejerce una sola y única vez, para siempre. Así, hace pocos años Namibia accedió a la independencia política mediante un acto de libre determinación, bajo supervisión de la ONU. Pero en el sentido que aquí se quiere dar al término, la libre determinación puede ser vista como un proceso y como una red compleja de relaciones entre un pueblo y el Estado en el cual éste se encuentra insertado.

De esta manera, el derecho de la libre determinación de los pueblos indígenas puede comenzar con una renegociación política de sus relaciones con el Estado nacional y terminar con un nuevo pacto democrático en el cual quedan definidas, por común acuerdo, las interrelaciones mutuas.

Más que de secesión o independencia política, se habla hoy en día de diversas formas de autonomía política, territorial y económica. A este respecto son dignas de estudiarse las experiencias recientes de Nicaragua, así como las de Brasil (en donde el pueblo yanomami recibió confirmación de sus derechos sobre su territorio tradicional, después de muchos años de lucha).

Autonomía, autogobierno, autodeterminación constituyen términos relativos que actualmente son considerados como esenciales para el pleno desarrollo de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Seguramente en los años que vienen serán definidas las maneras de su uso y ejercicio en beneficio de los indígenas de América.

¹⁵ Cf. José A. Obieta Chalbaud, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, Madrid, 1985.

El campo de investigación de la antropología jurídica

Victoria Chenaut y María Teresa Sierra*

En México, como en muchos otros países latinoamericanos, surge un renovado interés científico en el campo de la antropología jurídica, debido a la emergencia de demandas ciudadanas en el contexto de una lucha por la democracia.¹ Esta situación resulta particularmente notoria en relación a las demandas de los pueblos indios por el reconocimiento de derechos específicos, los derechos indígenas, demandas que vienen a cuestionar el carácter monoétnico del Estado-nación. Surge por tanto la necesidad de comprender la expresión jurídica de las nuevas realidades contemporáneas, desde una perspectiva antropológica. En este contexto desde fines de 1987, un grupo de inves-

tigadores de diferentes instituciones (CIESAS, INI, IJ, COLMEX y UAM-I) nos hemos involucrado en este campo de investigación, tratando de profundizar en la relación entre antropología y derecho.

En una primera etapa, hemos centrado nuestro interés en los grupos étnicos, tal vez porque aquí se expresa con particular claridad los efectos de la imposición de un modelo normativo homogéneo a una realidad diferente y contrastante jurídica y socialmente. Resulta obvio, sin embargo, que la problemática jurídica, enfocada desde la antropología, abarca a los diferentes grupos y clases de una sociedad.

En este escrito pretendemos dar un panorama general de las preocupaciones que nos han nucleado como grupo de trabajo, señalamos algunos antecedentes, puntualizamos problemas de discusión, y cómo éstos se han ido transformando a lo largo de la existencia

* Victoria Chenaut, investigadora del CIESAS, Jalapa y Ma. Teresa Sierra, investigadora del CIESAS, México.

¹ Este trabajo fue presentado en la Mesa redonda *Antropología jurídica: Líneas teóricas y perspectivas de investigación*, en el XVIII Aniversario del CIESAS, el 9 de septiembre de 1991.

del grupo, para concluir con la presentación de las líneas temáticas y metodológicas que hemos venido desarrollando.

ANTECEDENTES

En respuesta a una convocatoria del Dr. Rodolfo Stavenhagen, en agosto de 1987 se constituyó un grupo de trabajo con el fin de generar investigaciones sobre el tema del derecho consuetudinario indígena. Un estudio del Colegio de México (COLMEX) y del Instituto Interamericano Indigenista (IIDH), sobre legislaciones indigenistas y derechos humanos en América Latina (Stavenhagen, 1988), da cuenta del vacío existente en torno al tema y de sus implicaciones en las distintas políticas indigenistas. Se observa que el desconocimiento por parte del derecho nacional de la realidad jurídica de los pueblos indígenas, de su derecho consuetudinario, genera en muchas ocasiones una violación sistemática de los derechos humanos más elementales de los pueblos indios. Asimismo, la realidad política que enfrenta la mayor parte de los estados latinoamericanos, por la necesidad de reconocer el carácter pluriétnico y multinacional de la sociedad, hace impostergable el plantear la relación entre el derecho nacional y el derecho vigente en los pueblos indios. Esta constatación confluye a su vez con una nueva modalidad de expresión de los reclamos indígenas que tienden a manifestarse en términos de una lucha por el reconocimiento de derechos propios (Iturralde, 1990). En la base de estas reivindicaciones se encuentra con

frecuencia la referencia al derecho consuetudinario.

Surgió, por lo tanto, el interés de realizar un estudio comparativo sobre el derecho consuetudinario de los pueblos indios de América Latina, en relación con el derecho nacional, y conocer sus implicaciones para la práctica política en el ámbito de los derechos humanos de los grupos étnicos.

Asimismo, este objeto de investigación se nutrió de las preocupaciones que surgieron en distintos encuentros con abogados del Programa de Defensoría Jurídica del INI, quienes por su práctica de defensa ponían en relieve, el desajuste y muchas veces el conflicto en la aplicación de las normas del derecho nacional y las prácticas de los grupos indígenas, lo cual dificultaba la defensa jurídica de estos grupos. Los casos que presentaban los abogados y que en ocasiones pudimos discutir con ellos mismos resultaron ser puntos de partida centrales en nuestras reflexiones.

Para profundizar en el tema nos propusimos generar varias estrategias y dinámicas de trabajo, las cuales han dependido de la inserción institucional de los miembros del grupo: además de involucrarnos personalmente en la investigación, con temas específicos que más adelante pudieran confrontarse, promovimos un seminario de investigación sobre derecho consuetudinario en el que participaron investigadores de distintas disciplinas y de diferentes instituciones;² participamos en un en-

² *El Seminario sobre Derecho Consuetudinario indígena*, fue coordinado por Rodolfo Stavenhagen y María Teresa Sierra, se desarrolló en el CIESAS, de marzo a octubre de 1988.

cuentro sobre el mismo tema a nivel latinoamericano, en Lima, para conocer el estado actual de la discusión en América Latina sobre el derecho consuetudinario indígena y fomentar estudios similares en otras regiones. Producto de este seminario internacional fue la publicación del libro *Entre la ley y la costumbre*.³ Además de las reuniones con abogados indígenas, el INI promovió encuentros con autoridades tradicionales indígenas de diferentes grupos étnicos del país, sobre el tema de las costumbres jurídicas.⁴ Estos eventos resultaron ser sumamente interesantes porque en ellos afloraron las propias perspectivas de autoridades indígenas sobre sus costumbres. Asimismo, miembros del grupo, en coordinación con la Academia Mexicana de Derechos Humanos y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, han participado en diferentes encuentros-talleres latinoamericanos con representantes de organizaciones indígenas sobre el tema de los derechos étnicos. También hemos participado en foros de discusión en torno a las reformas a la legislación en reconocimiento de la pluralidad étnica en México.

Estos distintos espacios y actividades, junto con nuestros encuentros periódicos como grupo de investigación,

constituyen nuestros marcos de referencia y nos permiten enriquecer el debate sobre el ejercicio del derecho en los grupos étnicos.

PROBLEMAS Y MOMENTOS DE LA INVESTIGACION

A lo largo de estos cuatro años, nuestra problemática inicial —el estudio del derecho consuetudinario indígena en su relación con el derecho nacional— se ha ido transformando ampliamente, enfrentándonos a nuevos retos teóricos y metodológicos. A continuación, trataremos de reconstruir algunos de los caminos que seguimos en este entrecruzamiento de la antropología y el derecho.

Partimos de una definición bastante general de derecho consuetudinario, en contraste con el derecho nacional, entendido como el conjunto de normas y costumbres de carácter obligatorio que regulan el orden social de un grupo. La primera tarea era, por lo tanto, distinguir estas dos expresiones del derecho: por un lado el derecho positivo o ley nacional, que representa al sistema oficial, codificado y por tanto escrito, y una de cuyas características principales es que parte de la generalidad al hecho; desde la norma jurídica se tipifica el delito y se establecen las sanciones. Por otro lado, el derecho consuetudinario que estaría referido a los usos y costumbres, a normas no codificadas ni escritas, se trataría por lo tanto, de un derecho oral, que va de lo particular a lo general; en este sentido es un derecho situacional y sustantivo: existe el

³ Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturrre (comps.), *Entre la ley y la costumbre*, III-IIDH, 1990.

⁴ Los encuentros fueron organizados por el INI, entre otros: Primer Encuentro de Autoridades Tradicionales de la Mixteca Oaxaqueña, Sta. María Asunción, Tlaxiaco, Oaxaca 1987; Primer Encuentro sobre Derecho Consuetudinario en Sta. María Ocotlán, Mezquital, Durango 1988; Primer Encuentro entre Autoridades Tradicionales Tarahumaras, Guachochi, Chihuahua 1988.

delito mientras se cometen transgresiones que se tipifican como tales.

Esta manera de entender el problema pronto reveló una serie de dificultades. En primer lugar, la oposición entre derechos, aun cuando se establezca el carácter asimétrico de esta relación, nos remite a un dualismo que no da cuenta de las imbricaciones existentes entre ambos. En segundo lugar, el hecho de que la situación de dominación que viven los indios se inserta en sus propias expresiones jurídicas. La confrontación de las normas con las prácticas de los pueblos indios revela no sólo la falta de autonomía de las normas jurídicas indígenas, sino también la dificultad de distinguir qué corresponde a la ley y qué a las costumbres.

Con una mirada jurídica, la definición de derecho consuetudinario tampoco se sostiene si se define al derecho como un sistema jurídico con su propia autonomía. Aunque algunos antropólogos han intentado reconstruir un sistema de derecho en pueblos indios (Sardi, 1987), difícilmente podría encontrarse un conjunto de normas preestablecidas, relacionadas y coherentes entre sí que constituyen una estructura y un sistema. Las expresiones que podríamos llamar de derecho, en tanto normas que generan obligaciones susceptibles de ser sancionadas (Kelsen, 1986), resultan ser situacionales, no son necesariamente generales ni continuas. Además, su carácter oral las hace flexibles por lo que sería imposible reconstruir un código normativo único. De ahí que los intentos de describir un derecho consuetudinario, buscando su codificación, llevan el peligro de petri-

ficar usos y costumbres que resultan cambiantes y variables, lo cual puede traer consigo graves consecuencias políticas y jurídicas para los pueblos indios.

Ante estas consideraciones recurrimos al término de *costumbre jurídica*, aludiendo al hecho de que la realidad investigada resulta ser mucho más plástica y dinámica, difícilmente encaillada en un formalismo jurídico, tal cual podría entenderse con el término de derecho consuetudinario.

Si bien el concepto de costumbre jurídica nos parece más adecuado para describir los fenómenos que estamos estudiando, no hemos llegado a un acuerdo en cuanto a su definición, debido principalmente a la dificultad de describir un concepto en el que se cruzan las exigencias de dos disciplinas: la antropología y el derecho. Así, desde la doctrina jurídica se considera que para que una costumbre adquiera el rango de norma jurídica, además de las características propias de las normas de derecho, debe ser general, continua y permanente (Olvera, 1991) lo cual difícilmente se encuentra en una supuesta normatividad indígena. Desde una perspectiva de las prácticas sociales nos parece que esta definición es limitada ya que no da cuenta de una serie de usos y de normas que si bien no cumplen esos requisitos pueden considerarse jurídicas o legales dada su obligatoriedad y sanción; sobre todo si se acepta que la costumbre jurídica es jurídica por su naturaleza bilateral y coercitiva y es costumbre por su carácter fáctico (Castillo Ferreras, 1973).

La mirada antropológica, tal como

lo señalan diferentes estudios, nos abre sin embargo otra perspectiva analítica para interpretar la costumbre o las costumbres jurídicas. Se trata de investigar los usos de lo legal en su contexto social y cultural, entendiendo lo legal o la ley en su acepción más general como procesos de control, tal como lo definió Malinowski (1926). En este sentido la ley es parte de un sistema de normas más amplio que no puede abstraerse de la cultura y del poder (Starr/Collier, 1989). Desde esta perspectiva, no se trata de definir si un comportamiento es o no normativo, o si implica o no una sanción, ni reconstruir el conjunto de normas para definir si corresponden o no a un sistema, o si pueden o no generalizarse. El interés es más bien averiguar ¿cuáles son los usos que de la ley hacen los indígenas y las estrategias involucradas en ese uso, a nivel cotidiano y a nivel político, en su enfrentamiento organizado con el Estado?, ¿qué tipo de comportamientos se norman?, ¿de qué manera?, ¿en qué situaciones, y qué valores se les asocian?, ¿quiénes tienen la autoridad para hacer valer una u otra norma?, ¿desde qué posiciones?.

Un tipo de acercamiento privilegiado por la antropología del derecho, sobre todo inglesa y norteamericana (Gluckman, 1955; Bohannan, 1957; Nader, 1965, 1991; Nader & Todd, 1978; Collier, 1973; Starr & Collier, 1989) para estudiar el funcionamiento de la ley en su contexto social y cultural, ha sido el análisis del conflicto a partir de estudios de caso. Pasando de una descripción estructuralista al análisis secuencial y situacional, considerando una visión histórica, encontra-

mos en este tipo de estudios una veta sumamente interesante para dar cuenta de los usos de lo legal.⁵ La reconstrucción etnográfica del caso, del antes y del después, de los intereses y posiciones involucrados, así como de las distintas versiones en torno al hecho, y de los procedimientos para resolver las disputas es guía metodológica para indagar y describir aspectos de lo que podría llamarse una costumbre jurídica. Según hemos podido observar, en estas dinámicas se recurre tanto a las costumbres como a la ley nacional como referentes en la regulación de los conflictos (Sierra, 1991).

Lo que está en juego en este manejo diferencial y estratégico de las normas es el control social del grupo y no tanto la legitimidad de una normatividad coherente y consensual. En este sentido consideramos importante indagar tanto en el estudio de las disputas, ejes de conflictos y expresión normativa, como en los momentos de consenso, en lo que va de sí en los diferentes espacios privados y públicos de la vida del grupo, como sucede con las relaciones de parentesco, las obligaciones y derechos familiares, los rituales y ceremonias festivas, el ejercicio de la autoridad, etcétera; ámbitos en los cuales resulta difícil separar lo específicamente jurídico, de su función social o política.

La indagación en las normas y el control social nos ha llevado también a considerar la dimensión histórica del cambio legal, tanto en los procesos jurídicos dirigidos a los indios como en las

⁵ Chiapas es uno de los estados en México donde se ha concentrado la investigación sobre costumbre legal, en esta dirección (cf. Dorotinsky, 1990)

prácticas propias de las comunidades indias. Por esto, la etnohistoria abre una veta de investigación fascinante para comprender a través del tiempo la expresión jurídica de las instituciones y dinámicas indígenas, en su relación con la sociedad mayor y el Estado. (Chenaut, 1991)

En el grupo de trabajo han surgido nuevas orientaciones que se dirigen al campo de lo simbólico, como manera de ensayar otros caminos de investigación, en el intento de delimitar lo jurídico en las sociedades simples. Tal es la propuesta que considera al mito o la mitología como el lugar donde posiblemente pueda encontrarse algo similar a un sistema normativo de derecho con cierta autonomía, de carácter general y con rasgos de continuidad (Rajsbaum, 1991).

Otro de los ámbitos que ha acaparado la atención de los miembros del grupo es el de la administración de justicia, en donde se detecta con claridad los problemas que enfrenta el indígena en el proceso judicial y sobre todo la sistemática violación de sus derechos humanos. Este campo abre la cuestión fundamental de la homogeneidad normativa de la ley frente a la pluralidad normativa de los grupos étnicos. A partir de la experiencia aportada por los abogados del INT, defensores de presos indígenas, se detectó una variedad de casos en donde se hizo evidente el conflicto entre la concepción del delito definido por la ley y la que que la comunidad comparte (Gómez, 1990).

En el campo de la ley agraria se está trabajando sobre los problemas jurídicos que surgen en la lucha por la

tierra. Aquí también nos encontramos con el planteamiento de la contraposición entre un modelo homogéneo de definición jurídica de la tenencia de la tierra, y una realidad heterogénea en lo que respecta a usos y apropiación de la misma (Valdivia, 1991).

Estas y otras alternativas de investigación han ido surgiendo al indagar en esta compleja relación de la antropología y el derecho en el medio indígena.

ABORDAJES METODOLOGICOS

En los trabajos que hemos realizado, se observa como constante el desafío metodológico, que implica abordar un objeto de estudio que sólo se puede entender cabalmente en la transdisciplinariedad (Iturralde y Lartigue, 1991). Quisiéramos destacar algunas de las propuestas metodológicas que están en desarrollo.

1) El análisis de casos judiciales a través de una doble reflexión jurídica y antropológica, para tener una visión de conjunto que lo explique. La visión jurídica implicaría encontrar normas jurídicas consuetudinarias al interior de las comunidades a la vez que determinar qué normas se infringen desde el punto de vista de la comunidad y cuáles desde el punto de vista del derecho penal. Mientras que la reflexión antropológica buscaría conocer las formas en que operan las normas en su contexto étnico (Olvera, 1991).

2) El análisis histórico de expedientes judiciales. Del enfrentamiento con este tipo de expedientes resultó que sólo puede hacerse atendiendo a dos dife-

rentes niveles de análisis: a) el sincrónico, que consiste en rescatar la etnografía que proporciona el expediente, utilizar el aporte y los conceptos de la antropología para reconstruir el caso en el contexto de las relaciones sociales en que se produjo la disputa; b) el diacrónico, entendiendo la ley como un proceso, se busca estudiar la dinámica del cambio sociolegal, por lo que es necesario indagar sobre la penetración e inserción del aparato jurídico del Estado en las regiones predominantemente indígenas. La articulación de estos dos niveles de análisis puede proporcionar los elementos necesarios para escapar de las restricciones del expediente judicial en sí mismo.

3) El análisis del discurso en las prácticas jurídicas. Se considera el discurso como uno de los ejes organizadores de las prácticas jurídicas (Hamel, 1990), lo que es posible averiguar tanto en los espacios comunales de resolución de conflictos como en las instancias judiciales del Estado. El análisis de las disputas en los pueblos indios desde la perspectiva del discurso nos ha llevado a considerar dos aspectos: a) el contexto etnográfico en el que éstas surgen y se desarrollan, tomando en cuenta las posiciones involucradas; b) la reconstrucción discursiva, argumentativa de la disputa en cuestión. Este acercamiento revela como emergen y se van negociando una serie de costumbres, valores y creencias en un determinado hecho, así como las estrategias que se ponen en juego en la manipulación de las normas (Sierra, 1990, 1991). Desde el punto de vista de las prácticas jurídicas del Estado hacia el

indígena se abren también líneas de análisis interesantes que muestran cómo se construye un discurso normativo, a partir de un lenguaje especializado que se impone como la referencia legítima al cual deben adecuarse todas las declaraciones judiciales. Se elabora así un discurso jurídico incomprensible para los indígenas, en una lengua que generalmente no dominan, cuestión que interviene en la definición de su situación judicial, reproduciendo su doble condición de subordinación: por su situación de clase y por su pertenencia étnica.

En síntesis partimos de una definición del objeto de estudio centrada en el concepto de derecho consuetudinario y hemos terminado por privilegiar el estudio antropológico de lo jurídico en la intersección de las normas y las prácticas en el ejercicio del control social. Nos interesa puntualizar el manejo estratégico que de la ley hacen los actores sociales dentro y fuera de los pueblos indios, teniendo en cuenta que estos actores están inmersos en dinámicas sociales. Resulta también impostergable investigar la dimensión simbólica, ideológica y política de las prácticas jurídicas indígenas, considerando los esquemas axiológicos subyacentes, y sus vínculos y contradicciones con los propios de la matriz jurídica hegemónica. Más que a definiciones últimas nos enfrentamos a una serie de problemas y debates de carácter teórico y metodológico, que finalmente constituyen un aliciente para nuestras indagaciones. Nos enfrentamos también ante una realidad emergente que exige respuestas imaginativas ante el nuevo carácter ju-

rídico de las relaciones sociales, lo que resulta particularmente evidente en el caso de los grupos étnicos.

BIBLIOGRAFIA

- BOHANNAN, Paul, *Justice and judgment among the Tiv*, University Press, Oxford, 1957.
- CASTILLO FARRERAS, José, *Las costumbres y el derecho*, Secretaría de Educación Pública, colec. SEP/Setentas, núm. 107, México, 1973.
- CHENAUT, Victoria, "Costumbre y resistencia étnica: modalidades entre los Totonaca", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- COLLIER, Jane, *Law and social change in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford, 1973.
- DOROTINSKY, Deborah, "La costumbre legal indígena en los altos de Chiapas (1940-1979)", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- GLUCKMAN, Max, *The judicial process among the Barotse of northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester, 1955.
- GOMEZ, Magda, "La defensoría jurídica de presos indígenas", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- HAMEL, Rainer Enrique, "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- ITURRALDE, Diego, "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- KELSEN, Otto, *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1986.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Crime and custom in a savage society*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1926.
- NADER, Laura, *Law in culture and society*, Aldine, Chicago, 1961.
- *Harmony ideology: Justice and control in a zapotec mountain village*, Stanford University Press, California, 1991.
- y Harry Todd (eds.), *The disputing process: Law in ten societies*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.
- OLVERA, Claudia, "El papel de la antropología en los juicios penales: El caso de los brujos de Taxicaringa, Durango", ponencia presentada en las *II Jornadas Lascasianas. Derechos humanos contemporáneos de los pueblos indios*, organizado por IJ-UNAM, junio de 1991.
- RAJSBAUM, Ari, "Mitos y normatividad", ponencia presentada en las *II Jornadas Lascasianas. Derechos humanos contemporáneos de los pueblos indios*, organizado por IJ-UNAM, junio de 1991.
- SARDI, Chase, *Derecho Consuetudinario Chamacoco*, RP Ediciones, Asunción, 1987.
- SIERRA, María Teresa, "Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds.) *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- "Conflicto y transacción entre la ley y la costumbre", ponencia presentada en las *II Jornadas Lascasianas. Derechos humanos contemporáneos de los pueblos indios*, organizado por el IJ-UNAM, junio de 1991.
- STARR, June y Jane Collier (eds.), *History and power in the study of law*, Cornell

- University Press, 1989.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, COLMEX-IIIDH, México, 1989.
- "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre*, III-IIIDH, México, 1990.
- y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Interamericano Indigenista e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1990.
- VALDIVIA, Teresa, "Importancia del derecho originario en la ley de la reforma agraria: el caso Guarijío", ponencia presentada en las *II Jornadas Lascasianas. Derechos humanos contemporáneos de los pueblos indios*, organizado por el IJ-UNAM, junio de 1991.

¿Por qué hoy una antropología jurídica en México?

Teresa Valdivia Dounce*

El estudio de las poblaciones indígenas ha sido un campo recurrente en las investigaciones de antropología social debido, entre otras causas, a que se les ha identificado como la "otredad cultural". A la fecha, se han realizado cientos de estudios sobre una gama de temas que buscan explicar y comprender la diversidad indígena frente a lo que se ha convenido en llamar "lo propio", la "cultura occidental",¹ el enfoque del investigador, etcétera. A veces, los temas corresponden al interés de una teoría en boga, en otras ocasiones encontramos que los temas surgen de la preocupación por dar respuestas teóricas y fundamentalmente políticas a problemas sociales específicos. En esta segunda opción me parece que se

inscribe el tema de los derechos indígenas en América Latina.

Una de las circunstancias que ha contribuido a incorporar este tema en la investigación antropológica es la recomposición de fuerzas políticas internacionales en relación a los procesos de descolonización en el mundo. En este primer nivel se encuentran los movimientos de liberación nacional en África que hicieron coincidir, por su propia composición étnica, con la lucha por la descolonización y las demandas antidiscriminatorias. También se sitúan las reivindicaciones y movimientos sociales por la autonomía y/o autodeterminación en África, Europa y Asia (Sudáfrica, Angola, antigua Unión Soviética, Inglaterra y España, entre otros), aun cuando en algunos de estos casos las clases económicamente dominantes hayan sido sus principales protagonistas, o bien, la vanguardia intelectual en dichos procesos.

*Investigadora en la Subdirección de Antropología Jurídica del Instituto Nacional Indigenista.

¹ Uso el término "occidental" sólo para establecer una diferencia primaria entre dos grandes presencias culturales, a sabiendas del enfoque dualista del término.

El surgimiento y consolidación —dependiendo de los casos—, de estos movimientos ha generado para los pueblos indígenas de América Latina un anhelo, cuya legitimidad es cuestionada por los gobiernos de los Estados, que consiste en el reconocimiento de las poblaciones indígenas como *pueblos*, y en el reconocimiento también de los derechos que los *pueblos* adquieren por constituirse como tales.

En un segundo nivel se observa que con la instauración de las dictaduras en Brasil, Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, durante las décadas setenta y ochenta, así como a causa de los movimientos de liberación nacional en Centroamérica durante el mismo periodo, los pueblos de esos países han constituido en forma creciente organismos encargados de defender los Derechos Humanos y, en algunos casos como parte de estos, se ha incorporado el problema de los derechos indígenas.

Tal es el caso de Guatemala, debido en gran medida a su alto porcentaje de población indígena a nivel nacional, así como a la prolongación de un estado de guerra civil. O de Brasil, en donde la población indígena apenas constituye el uno por ciento de la población pero en donde el territorio indígena ha sido largamente codiciado por sus riquezas naturales, su población ha sido víctima de despojo y etnocidio. O de Nicaragua, básicamente a partir del conflicto por la autonomía territorial entre el ex-gobierno sandinista y la población de la Costa Atlántica, de 1979 hasta 1985, año en que les fue reconocido a los miskitos, ramas y sumos su autonomía territorial.

Por medio de estos organismos defensores de los Derechos Humanos es que la comunidad internacional pudo informarse de los horrores y excesos de la represión política y militar que los gobiernos de esos países han ejercido sobre sus pueblos.

En algunas instancias latinoamericanas de defensa de los Derechos Humanos (como la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, el Instituto Interamericano de los Derechos Humanos, y la Comisión de Pueblos Indígenas y Tribales de la ONU) se ha profundizado más en la reflexión teórica sobre las implicaciones de los llamados derechos indígenas de tal suerte que, hoy en día, se habla de todo un conjunto de derechos atribuibles específicamente a las poblaciones indígenas —bajo el principio de que son *pueblos*— los cuales son compatibles con los llamados Derechos de la Tercera Generación, o Derechos Colectivos (sociales, políticos y culturales) de los Derechos Humanos.

Otro tipo de circunstancias políticas que han contribuido al llamado de atención en lo que podría nombrarse como derechos indígenas lo constituyen varios eventos históricos importantes que acontecieron en el mismo periodo (1970-1980). El primero, la Reunión de Barbados I (en 1971, y posteriormente en 1977 con la segunda reunión), en donde se expresó el reclamo de las poblaciones indígenas por recuperar sus territorios históricamente ocupados y los recursos naturales que en ellos existen, así como el respeto a la diferencia cultural por parte de los pueblos del mundo y de la sociedad na-

cional de sus países; y por la liberación indígena, es decir, contra toda forma de colonialismo (de misiones religiosas, políticas gubernamentales paternalistas, genocidio, entre otras). En este sentido también han sido importantes las siguientes reuniones: Organismos no-Gubernamentales, llevada a cabo en Ginebra (1977 y 1981); Primer Congreso Mundial de los Pueblos Indígenas, en Albenny (1975); y la del Tribunal Russell, en Rotherdam (1980).

A partir de este conjunto de demandas y movimientos sociales diversos las poblaciones indígenas de América Latina retoman el ejemplo y avizoran la posibilidad de constituirse en *pueblos* con reivindicaciones que provienen de sus reclamos históricos. Para el caso de México, existen circunstancias sociales y políticas muy claras que han incidido en el reconocimiento de los derechos indígenas —dentro del contexto de los Derechos Humanos— como un tema nuevo para la investigación antropológica.

En parte, producto de las circunstancias políticas señaladas a nivel mundial, a partir de la década de los setenta aparecen en México reivindicaciones indígenas nuevas tales como el derecho a la diferencia cultural en el marco del pluralismo cultural de la nación; el rescate de la historia étnica; el derecho a la educación bilingüe y bicultural; y el derecho a la explotación de sus recursos naturales. Pero habría que destacar aquí la particularidad de las condiciones internas, es decir, en cuanto a las organizaciones indígenas en México.

Existe un cierto paralelismo entre las organizaciones indígenas y las orga-

nizaciones campesinas. Ambas presentan un periodo de crecimiento muy importante entre 1973 y 1975.² En este periodo aparecen las primeras cinco organizaciones indígenas y, para 1981, llegan a contar hasta veinte (aunque son de niveles diferentes: nacionales, regionales y locales). La proliferación de organizaciones indígenas en este periodo se debió a una serie de circunstancias que afectaron a la población campesina en general y en la cual participa la mayoría de la población indígena: el aumento de campesinos sin tierra; la agudización de conflictos regionales a causa del cacicazgo (que en algunos casos se convirtieron en enfrentamientos o movimientos armados); y la crisis agrícola de los setenta ocasionada por los bajos precios a los productos básicos.³

Si bien es cierto que existen algunos paralelismos entre las organizaciones indígenas y campesinas, también es cierto que al menos las organizaciones indígenas tienen sus especificidades. En la especificidad indígena se inicia el debate.

Para algunos —sobre todo para la mayoría de los partidos políticos y para el gobierno mexicano—, las poblaciones indígenas no son *pueblos* sino poblaciones y por lo tanto no les reconocen derechos específicos. Argumentan que las poblaciones indígenas tienen sus derechos constitucionales protegidos co-

² Véase: Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México, 1987. También: Marie-Chantal Barre, *Ideologías y movimientos indígenas*, Siglo XXI, México, 1983.

³ Comparto la caracterización de este periodo propuesta por Armando Bartra en *Los herederos de Zapata*, ERA, México, 1987.

mo ciudadanos mexicanos puesto que "todos somos iguales ante la ley". Los más progresistas de ellos opinan que las únicas diferencias que existen son las de clase social —que por cierto deben combatirse y para lo cual los indígenas deben organizarse en tanto que campesinos, obreros, empleados, en fin, según el sector y la clase a la que correspondan—.

Mientras que para algunas organizaciones campesinas, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala y otras de conformación más amplia como la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo, las demandas indígenas son específicas de un sector social y su relación con la clase a la que pertenecen es una consecuencia del proceso de colonización. Para otros, la especificidad étnica ha sido avalada en forma demagógica organizando "desde arriba" a las etnias de México. Este el caso del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas dividido en 1981. Luego de la crítica a la demagogia de su conducción, se conformó como producto de esa disidencia la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas.

Todavía existen otras posiciones. Hay organizaciones que privilegian el derecho a la diferencia cultural por encima de otro tipo de demandas (como la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas y Bilingües, y la Organización de Profesionales Indígenas). También las hay quienes incluyen en la defensa cultural el derecho a los recursos naturales (por ejemplo, Comuneros Organizados de Milpa Alta, Comité de Defensa y Desarrollo de los Recursos de la Región Mixe, Organización de

Defensa de los Recursos Naturales y para el Desarrollo Social de la Sierra de Juárez).

Todo este mosaico de posiciones indígenas muestra que, en realidad, no existe un planteamiento único, o por lo menos consensual, entre las organizaciones indígenas de México. Probablemente se deba a que las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales son distintas entre las múltiples etnias aun cuando pueda hablarse de problemas comunes.

Pero si entre las organizaciones indígenas, así como en la política gubernamental y en la partidaria de oposición no existe un planteamiento acabado ni homogéneo, entre quienes estudian la caracterización de lo indígena y el problema de sus derechos tampoco existe una propuesta general aceptada, veremos:

Para Javier Guerrero y Gilberto López y Rivas,⁴ a las poblaciones indígenas podría considerárseles como naciones en tanto que comparten cultura, lazos históricos y territorio. Por su parte, Héctor Díaz Polanco,⁵ en su intento por relacionar clase social y etnia,

⁴ Véase: Javier Guerrero y Gilberto López y Rivas, "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional", en: *La cuestión étnica nacional en América Latina*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984; también, Gilberto López, *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, Cuicuilco ENAH y Aguirre y Beltrán, México, 1988.

⁵ Véase: Héctor Díaz Polanco, "Lo nacional y lo étnico en México: el misterio de los proyectos", en: *Cuadernos Políticos*, núm. 52, ERA, México, 1987; *Etnia, nación y política*, Juan Pablos, México, 1987; *La cuestión étnica nacional*, Línea, México, 1985; Héctor Díaz et al., *Indigenismo, modernización y marginalidad, una revisión crítica*, Juan Pablos, México, 1979; Héctor Díaz y Gilberto López y Rivas, *Nicaragua: autonomía y revolución*, Juan Pablos, México, 1986.

propone lo étnico como una "dimensión" de la clase social. Guillermo Bonfil,⁶ se mostró más radical al plantear un mundo dual: lo indígena y lo no indígena como centro de la discusión, en donde se desdibuja la diversidad cultural de ambos mundos, así como su contextualización histórica. José Luis Najenson,⁷ delimita la cuestión étnica en una categoría histórica que aparece con el proceso de colonización de las naciones, de las cuales la población indígena forma parte; en este sentido a las poblaciones indígenas actuales pueden considerárseles naciones siempre y cuando tengan un proyecto político para constituirse como tales. Para Rodolfo Stavenhagen,⁸ el problema central está en el no reconocimiento formal y de *factum* de la nación mexicana como una nación pluricultural.

Augusto Williemsen Díaz,⁹ reto-

mando su larga experiencia internacional en la defensa de los derechos indígenas en la ONU, presenta una idea más acabada de lo indígena y sus derechos. Para Williemsen Díaz el derecho indígena no es un derecho basado en la costumbre, tal y como se ha intentado demostrar. Tampoco es un derecho desarticulado compuesto de la práctica de algunas normas sobrevivientes, es decir, sin institucionalidad social. El derecho indígena es un sistema jurídico, un "derecho propio", con sus principios morales y filosóficos, con instituciones, códigos, como cualquier otro sistema jurídico mundial. Lo que tenemos aquí, según Williemsen, es la presencia de otro tipo de sistemas de derecho diferentes al derecho positivo que nos rige y por lo que debemos aceptar que puedan existir tantos sistemas jurídicos como sociedades culturalmente distintas existan en el mundo. En este sentido, la coexistencia de sistemas jurídicos mundiales se ha dado desde hace siglos, aun cuando las ciencias jurídicas sólo hayan reconocido hasta ahora cinco de ellos.

En suma, el tema de los derechos indígenas ha resurgido en las investigaciones antropológicas de México, por una parte, en respuesta a los reclamos indígenas de los últimos veinte años, producto del largo proceso de despojo, discriminación y sojuzgamiento de que han sido objeto. Por otra, debido al incremento de la conciencia de la pobla-

⁶ Véase: Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981; *México Profundo*, CIESAS-SEP, México, 1987; "Notas sobre civilización y proyecto nacional", en: *Cuadernos Políticos*, núm. 52, ERA, México, 1987;

⁷ Véase: "Etnia, clase, y nación en América Latina", en: *La cuestión étnica nacional en América Latina*, op.cit.

⁸ Véase: Rodolfo Stavenhagen, "Estado y Nación: teoría y enfoques", en: *América Indígena*, vol. XLIX, México, 1989; *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Colegio de México, México, 1988; *Derechos humanos y derechos de los pueblos, La cuestión de las minorías*, archivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José de Costa Rica, 1986; *Legislación indigenista y los derechos humanos de las poblaciones indígenas de América Latina*, Colegio de México, México, 1987; y Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la Ley y la Costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1990.

⁹ Véase: Augusto Williemsen Díaz, "Derechos indígenas y Derechos Humanos", conferencia dictada en el *V Curso Interdisciplinario de Derechos Humanos*, San

José Costa Rica, 1987, (archivo del IIDH); también, *Informe sobre la situación de los pueblos indígenas de América Latina para el Equipo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización de las Naciones Unidas*, Nueva York, EE.UU., 1986.

ción civil sobre sus derechos fundamentales. También ha contribuido el hecho de que las ciencias sociales en México se nutren constantemente de los procesos y movimientos sociales para plantearse problemas de investigación.

Como ya he señalado, a partir de que los *pueblos* crean sus propias organizaciones políticas y sectoriales se inicia un nuevo periodo de participación indígena en México que desencadena una serie de cuestionamientos en los ámbitos políticos y académicos.

En lo político, partidos, organizaciones indígenas y el propio estado señalan reivindicaciones para los pueblos indígenas que van desde el reconocimiento de México como un país pluricultural, hasta la defensa del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas en tanto que *pueblos* históricamente constituidos.

En lo académico distingo dos grandes esferas complementarias de discusión. La primera se refiere a los análisis sobre problemas de definición de conceptos y categorías tales como etnia, pueblo y nación, la cual intenta observar lo indígena desde otra perspectiva, posiblemente más amplia y menos contagiada de prejuicios que aquella donde lo indígena y lo indio se veía como un problema fundamentalmente de "otredad cultural",¹⁰ ahistórico y fuera del juego de las relaciones

hegemónicas del Estado. La segunda se trata de los trabajos recientes acerca de la relación que existe entre el derecho positivo nacional y las posibles contradicciones con un derecho indígena.¹¹ En esta esfera no están claramente definidas todas las posibilidades.

Dentro del ámbito académico la discusión se encuentra bastante cerrada puesto que a un planteamiento teórico habitualmente se le refuta con otro planteamiento teórico. Podría decirse que hoy en día es casi un "estilo" de trabajo antropológico en México hacer planteamientos teóricos sobre planteamientos teóricos. En los últimos años pocos antropólogos mexicanos han observado los campos de la historia y de la etnografía como recursos de concepción, de método y de comprobación. Son muy escasos los que han visto la necesidad de nuevos estudios etnográficos que den cuenta, a través de los datos, de las características de la población indígena y de la necesidad de que el planteamiento teórico sea explicativo o comprensivo de esa realidad.

Al mismo tiempo esta carencia del conocimiento de la historia indígena —que implica una nueva visión, una interpretación por lo menos no oficial de su historia—, repercute en las características que adopta la participación indígena en términos de la conformación de su conciencia: existe una conciencia precaria de sus condiciones sociales y políticas y una enorme dificultad para delimitar lo específicamente indígena en el marco de los actuales

¹⁰ Este nivel de la discusión se encuentra plenamente representado en los números de las siguientes revistas: *Nueva Antropología*, núm. 20, México, 1983; *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, *op.cit.*; *Civilización: configuraciones de la diversidad*, núms. 1, 2, y 3, años 1983, 1984, y 1985, respectivamente, CADAL, México; además de los textos referidos en las notas 6, 8 y 9.

¹¹ El mejor ejemplo del caso en la reciente publicación del libro *Entre la ley y la costumbre*, *op.cit.*, compilación de varios autores.

movimientos sociales en el que se inscriben.

Habría que añadir, también, que el surgimiento de nuevos temas y problemas de investigación para la antropología vienen a complejizar un poco más la situación en la medida en que el "estilo" ahistórico y no-etnográfico se reproduce en tantos campos nuevos como sean creados en las investigaciones antropológicas.

El tema sobre derechos indígenas adolece de la situación en la que se encuentran las investigaciones de la antropología social: a) planteamientos teóricos y conceptos en debate con poco sustento etnográfico e histórico; y b) la participación de los actores (organizaciones y población civil indígena) expresa reivindicaciones diversas con poca coherencia y claridad acerca de los llamados derechos indígenas.

En cuanto al avance de los estudios sobre el tema, identifico distintos niveles de análisis. Sin embargo, creo que podría resumirse la discusión y los aportes en el siguiente esquema:

1. Los conceptos y las categorías que se usan para abordar la temática no están suficientemente definidos, a veces se habla indistintamente de pueblos, etnias, naciones, grupos étnicos, indígenas, indios, y se les maneja sin considerárseles categorías históricas. Otro de los problemas que existen para plantear las definiciones sobre la población indígena ha sido el poder relacionar acertadamente el carácter de clase de estas poblaciones con su diferencia cultural.¹²

¹² Para la resolución de este problema algunos auto-

2. En otro nivel de análisis, con mayor enfoque político y fundamentación histórica, se sitúa el problema de la relación entre los estados y la población indígena, es decir, el llamado al reconocimiento de países pluriculturales y la posibilidad de reconocer también la autodeterminación de regiones étnicas al interior de un país.

3. Los dos grandes aspectos arriba mencionados atraviesan el estudio de los derechos indígenas ya que de ellos se desprenden varias opciones teóricamente realizables y teóricamente comprobables, según las cuales los derechos indígenas serían entonces:

a) Sistemas jurídicos propios cuya posición implicaría demostrar que existen formas indígenas de concepción del derecho, básicamente distintas a la del derecho mexicano, con conceptos e instituciones jurídicas propias, lo cual llevaría consigo el reconocimiento de una independencia total del Estado con el que se relacionan actualmente;

b) Derechos consuetudinarios por practicar normas culturales diferentes. En este caso se reconoce una práctica cultural o una costumbre propia que explica el por qué estos pueblos actúan jurídicamente de manera distinta y se valida el derecho consuetudinario previsto en el cuerpo del derecho positivo nacional vigente (el cual tiene las siguientes restricciones: ser aceptado sólo como fuente de derecho; ser conside-

res del debate actual han retomado como una de sus fuentes más importantes la discusión sobre el problema de las naciones, la clase y la autonomía regional que tuvo lugar al finalizar el siglo XIX y principios del XX con las Internacionales Socialistas de 1893, 1896 y 1905 en donde participaron Ber Borójev, Rosa Luxemburg y Lenin, principalmente.

rado sólo para los casos civiles y penales; y ser válido siempre y cuando no contravenga los derechos constitucionales);

c) Derechos colectivos (como *pueblos* o naciones) con fundamento en su diferencia cultural, su desarrollo y permanencia en un espacio determinado que, dicho sea de paso, implica que el Estado reconozca su posición colonialista frente a las poblaciones indígenas.

Aunque ya he adelantado un poco las ideas acerca de cómo veo que se está abordando el tema de los derechos indígenas, ahora señalaré muy puntualmente algunas consideraciones teóricas.

Hasta el momento he observado dos grandes fuentes o campos teóricos que confluyen en el tema. La antropológica, desde Malinowski, Mauss, Lowie, Radcliffe-Brown, Gluckman, Hoebel, Lewlin, hasta las propuestas de Marx,¹³ de donde concluyo que lo jurídico se ha estudiado como una de las instituciones sociales, como conflicto social, como control social y como parte de la evolución de los sistemas jurídicos y sociales. La otra fuente es la de información teórica sobre el derecho que proviene de las doctrinas producidas en el campo de las ciencias jurídicas, desde el derecho natural y el consuetudinario, la filosofía del derecho y los sistemas jurídicos, hasta el derecho positivo.

¹³ Véase: Teresa Valdivia Dounce, "La antropología y los estudios sobre derecho", en: *Exposición Antropológica*, año 1, núm. 1, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México, julio-septiembre de 1990; "Derechos indígenas y discriminación en América Latina", en: *Temas Amazónicos*, núm. 3, CIPA, Lima, Perú, 1987.

Durante las sesiones en las que he participado en el Seminario permanente sobre Derechos Indígenas¹⁴ he constatado que la discusión actual se centra en la definición de lo que podríamos llamar "derecho indígena". Creo que aquí vale la pena preguntarse desde qué punto de referencia nos acercamos al fenómeno. Hasta ahora me parece que hay tres más o menos claros:

1. *El derecho indígena es un sistema jurídico* estructurado que se fundamenta en una concepción cultural indígena opuesta, o por lo menos diferente, al derecho positivo nacional. Bajo este punto de referencia se debe considerar la diversidad indígena y la posibilidad de que algunas sociedades indígenas carezcan de un sistema jurídico propio.

Esta postura ha ejercido un fuerte atractivo entre algunos sectores intelectuales. También ha sido adoptada por organizaciones indígenas, sobre todo de las regiones andina y amazónica. Sin embargo, para la situación mexicana podría ser muy radical o simplemente utópica. Aun así valdría la pena considerarla en el análisis mexicano puesto que no contamos con los datos etnográficos suficientes como para descartarla en lo inmediato y, por lo tanto, la posibilidad de que exista al menos un sistema jurídico entre los cincuenta y seis grupos étnicos que habitan histó-

¹⁴ Este seminario se conforma por investigadores interesados en sistematizar, de manera independiente, sus estudios sobre el tema así como en difundir la importancia de los derechos indígenas en México. Los trabajos se iniciaron en 1987, coordinados por Rodolfo Stavenhagen y el equipo continúa reuniéndose hasta la fecha. Entre la producción más importante de los miembros de equipo está el mencionado libro *Entre la ley y la costumbre*. *op. cit.*

ricamente el país¹⁵ sí constituye una probabilidad teórico-hipotética.

Pero para reconsiderarla creo que es necesario matizar la definición dualista (indígena *versus* no indígena) porque no existe un mundo único y homogéneo en ninguno de los polos predefinidos, y la negación de esta concepción dualista no requiere una demostración empírica, sino simplemente lógica y coherente: el hecho simple y fácilmente constatable de que existen costumbres, historias o idiomas diversos no sólo en México sino en el mundo, intervenidas por un sistema de clases sociales y de poder. Entonces, la interrogante que validaría en este punto de referencia sería: ¿existe algún sistema jurídico indígena entre los pueblos asentados en México?

2. El *derecho indígena es sólo un conjunto de normas o pautas culturales* en donde puede expresarse, a través de cualquiera de las esferas de la vida social, la concepción y práctica que el pueblo indígena tiene sobre lo que es el derecho. Este punto de referencia implica suponer que existe una concepción específica sobre el derecho, un uso propio, y una continuidad y generalización de la norma o normas jurídicas entre las poblaciones indígenas; y entonces estaríamos hablando de derecho consuetudinario. Aquí también habría que considerar que lo indígena es diverso y que las poblaciones indígenas han esta-

do en interacción con las otredades culturales desde hace por lo menos seiscientos años. Lo interesante de este enfoque es que permitiría comprender por qué en ciertos casos algunos pueblos indígenas aplican una norma jurídica desde su propio punto de vista cultural, coincida o no con el sistema jurídico nacional vigente.¹⁶

Además es interesante también hacer notar el ámbito del derecho en el que se aplica dicha norma jurídica: el mayor número de casos en los que "no se permite" aplicar la "ley indígena" son, paradójicamente, aquellos que tienen que ver con "hechos de sangre" (para utilizar la misma expresión de algunas autoridades indígenas); esto es, en el campo penal.

Por otra parte, el derecho indígena entendido como derecho consuetudinario nos da más flexibilidad, desde la concepción occidental del derecho, para comprender las diversas manifestaciones indígenas de concepción y aplicación jurídica así como acerca de la relación entre su cultura y su derecho.

Entonces, el enunciado básico de este punto de referencia es que el derecho indígena es un tipo de derecho consuetudinario en el cual interviene la concepción cultural de cada pueblo indígena. La diferencia con otros tipos de derechos consuetudinarios está indica-

¹⁵ Actualmente se encuentran asentados setenta y dos grupos étnicos en México, de los cuales dieciséis son migrantes de Guatemala (según fuente del Instituto Nacional Indigenista). En este trabajo me refiero solamente a los grupos mexicanos puesto que el análisis que pretendo implica, entre otras cosas, un arraigo histórico al territorio.

¹⁶ Por ejemplo, en la forma en que se institucionaliza la familia a través de la unión libre, en el uso del trabajo comunitario gratuito ya sea como tequio, faena, peonada, o con el nombre con el que se le conozca en la región; en la obligación del pago del tributo para los asuntos religiosos, ya sea remunerado o con trabajo, etcétera. Pero entre todos los ejemplos que puedan aportarse en este nivel el que más contrasta es el que se refiere al enjuiciamiento de brujos.

da por el contenido específico de las culturas indígenas que involucran esta costumbre convertida en derecho, lo cual implica un concepto de costumbre y una concepción de tipo de derecho.

3. El *derecho indígena es compatible con los derechos de los pueblos*. Si aceptamos la definición de pueblo en su acepción legal para ser aplicada a los casos indígenas, entonces aparece legitimada esta posición puesto que todos los *pueblos* tienen sus propios derechos. Este punto de referencia es quizá el menos debatible de todos ya que la argumentación histórica en la que se basa es un hecho ampliamente conocido (los procesos de conquista y colonización que llevaron a los *pueblos* indios a la negación de sus derechos históricos). Me parece que este punto de referencia sólo presenta tres aspectos a discutir: el primero, acerca de las definiciones de etnia, nación y pueblo; el segundo, sobre el proyecto político que requieren esos *pueblos*, etnias o naciones para aspirar a los derechos colectivos; y, el tercero, es el problema de las hegemonías y sus formas ideológicas, representadas en los gobiernos de los estados, que se niegan a reconocer la existencia de derechos de *pueblos* que no son "occidentales" y que, además, no tienen un Estado propio.

El asunto, pues, tiene más que ver con una correlación de fuerzas políticas internas e internacionales, y con problemas de discriminación, que con un problema estrictamente teórico. Entonces, los problemas de investigación que se perfilan para el tema sobre derechos indígenas prácticamente se inician

a partir de dos grandes hipótesis cuyos enunciados son:

a) El derecho indígena es un sistema jurídico diferente al sistema jurídico nacional.

b) El derecho indígena contiene algunas normas jurídicas diferentes al derecho positivo nacional.

Ambos enunciados están haciendo referencia a un tipo de relación entre el derecho positivo y lo que pudiera existir en materia jurídica al interior de las comunidades indígenas. La relación hegemónica que el Estado mantiene con las comunidades puede conducir a un tipo de relación contradictoria (de oposición, de cambio, de intervención, etcétera). Si es opuesta quizá encontremos un sistema jurídico indígena. Si es de intervención o de cambio tal vez exista una costumbre jurídica indígena. Es probable, incluso, que la relación se establezca con la combinación de todos estos tipos diferentes de relaciones.

Entre quienes hemos iniciado ya este camino de investigación y hemos presentado resultados preliminares tenemos respuestas en diferentes órdenes o niveles: la forma de dirimir los conflictos jurídicos entre las poblaciones indígenas se da generalmente por la conciliación; no existe una relación de oposición entre el Estado y los pueblos indios sino de negociación, como estrategia para reforzar el orden y el control interno; en algunos casos en los que se ha detectado contradicción entre el derecho positivo nacional vigente y la costumbre jurídica indígena, generalmente ésta aparece cuando se ponen en cuestionamiento los derechos funda-

mentales y, peor aún, cuando son violados por las comunidades indígenas.

Mi escepticismo con relación a estos resultados proviene del reconocimiento de que los antropólogos no hemos estudiado con seriedad la ciencia jurídica y que por lo tanto estemos haciéndonos las preguntas equivocadas o "descubriendo" conceptos del derecho que han sido agotados hace mucho tiempo por los juristas. Otra de las causas que me mantienen en constante duda es que los casos que se han manejado como ejemplo de demostración para aceptar el debate sobre derechos indígenas en México,¹⁷ desde mi punto de vista, no representan concepciones de derecho distintas sino más bien se trata de violación de derechos y de una más de las formas de discriminación hacia las poblaciones indígenas.

Los problemas de investigación que el tema nos sugiere apuntan, finalmente, a descubrir ¿Cómo se da la relación entre el derecho positivo y la comunidad indígena? ¿Cómo se manejan los usos de la ley entre ambos espacios? ¿Qué es lo que las poblaciones indígenas pueden adaptar, cambiar o aceptar, y qué no? ¿En cuáles niveles de la vida indígena se combinan las estrategias entre "ambos derechos"? ¿Qué cambios se producen en las comunidades indígenas por efecto de la imposición del derecho positivo? Es decir, ¿cómo se expresa el conflicto entre

el derecho positivo vigente y hegemónico, y el derecho indígena en tanto que sistema o costumbre jurídica subordinada?

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, INI, México, 1981.
- AKZIN, Benjamin, *Estado y nación*, Breviarios del FCE, núm. 200, México, 1983.
- BALLON Aguirre, Francisco, *Etnia y represión penal*, CIPA, Lima, Perú, 1980.
- BERNSTEIN *et. al.*, *La segunda internacional y el problema nacional colonial*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 73, Siglo XXI, México, 1978.
- BOROJOV, Ber, *Nacionalismo y lucha de clases*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 83, Siglo XXI, México, 1979.
- COMAS, Juan, *Razas y racismo*, SEP-Setentas, núm. 43, México, 1972.
- DUNBAR ORTIZ, Roxanne, *La cuestión miskita en la revolución nicaragüense*, Línea, México, 1986.
- GAMIO, Manuel, "Las patrias y las nacionalidades de la América Latina", en: *Cuadernos Políticos*, núm. 52, ERA, México, 1987.
- GUZMAN Bockler, Carlos, *Donde enmudecen las conciencias*, CIESAS-SEP, México, 1986.
- GLUCKMAN, Max, "Los procedimientos judiciales entre los borotse de Rodesia del norte", en: *Sociología del derecho*, Nuestro Tiempo, Caracas, Venezuela, 1971.
- *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Madrid, España, 1988.
- GOMEZ, Magdalena y Horacio Lagunas, "Contradicciones entre la legislación agraria y la conciliación indígena", ponencia presentada en el *Seminario sobre Reforma de la Reforma Agraria*, Insti-

¹⁷ Por ejemplo, el caso de un señor nahua preso en Puebla, que por ser monolingüe, permaneció encerrado nueve meses por falta de pruebas con el documento que lo liberaba, guardado en los bolsillos de su pantalón (fuente: Archivo de la Dirección de Procuración de Justicia del Instituto Nacional Indigenista).

- tuto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, marzo de 1990.
- GOMEZ, Magdalena, "La fuerza de la costumbre indígena frente al imperio de la ley nacional", ponencia presentada en el *Encuentro sobre la Administración de Justicia Penal y los Pueblos Indígenas en América Latina*, San José de Costa Rica, octubre de 1990.
- "La defensoría jurídica de presos indígenas", ponencia presentada en el *Seminario Internacional sobre Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina*, Lima, Perú, julio, 1988.
- "Derecho consuetudinario indígena", en: *México Indígena*, año IV, 2a. época, núm. 25, México, 1987.
- Grupo de barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la segunda reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.
- Instituto Nacional Indigenista, *Propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México*, INI y Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, México, 1990.
- Declaración Universal sobre los Derechos Indígenas. Reflexiones y propuestas en torno al proyecto de las Naciones Unidas*. Oaxaca 1989, ed. INI, Cuadernos, núm.1, México, 1990.
- KALTAJCHIAN, S., *El leninismo sobre las naciones y las nuevas comunidades internacionales*, Progreso, Moscú, 1977.
- KAUTSKY, Karl et. al., *La segunda internacional y el problema nacional colonial*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 74, Siglo XXI, México, 1978
- LOSANO, G. Mario, *Los grandes sistemas jurídicos*, Debate, Madrid, España, 1982.
- LUXEMBURG, Rosa, *La cuestión nacional y la autonomía*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 81, Siglo XXI, México, 1979.
- MARMORA, Leopoldo, *El concepto socialista de nación*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 96, Siglo XXI, México, 1986.
- MASSIMANGO, C., et al., *Descolonización en Asia y Africa*, UIA, México, 1984.
- MARX, Karl y Engels, Friederich, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 69, Siglo XXI, México, 1980.
- MEAD, Margaret y James Baldwin, *Un golpe al racismo*, Extemporáneos, México, 1972.
- NIN, Andreu, *La cuestión nacional en el estado español*, Fontamara, Barcelona, 1979.
- OROZCO Henríquez, José de Jesús, *El derecho constitucional consuetudinario*, UNAM, México, 1983.
- PERROT, Dominique y Roy Preiswerk, *Etnocentrismo e historia: América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, Nueva Imagen, México, 1979.
- STALIN, José, *El marxismo y la cuestión nacional*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- VARESE, Stefano, *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, SEP-FCE, México, 1983.

Estratificación, clase y parentesco: empresarios libaneses en el sureste de México

Luis Alfonso Ramírez Carrillo*

En este trabajo se exploran las relaciones entre los procesos de ascenso social mediante la actividad empresarial y la organización del parentesco en la península de Yucatán. Su intención es demostrar que se pueden efectuar cambios adaptativos a nuevas situaciones sociales, manteniendo instituciones y valores culturales tradicionales. Aún más, que bajo ciertas circunstancias históricas, es precisamente la capacidad de los individuos de mantener con vida y utilizar todos los recursos que se encuentran en organizaciones primarias tradicionales, como la familia extensa, lo que les permite mejores condiciones para incrementar su movilidad social.

El grupo de empresarios que nos ocupa es parte de una población minoritaria de origen libanés, asentada en la península de Yucatán y en especial en

la ciudad de Mérida.¹ El periodo de inmigración más intenso se extendió de 1880 a 1930.² Durante esos cincuenta

¹ El estudio del grupo libanés en Yucatán, se ha emprendido ya. Un buen trabajo pionero es la tesis de licenciatura en Antropología Social de Cáceres Menéndez y Fortuny Loret de Mola (1977), donde se documenta e interpreta la migración recurriendo principalmente a la historia oral y a la entrevista. Otro trabajo básico es el de Montejo Baqueiro (1981a), en el que se rescatan numerosos nombres, fechas y anécdotas sobre el origen de la colonia, resaltando en sus fuentes el trabajo hemerográfico. Del mismo autor, y en un tenor similar, hay que consultar otra obra (1981b) donde se da cuenta, de manera indirecta, del florecimiento urbano de los libaneses en Mérida en los años veinte. Un análisis más reciente, que pone énfasis en los cambios culturales y los procesos de adaptación, es la Tesis en Antropología Social de Cuevas y Mañana (1988), que incorpora nuevos datos en cuanto a tradiciones y cultura, y un tratamiento distinto, considerándolos más como un grupo étnico que como una minoría étnica, categoría esta última que, sostienen Cáceres y Fortuny, se les puede aplicar.

² Según información que obtuvieron de Nehmen Francis, un anciano migrante de la primera generación, Cuevas y Mañanán (1988:17) ubican la llegada del primer inmigrante en 1879. Montejo Baqueiro (1981a: 464-465) menciona relaciones de pasajeros

* Investigador de la Universidad Autónoma de Yucatán.

años, las condiciones de entrada y el tipo de individuo no variaron mucho,³ aunque hubo algunas diferencias internas en cuanto a puntos de procedencia. Pese a ellas, la comunidad libanesa se identifica con relativa unidad en cuanto a sus orígenes. Eran en su mayoría cristianos maronitas, y algunos ortodoxos, procedentes del "Mutassarifat" o Pequeño Líbano y de algunos puertos del mediterráneo como Trípoli y El' Batroum.

Para 1905 se consigna que había en México alrededor de 5 mil libaneses.⁴ A partir de las nuevas leyes migratorias de 1931, el flujo de libaneses se volvió poco representativo y la colonia continuó creciendo de manera natural. Un directorio libanés de 1948⁵ menciona a 16 mil 403 personas de ese origen en la República Mexicana; 5 mil 431 de ellas (33%) habitaban en la ciudad de México, seguidas en orden de importancia por mil 550 (9.5%) radicadas en Yucatán; mil 447 (7.2%) vivían en Vera-

procedentes de Turquía, existentes desde 1888, según *La Revista de Mérida*; aunque es muy probable que por falta de control, no se registrara la llegada de otros antes de esa fecha. Cáceres y Fortuny, según la misma fuente, consignan la llegada marítima de pasajeros "turcos" desde 1886.

³ A partir de 1931, y como consecuencia de la gran depresión, disminuyó el empleo en México y se arrojó de vuelta al país a medio millón de mexicanos desde los Estados Unidos. (Informe de la comisión del Presidente sobre trabajadores migratorios, documento, 1959. *cit.* Páez Oropeza, 1984:120 núm. 26). Las leyes mexicanas de inmigración se endurecieron, prohibiendo que se internaran en territorio nacional trabajadores extranjeros o individuos sin capital, dificultando la entrada de los migrantes libaneses.

⁴ Según Enrique Castro Fariás, *Aporte libanés al progreso de América*, eds. de los estados, México, 1965, p. 96, *cit.* por Angelina Alonso, 1983:78.

⁵ "Directorio libanés", *op. cit.* Páez Oropeza, c. XXIV, p. 132.

cruz y mil 188 en Puebla, distribuyéndose las demás entre las distintas entidades del país.

A mediados de los años sesenta, se consideraba a Mérida como la segunda ciudad en importancia del país según el número de ciudadanos de ese origen, con 2 mil 500 personas, sólo superada por el D.F. con 12 mil y seguida por Puebla con 2 mil.⁶ Para todo México los habitantes con esas raíces se calculaban hacia 1960 en poco más de 20 mil.⁷

En Yucatán, de 379 familias consignadas en 1948 se pasó a 585 en 1981, denotando el crecimiento demográfico de la población de ese origen, que en 1990 se situaba en alrededor de 3 mil 500 personas,⁸ una cantidad pe-

⁶ Según Castro Fariás, *op. cit.*

⁷ Según el Ministère du plan de Líbano. "Besoins et Possibilités de Développement du liban", 2 vol., liban, mission infed, 1960-1961. vol I, p. 50-51, *cit.* por Angelina Alonso, 1983:73.

⁸ Puesto que los censos oficiales de población no captan esta información ha sido necesario recurrir a fuentes de diversa índole que no concuerdan en sus datos y apreciaciones. Para 1948 se detectaron mil 550 personas distribuidas en 379 familias, lo que nos da un promedio de 4.8 individuos por núcleo familiar. En 1990, el número de familias era ya de 585, lo que nos daría 2 mil 392 personas, si el tamaño promedio de la familia no se hubiera incrementado. Sin embargo, una fuente de la propia colonia libanesa ubica 2 mil 500 individuos de ese origen en Yucatán desde 1966. Considerando que ninguna de las fuentes citadas se basa en datos exhaustivos, y atendiendo a otro tipo de indicios como que, por ejemplo, entre 1950 y 1980 Yucatán duplicó su población (aunque no fue sólo por crecimiento natural *cf.* censos de población y vivienda del estado de Yucatán, de 1950 y 1980) es razonable pensar que para 1980 la población de origen libanés podía calcularse en al menos 3 mil personas como una aproximación muy moderada, y que para 1990 pudo haber llegado a 3 mil 500, si es que su conducta reproductiva se asemejó a la de la tasa de crecimiento medio anual de Yucatán para el periodo de 1940 a 1980, que fue de 2.29%.

queña en número, pero importante en términos de la economía regional. Estos inmigrantes y sus hijos demostraron una gran capacidad para desarrollar negocios comerciales y generar un acelerado proceso de acumulación de capital a todo lo largo del presente siglo, creando empresas familiares de gran dinamismo. Su movilidad social ha sido muy acentuada, tanto en términos económicos como de estatus, ocupando en la actualidad, un puñado de estas familias, privilegiadas posiciones de élite en la estructura de clases regional.

Los primeros libaneses llegaron por un proceso de inmigración escalonada que comenzó con varones adultos, casados y solteros, que trajeron tras de sí a sus cónyuges, hijos y otros miembros de su parentela. Esto privilegió, con el paso de los años, la concentración de familias extensas y de personas nacidas en los mismos pueblos. Para 1980, de las 585 familias de ese origen detectadas en Yucatán, 52.7% provenía de tan sólo siete poblados: Hassbaiya, Gunie, A'aba, Batruim, Bdibba, Trípoli y A'afssdiq.⁹ Las familias restantes tuvieron su origen en 49 poblados distintos.

Estas raíces comunes acentuaron la solidaridad y fomentaron, en pocos años, la creación de un endogrupo entre los migrantes de la primera y segunda generación. Por endogrupo entien-

do, en este contexto, a una cierta cantidad de individuos que se identifican entre sí con base en orígenes étnicos similares y que construyen un código de interacción propio, que fomenta la mutua dependencia en el desarrollo de sus relaciones sociales.

En un periodo acentuado de cambio y movilidad social, en el último medio siglo, las familias libanesas fueron adaptándose culturalmente a Yucatán. Después de los años cincuenta, un grupo de ellas puede ser identificado ya como parte de la clase alta,¹⁰ a la que no "llegaron", pues se formó también con sus empresarios como un sector integrado orgánicamente. No son, pues, nuevos ricos en un contexto de viejas fortunas, sino parte integral de la burguesía yucateca surgida en la segunda mitad del siglo. Una decena de estas familias integran, junto con un número similar de familias yucatecas, la élite económica actual, propietarias de las mayores empresas de capital privado, que tienen como mercado no sólo a la península sino a todo el sureste del país y el extranjero.

¹⁰ Usamos el concepto de "clase social" de una manera descriptiva y taxonómica, más que analítica o histórica. Entendemos por él, posiciones de poder y acceso a recursos diferenciados de propiedad y cultura, que configuran límites entre grupos sociales, etnográficamente situados de menor a mayor. A las clases sociales las denominamos de la manera más común como baja, media y alta. Las diferencias internas se reflejan en el uso ocasional del plural para cada una de ellas. No somos ajenos a la polémica sobre el concepto y su categoría teórica, que puede rastrear desde el gran énfasis histórico-político de Marx hasta el restringido de agrupación económica en Weber. De allí en adelante hay toda una copiosa discusión documentada, por ejemplo, en Laurin-Frenette (1976), Carchedi (1977), Therborn (1979) o Giddens (1983). No es este el espacio adecuado para revisarla.

⁹ Con base en la información proporcionada por Cuevas y Mañanán, 1988: c.I., pp. 49-50. Ellos elaboraron su cuadro del censo directo de Najm Sacre Jacques. "Descendientes Libaneses de México y Centroamérica", Centro de Difusión Cultural de la Misión Libanesa de México, México, 1981.

Lo que sobresale en estos empresarios es la fortaleza de su organización familiar extensa, más vigorosa y activa que la de otros sectores del empresariado yucateco. Se es "libanés" por el apellido, es decir, por la adscripción a un grupo parental. En Yucatán no se es "libanés" por el idioma, el vestido, la religión o la pertenencia a alguna asociación. Ser "libanés" se ha vuelto un problema de consanguinidad, identidad simbólica y relaciones preferenciales, es decir: de parentesco. El problema étnico¹¹ en este contexto, y con el paso de los años, ha adoptado la forma de un problema de organización familiar, y como tal procedimos a analizarlo, estudiando las relaciones entre el parentesco y la movilidad social en familias extensas de empresarios de origen libanés.

CASOS Y GRUPO FAMILIARES

Tomamos como muestra tres casos de familias extensas, seleccionando a una parentela de veintisiete familias nucleares y obteniendo información de ciento ochenta y seis individuos. Preferimos aquellas familias en las que hubieran representantes de tres generaciones.¹² Se privilegió a la generación

¹¹ Aceptamos que etnicidad significa "modos o formas de relaciones adscriptivas genéticamente auto-perpetuantes, utilizadas como alternativas o complementos de otras formas de organización social en el contexto de sociedades complejas" (Casiño, 1981:1).

¹² Se procuró tener al menos dos representantes de cada generación bajo entrevista. Estas se hicieron de acuerdo a un guión inicial bastante extenso, que fue ampliamente rebasado por la dinámica del encuentro y sirvió como un indicador de la información mínima requerida.

más antigua para reconstruir a su alrededor la estructura y la historia familiar,¹³ avanzando generacionalmente. Se cubrió un periodo distinto en cada caso. En el primero, desde 1918, en el segundo desde 1902 y en el tercer caso desde 1893. En todos ellos se llegó hasta 1990.

Vimos la historia familiar como el resultado de la interacción de un grupo de individuos a lo largo del tiempo y no como la mera suma de sus historias de vida.¹⁴ Al reconstruirla se adoptó la dirección genealógica de los informantes claves, aquéllos que consideramos más cercanos al éxito y al poder empresarial de la familia. Así, manejamos las historias de vida como un intento deliberado de conocer el desarrollo de individuos en ambientes culturales particulares, dándoles un sentido y un contenido.

En las familias que estudiamos se analizaron las relaciones entre el parentesco y la organización empresarial y sus resultados sobre la movilidad social de las distintas generaciones. Si bien los tres grupos familiares elegidos se pueden ubicar, en sus ramas centra-

¹³ Se entrevistó un total de 31 individuos, con un mínimo de dos y un máximo de cuatro encuentros por persona.

¹⁴ Para las limitaciones en el uso de historias de vida en encuestas ver: Jelin (s/f) "El tiempo biográfico y el cambio histórico", en relación con la experiencia de su investigación sobre movilidad social en Monterrey; sobre sus posibilidades de consultar también el artículo de uno de los representantes importantes del interaccionismo simbólico, Howard S. Becker: "Historias de vida en sociología"; y sobre experiencias latinoamericanas y una metodología para aplicar a las élites políticas "Elitelore", de James W. Wilkie; en Balan (comp.) "Historias de vida en ciencias sociales" (1977). Una interesante evaluación del uso reciente de este método en ciencias sociales se puede encontrar en B. Sarabia, "Historias de vida" (1985).

les, dentro de la clase alta no sólo yucateca sino peninsular, no guardan una posición económica ni un poder social similar. El primero de ellos se encuentra en las posiciones más privilegiadas y poderosas de la élite económica regional. Constituye en su conjunto, uno de los grupos de capital más fuerte y dinámico, habiendo crecido vertiginosamente desde la década de los cincuenta, combinando el comercio en gran escala con la maquila y la industria de la construcción. El segundo ha acumulado una gran riqueza mediante el juego clandestino. En los últimos diez años se ha dedicado a impulsar actividades comerciales. El tercero es un caso contrastante con los otros dos, pues representa una situación en que la dificultad de organizar los recursos del parentesco obstaculizó la acumulación de capital y detuvo la movilidad social, aunque una rama de sus integrantes se haya mantenido como de comerciantes acaudalados.

ASCENSO SOCIAL Y FORTALEZA DE LA FAMILIA EXTENSA

En los casos que nos ocupan, la organización familiar de la burguesía libanesa se vio marcada no tanto por las tradiciones culturales cristiano-maronitas, sino por su situación inicial de minoría étnica en la península¹⁵ y

¹⁵ Por grupos étnicos entendemos aquellos conglomerados de individuos que "tienden a organizarse para alcanzar metas comunes, comprometerse en acciones políticas, defender sus posiciones y su propiedad e interactúan políticamente con gobiernos y otras

su ubicación en los estratos más bajos de la población. Esto originó un grupo con fuertes tendencias endogámicas que dependió, con mayor fuerza que otros sectores de la población, de sus lazos familiares y de parentesco ante la debilidad de sus redes en la sociedad exterior, que funcionaba a principios de siglo con el predominio de grupos no corporados, que privilegiaban las relaciones de patronazgo y clientelismo.

El patrón migratorio generó una recreación de la familia extensa en la nueva tierra y acentuó sus funciones corporativas. La pertenencia inicial a la clase baja y el mantenimiento, al menos por dos generaciones, de una identidad étnica¹⁶ "libanesa", propició un patrón matrimonial que mantuvo la existencia de un endogrupo y la creación de familias extensas con una alta intensidad de interacción social en todo tipo de situaciones, y no sólo en las de carácter netamente doméstico. El patrón de solidaridad y cooperación, unido a la ideología de ahorro, acumulación constante y bajo consumo con la que arribaron los migrantes, favoreció

instituciones públicas" (Casiño, *Idem*). Ideológicamente la interacción conduce al establecimiento de una consistencia lógica, donde los límites se establecen entre la identidad individual y colectiva y la de otros individuos considerados como no miembros (para una discusión sobre lo étnico consultar Barth, *op. cit.* y en relación a su dimensión política Stavenhagen, 1976).

¹⁶ Grupos étnicos políticamente motivados pueden usar argumentos culturales, económicos, territoriales o emocionales para lograr sus fines socio-políticos y mantener su visibilidad y viabilidad frente a otros grupos étnicos con los que compiten. Durante esta competencia, las comunidades se consolidan a sí mismas por medio de rituales y símbolos culturales que expresan su identidad distintiva. Esta es precisamente la identidad étnica.

el éxito y el engrandecimiento de las empresas familiares, cuyo manejo reforzó, a su vez, un patrón familiar extenso patriarcal. Se generó así no un nuevo tipo de familia, sino el desarrollo de una sólida organización familiar que acentuaba los rasgos de parentesco ya existentes.

De esta manera, la relación entre las modificaciones de la organización familiar y el cambio económico se configuraron a través de un sistema simbólico cultural. Hay una tradición, es decir, elementos culturales bajo la forma de normas y prescripciones de conducta que son de larga duración y que rigen, ya sea en forma directa, ambigua o hasta contradictoria, las relaciones de parentesco. Es mediante ellas que los rasgos familiares se acomodaron y adaptaron a las condiciones económicas e influyeron en las mismas, logrando una mejor supervivencia dentro de las alternativas existentes, de manera diferencial para sus distintos miembros.

FAMILIA EXTENSA Y EMPRESA FAMILIAR

¿Puede hablarse de canales de conversión de la organización familiar extensa a la organización empresarial?, ¿puede existir conversión entre un tipo de valor y otro? Para los migrantes libaneses sí, pues los "haberes" (Barth, 1963) que sólo valen para la familia se vuelven también valiosos para la empresa, efectuándose un tránsito entre dos esferas distintas. Para otra región de México, el sur de Jalisco, se ha planteado que "quizás la piedra de toque

de la actividad empresarial sea la capacidad de crear nuevos canales de conversión" (De la Peña, 1978:6), siguiendo el modelo analítico de Barth (*op. cit.*); donde el empresario se define por los recursos a los que tiene acceso (el nicho), sus habilidades, conocimientos y capital (los haberes), las restricciones que enfrenta y los canales de conversión. La burguesía libanesa se pudo tornar en un empresariado exitoso en virtud de convertir en recursos sociales valiosos, en la esfera de la acumulación, su organización como endogrupo provocada por su situación minoritaria en la Península y su dependencia hacia el parentesco ampliado, volviendo en fortaleza económica su debilidad social inicial.

Esta implicación entre la organización familiar y la empresa ha sido señalada, en términos generales, como una de las características del empresario mexicano (Derossi, 1977). El funcionamiento de la familia extensa se ha documentado también mediante un dilatado estudio de una importante familia de empresarios de la ciudad de México (Lomnitz y Pérez, 1978a; 1978b; 1982; 1987), en el que mediante un amplio seguimiento diacrónico de las genealogías familiares se ejemplifica cómo el proceso de ascenso social se relaciona con la permanencia de una ideología familiar, mostrándose con claridad la vinculación entre estructura y proceso a través de las prácticas del parentesco.

En los casos estudiados de la burguesía libanesa, pudimos observar que la organización empresarial se mueve alrededor de familias extensas trigeneracionales, concebidas como un "gru-

po descendente de tres generaciones... que comprende a los padres de una persona, sus hermanos, esposa e hijos'' y que funciona como un ideal cultural (Lomnitz y Pérez-Lizaur, 1987: 125), pues hay distintas variaciones que pueden darse alrededor de este patrón organizativo. Quisiéramos recalcar el papel de ideal cultural que está oculto tras la ideología que rige el parentesco de los casos estudiados. La gran familia trigeneracional ha sido, en gran medida, un objetivo a alcanzar por los sujetos. Construir una familia trigeneracional no implica por sí mismo el éxito económico, sin embargo, para las condiciones en que se opera en la región yucateca —y en México—, aquél es más difícil de alcanzar sin su existencia.

El grado en que el ideal cultural se cumple es muy variable, pero en términos de la lógica que ha regido la adaptación de nuestros casos a su entorno americano, su logro se correlaciona con un ascenso social más pronunciado. Los vasos comunicantes entre el parentesco y la estratificación son numerosos, pues la mayor disponibilidad de recursos y de poder permite a su vez un mayor acercamiento al ideal familiar y que éste corresponda con la práctica. Es indudable que, en los casos estudiados, todas las conductas orientadas hacia el logro económico parten, retornan y se sustentan en esta ideología y en los valores familiares.

Aunque la familia extensa y la gran familia de tres generaciones existen como formas organizativas, tanto entre los empresarios yucatecos de origen libanés como en los de origen mestizo, en los primeros es más activa y funcio-

na de manera más efectiva. Los lazos son intensos y la realidad se aproxima más al ideal. La cercanía entre familia y empresa es mayor. No quiere esto decir que no exista en el caso de los empresarios de origen mestizo; simplemente que el éxito de estos últimos se vincula, más que con la familia extensa, con su participación y membresía en grupos no corporados, que funcionan de manera no institucionalizada mediante mecanismos de reciprocidad y confianza, o sobre la base de relaciones patrón-cliente. Estos grupos suelen ser más fuertes que las relaciones de parentesco y se superponen a ellas permitiéndoles a sus miembros disfrutar de un mayor número de relaciones sociales, disminuyendo con ello la "presión" alrededor de la familia y sustituyéndola en parte de sus funciones con las relaciones más amplias del contexto social.

Esta situación fue más visible, en las primeras generaciones estudiadas, al inicio del proceso de acumulación. Aunque siempre manejados a través de la parentela, los recursos, los "haberes" de los empresarios yucatecos eran más extensos, en términos de redes sociales, que los de los libaneses; lo que llevó a estos últimos a suplirlos mediante una mayor intensidad y profundización de los lazos familiares y del ideal cultural mediterráneo de la familia extensa, con toda su ideología patriarcal y sexista y su complicada red de solidaridad y reciprocidad. De tal manera que, después de unos veinte o treinta años, el patrón cultural de gran familia extensa de tres generaciones se encontraba en la base misma de la orga-

nización social de la colonia libanesa.

El principio lógico que guía la organización familiar de los empresarios de origen libanés no es muy distinto del de los otros grupos de empresarios yucatecos. Sin embargo, la medida en que se ha llevado a cabo y puesto en práctica es diferente. El empresario libanés, al substituir las relaciones sociales de las que carecía, debido a su baja participación en grupos no corporados, por sus propias relaciones de parentesco, acentuó la organización familiar extensa, en especial en la primera y segunda generación, que son las partes más altas y maduras de los ciclos de desarrollo doméstico estudiados. Esto implicó la mayor relevancia de tres aspectos de la organización familiar que influyeron favorablemente sobre el éxito empresarial y propiciaron mejores condiciones para la acumulación. El primero fue la concentración del poder en los varones y en especial en el fundador de la estirpe, el "cabeza de familia" y en su primogénito, subrayando la importancia del patriarcado. Se logró así un control central sobre los recursos sociales y materiales de todos los miembros de la familia y su rápida movilización hacia uno u otro punto de la red, aprovechando al máximo las oportunidades económicas que se fueron presentando.

El segundo aspecto consistió en subrayar la división sexual del trabajo y de los derechos y obligaciones de los sexos, tanto hacia adentro como hacia afuera de la familia. Responsabilizó a las mujeres de ayudar con algún tipo de actividad generadora de ingresos para la manutención del hogar en la primera generación, pero conforme se

ascendía socialmente y se reforzaba el patriarcado, las mujeres empezaron a operar con mayor fuerza hacia el mantenimiento de la organización parental extensa que en la vida económica directa, ámbito de acción que se tornó preferentemente masculino.

A lo anterior se unió el tercer aspecto: el patrón hereditario del capital de las familias. Se ha procurado mantener el capital sin partición por la mayor cantidad de tiempo posible, generando, además, el número de empresas suficientes para permitir que, con el tiempo, cada hijo o nieto pueda mantener su propia actividad. Con el patrón de heredar empresas en marcha, más que capital, las mujeres tienden a quedar excluidas de las líneas de acumulación más intensas de la familia, beneficiándose por lo común sólo con bienes patrimoniales.

Entre los grandes empresarios yucatecos de origen libanés, la reproducción de la familia y el funcionamiento de los negocios se logran mediante el establecimiento de linajes empresariales en los que la sucesión y la herencia son patrilineales. En algunas ocasiones, suele existir también patrilocalidad en la primera etapa del matrimonio de los hijos, como se ha podido ver en nuestros casos.

La transmisión de los medios de producción es patrilateral, pese a que la ley y la costumbre establecen la existencia de un parentesco bilateral que se supone igualitario. Las mujeres son excluidas de los medios de producción, tanto de su manejo como de su eventual propiedad, aunque no de los bienes. Participan de la herencia familiar

muchas veces a través de la madre, que suele sobrevivir al marido. El padre reparte los negocios entre los hijos varones al retirarse o al morir. La madre reparte los bienes y el patrimonio que heredó generalmente entre las hijas o equitativamente.

PARENTESCO Y RELACIONES PREFERENCIALES

El tipo de actividad económica impone, además, formas específicas de relación entre familia y empresa. En el caso de las familias especializadas en el comercio, el que los establecimientos numerosos operan con relativa independencia y una administración menos centralizada y sofisticada que la que requiere, por ejemplo, una gran industria, favorece que los hijos se desarrollen con una mayor autonomía como empresarios que, aunque es relativa, ayuda a disminuir los conflictos por el control y el poder empresarial susceptibles de generarse en empresas familiares únicas y de gran tamaño. Las relaciones al interior de la familia tienden a ser más armónicas, pues los hermanos no dependen tanto unos de los otros, sino del padre. Para éste una organización comercial, aunque vuelve más complicado su control patriarcal, facilita el patrón de sucesión hereditaria.

Al identificar con mayor fuerza a la familia extensa de tres generaciones con la empresa, se obtiene una organización con características piramidales. Así, la familia-empresa yucateca de origen libanés se configura como una auténtica pirámide de tres generacio-

nes con bases muy anchas. Al compararla con la familia empresarial yucateca de origen mestizo, se obtiene una forma organizativa también piramidal, pero mucho más delgada, y en algunas ocasiones, la base es apenas un poco más grande que la cúpula. Las diferentes relaciones entre familia y empresa vuelven a estar presentes en el proceso de concentración de capital que se aceleró en la región a partir de los años setenta.

En esa década, la formación de grupos de capital se dio con mayor facilidad en el caso de los libaneses, y entre miembros de familias extensas, que entre capitalistas no parientes. Incluso se dieron casos en que, aun cuando las opciones de coinversión parecían más atractivas con no parientes, se dejaron de lado ante la disyuntiva de hacer cartel con la parentela. Las obligaciones familiares contraídas y la mayor confianza para hacer la inversión compensaban las —potencialmente— menores ganancias. Claro que también se pueden encontrar casos de asociaciones de capital con afines o con amigos, pero no son tan comunes como las que se dan entre parientes.

Entre los empresarios yucatecos de origen no libanés, por otra parte, las asociaciones de capital también se dan entre miembros de la parentela, pero es más frecuente entre ellos observar el establecimiento de relaciones preferenciales con no parientes, en especial con otros miembros de grupos de acción, que pueden cristalizar en grupos formalmente constituidos o mantenerse como redes informales, a las que se da vida en función de las oportunidades

de negocios en conjunto que se van dando a lo largo de los años.

NIVELES DE INTEGRACION DEL EMPRESARIADO

De esta manera, podemos observar que existen distintos niveles de integración del empresariado. El que nosotros hemos privilegiado y que consideramos primario es la familia. Sin ella, la lógica social de funcionamiento empresarial es incomprensible. Es mediante la familia que se logran y se mantienen procesos de acumulación de capital exitosos en situaciones sociales, políticas y de mercado, inciertas y cambiantes. La familia funciona como un grupo corporado de naturaleza no burocrática y abarca espacios de interacción que van mucho más allá de la reproducción doméstica. La ideología familiar se reacomoda y redefine para permitir la expansión de los lazos familiares hacia el ámbito empresarial. Pero es la lógica de sus miembros la que se traslada a la empresa, no la familia misma.

La empresa familiar es el segundo nivel de integración de la burguesía estudiada. Se trata también de un grupo corporado que funciona de manera relativamente formal e institucionalizada, de acuerdo a la legalidad y a la normatividad vigentes. Tiene su propia racionalidad técnica y capitalista sin la cual no podría sobrevivir y mucho menos expandirse en un mundo de relaciones mercantiles. Sin embargo, sus posibilidades de crecimiento, sus límites y sus procesos de fusión y de fisión, que potencian o deprimen posibilida-

des de acumulación, están marcados por la lógica más amplia, y en apariencia invisible, de la ideología y los simbolismos familiares, que han sido las bases sobre las que se han creado empresarios concretos y que permitieron el ascenso social de las familias a lo largo de varias generaciones.

Existe un tercer nivel de integración que apenas se ha mencionado y que resulta de importancia para comprender la dinámica de las élites empresariales. Se trata de los grupos no corporados en que también participan los miembros de estas familias. Por grupos no corporados entendemos aquellos que se establecen con base en redes sociales a las que el individuo se adscribe por propio interés y sin ningún tipo de obligatoriedad ni normatividad formalmente establecida. Existen, por supuesto, reglas de conducta a las que los individuos deben sujetarse para seguir siendo considerados miembros del grupo. Pero éstas se establecen de facto y no a priori. La adscripción de un empresario a grupos no corporados de esta naturaleza existe en la medida y por el tiempo en que lo desee o considere conveniente, pudiendo retirarse de ellos con relativa facilidad. Amistad o confianza, reciprocidad y compadrazgo serían tres de los rasgos más característicos de estas redes no corporadas de empresarios.

El objetivo de estos grupos es, en lo fundamental, "hacer negocios", es decir, aprovechar todas las posibilidades de inversión conjunta entre algunos o la mayoría de sus miembros bajo situaciones y con fines específicos que pueden tener una duración variable, pero

que no suele ser exclusivamente larga. Cumplen también otras funciones; entre las más importantes están la de intercambiar información y la de hacer pequeños favores, generalmente de intermediación ante las instancias del poder político o financiero. En este sentido, todos los empresarios miembros de un grupo no corporado funcionan, en algún momento, como “cliques” o contactos con otras redes sociales.

La duración de un grupo de esta naturaleza es variable. Puede permanecer latente incluso durante años y revivirse ante nuevas expectativas de inversión, al cambiar las condiciones del contexto social más amplio. También pueden desaparecer fácilmente, por lo general dando origen a otros, si las contradicciones entre sus miembros generan conflictos insolubles. En ocasiones, de estos grupos también se han formado sociedades empresariales más formales y duraderas. Esto último no lleva a la desaparición del grupo, sino que más bien tiende a reforzarlo.

COMENTARIOS FINALES: GRUPOS CORPORADOS Y NO CORPORADOS

Los grupos no corporados se diferencian de la familia extensa y de la empresa familiar —que son los otros campos en los que se desarrolla la mayor parte de la interacción de las élites empresariales estudiadas— en que su adscripción y su normatividad depende de los miembros individuales, mientras que en los otros dos son preexistentes e impuestas a los miembros por la orga-

nización. Por otra parte, el grupo no corporado se sustenta en la voluntad de sus miembros, en tanto que ni la empresa familiar ni la familia son acto voluntario de un individuo. Le anteceden y con seguridad, al menos en nuestros casos, le sucederán.

Estos grupos funcionan como campos de interacción social que median entre el conjunto de organismos corporados en que se desarrolla la actividad empresarial: principalmente la familia, la empresa y, a otro nivel, los organismos de representatividad gremial, como las distintas cámaras comerciales e industriales. Las diferencias entre los empresarios yucatecos de origen libanés y los de origen mestizo han residido, al parecer, en un distinto manejo de las entidades corporadas y no corporadas en su proceso de ascenso social, aunque en la última generación las diferencias tienden a ser menores.

Creemos que tanto los valores culturales previos, que han regido tradicionalmente las formas familiares, como la antigüedad de las familias en su contexto social favorecen el recurrir de manera diferencial a grupos corporados o no corporados. Es decir, nos enfrentamos a la presencia de “habitus” distintos, a la manera en que lo define Bourdieu, como “una vinculación objetiva entre dos objetividades, que permite que se establezca una relación inteligible y necesaria entre prácticas y una situación, el significado de la cual es producido por el habitus a través de categorías de percepción y apreciación” (1984: 101).

Si observamos a los empresarios “libaneses” en comparación con los

“yucatecos”, podemos notar cómo la familia extensa, regida por valores simbólicos, es recreada y adaptada en un nuevo entorno social, desarrollando una serie amplia de funciones que sustituyen a las redes sociales externas de las que carecía el migrante libanés recién llegado, y que en cambio, eran el complemento de la organización familiar del empresario yucateco ya existente.

El empresario yucateco “tradicional” contaba pues, tanto con la ventaja de su parentela extensa como con el manejo de redes sociales y su pertenencia a grupos no corporados. El empresario libanés en ascenso, en cambio, sólo podía recurrir a su familia extensa y en menor medida a otros “paisanos” para ampliar su red de relaciones sociales. Pero la efectividad de estos paisanos, aunque llegaran a funcionar como grupos no corporados, era limitada, en especial para lograr un ascenso social pronunciado y rápido. La colonia libanesa inicial fue una fuente de recursos para sus miembros, pero dada su misma precariedad y situación minoritaria ofrecía relaciones limitadas. El empresario libanés, en consecuencia, acentuó las funciones de su familia ampliándolas hasta ocupar cada vez más espacios extradomésticos.

Algunos autores han planteado, a manera de hipótesis, que la presencia de grupos no corporados es más común en aquellas sociedades en que el poder se encuentra diluido, difuso y es menos centralizado. Es decir, donde su uso no se ha rutinizado mediante la creación de instituciones corporadas (Schneider, Schneider y Hansen, 1972: 334-339). Esta sería, en especial, la situación de

países del mediterráneo occidental, como España e Italia, cuyas raíces culturales, además, son comunes a América Latina. Junto con esto, se da también, de manera simultánea, la presencia de la familia extensa como un organismo corporado, lo que fue un fenómeno común entre las élites de algunas regiones del mediterráneo no sólo en el pasado (Schneider y Schneider, 1983a: 141-168), sino que continúa siéndolo en el presente (Schneider y Schneider, 1983b:169-192).

Estas peculiares relaciones entre cultura y organización socio-política, a las que se ha denominado como “corporativismo mediterráneo”, parecerían estar presentes también en América Latina. La familia extensa como grupo corporado no burocrático y su complemento con redes sociales no corporadas son los mecanismos privilegiados mediante los cuales los individuos potencian sus recursos particulares de frente a los organismos institucionalizados de poder. La común herencia cultural mediterránea de los empresarios estudiados en la Península de Yucatán refuerza esta percepción.

La recurrencia tanto a los grupos corporados familiares como a los no corporados, en situaciones de modernización y profundización del capitalismo, hace necesario matizar los planteamientos acerca de la acentuación del individualismo y de la universalización de una ideología individualista en las sociedades en vías de desarrollo, conforme siguen patrones occidentales de cambio social. La preeminencia del individuo aislado sobre otro tipo de entidades sociales no parece existir en las

situaciones que hemos reseñado. Esto constituye una diferencia con lo que se ha señalado, por ejemplo, respecto a la correspondencia entre la ubicación del individuo en el centro del orden social y la emergencia del capitalismo en los países centrales, como por ejemplo, Inglaterra (Mac Farlane, 1979).

Los empresarios que hemos estudiado aquí, no son los acérrimos egoístas, ni los autosuficientes, empeñosos y solitarios hombres de empresa que se supone constituyen la punta de lanza de un orden burgués, productos de la jerarquización social que los empeña en la búsqueda de la máxima ganancia. Son individuos gregarios que maximizan sus recursos organizativos familiares en el momento de la producción y procuran mantenerlos reforzando su estatus, en el momento del consumo.

Son innovadores sociales en el sentido más amplio en que Schumpeter (1976) esperaba que esta característica estuviera presente en el empresario capitalista: en el de que no sólo se adapta sino que influye, para su conveniencia, en el cambio microsocioal. En los casos que hemos analizado lo hace generando nuevos usos y abriendo vasos comunicantes entre los valores tradicionales y las cambiantes relaciones sociales. Esta situación es común a otras regiones de México, como ya De la Peña (1978) y Lomnitz y Pérez (1987) han señalado. No se trata, por supuesto, de que la concepción sobre la importancia del individuo, característica del pensamiento moderno postrenacentista (S. Lukes, 1975), esté ausente de los valores que rigen su conducta, sino de que en su vida cotidiana, doméstica o em-

presarial, junto a los de la propia persona se consideran los intereses y los compromisos con diversos grupos, como la familia y las redes sociales, en cuya atención, en muchas ocasiones, han residido las mejores posibilidades de éxito en los negocios y se encuentran los recursos idóneos para reproducirse a largo plazo como miembros de una clase privilegiada.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, Angelina, *Los libaneses y la industria textil en Puebla*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 89, CIESAS, México, 1983.
- BALAM, J., *Las historias de vida en ciencias sociales: teoría y práctica*, Nueva Visión, Argentina, 1974.
- BARTH, Frederick, *The role of the entrepreneurs in social change in Northern Norway*, Scandinavian University Books, Oslo, 1963.
- BARTH, Frederick (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976.
- BOURDIEU, Pierre, *Distinction: a social critique of the judgement of taste*, Routledge and Kegan, Paul, Melbourne y Henley, Londres, 1984.
- CACERES, M. y P. Fortuny, *La migración libanesa a Yucatán*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela de ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, 1977.
- CARCHEDI, Guglielmo, *On the economic identification of social classes*, Routledge and Kegan, Paul, Londres, 1977.
- CASIÑO, Eric S., *The parameters of ethnicity research. Intentionality: content and classification*, Academy of ASEAN, Law and Jurisprudence, University of the Philippines, 1981.

- Censos Generales de Población y Vivienda de 1950, 1970, 1980 y 1990, Dirección General de Estadística, Secretaría de Programación y Presupuesto, INEGI, México, 1990.
- CUEVAS, Ma. Teresa y Miguel Mañaná, *Procesos de asimilación del grupo étnico libaneses a la sociedad yucateca*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, 1988.
- DE LA PEÑA, Guillermo. "Empresarios en el sur de Jalisco; un estudio de caso en Zapotlán el Grande", ponencia presentada en el simposio sobre empresarios en México, CISINAH, México, D.F., diciembre de 1978.
- DEROSI, Flavia, *El empresario mexicano*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1977.
- GIDDENS, Anthony, *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza Editorial, España, 1983.
- JELIN, Elizabeth. "El tiempo biográfico y el cambio histórico; reflexiones sobre el uso de historias de vida a partir de la experiencia de Monterrey", en: *Estudios Sociales*, núm. 1, CEDES, Argentina, S/F.
- LAURIN-FRENETTE, Nicole, *Las teorías funcionalistas de las clases sociales*, Siglo XXI, España, 1976.
- LIMNITZ, Larissa y Marisol Pérez-Lizaur, "Los Gómez, una familia de empresarios en la ciudad de México", ponencia presentada en el Simposio sobre empresarios en México, CISINAH, México, D.F., 1978(a).
- "The history of a mexican urban family", en: *Journal of Family History*, vol. 3, núm. 4, invierno de 1978, pp. 392-409, 1978(b).
- "Mujer y familia en la ciudad de México: el caso de una familia de empresarios", en: *La mujer y el desarrollo II. La mujer y la unidad doméstica: antología*, Sep-Setentas Diana, núm. 322, pp. 154-172, México, 1982.
- *A mexican elite family, 1820-1980: kinship, class and culture*, Princeton Uni. Press., Princeton, Nueva Jersey, 1987.
- LUKES, Steven, *El individualismo*, Península, colec. Homo Sociologicus, núm. 8, Barcelona, España, 1975.
- MACFARLANE, Alan, *The origins of english individualism*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1979.
- MONTEJO BAQUEIRO, Fco. "La colonia sirio-libanesa en Mérida", en: *Enciclopedia Yucatanense*, t. XII, eds. del Gobierno del estado de Yucatán, 1981(a), pp. 463-516.
- *Mérida en los años veinte*, Ayuntamiento de Mérida, 1981(b).
- NAJMSACRE, Jacques, *Descendientes libaneses de México Centroamérica*, Centro de difusión Cultural de la Misión Libanesa en México, México, 1981.
- PEREZ OROPEZA, Carmen, "Los libaneses en México; asimilación de una grupo étnico", en: *Científica*, núm. 140, INAH, México, 1984.
- RAMIREZ CARRILLO, Luis A., *Elites empresariales. Parentesco, coaliciones y empresarios en México: El caso de Yucatán*, tesis doctoral, CES/COLMEX, 1991(a).
- "Stratification, social mobility and kinship: entrepreneurs of lebanese origin in Yucatan", ponencia ILAS/Universidad de Texas en Austin, 1991(b).
- "Población y desarrollo en Yucatán y Mérida", informe de investigación, COLMEX/UADY.
- "Género, parentesco y movilidad social", informe de investigación, PIEM/COLMEX, 1989.
- SARABIA, Bernabé, "Historia de Vida", en: *Revista Española de Investigaciones So-*

- ciológicas* (REIS), núm. 29, ene-mar. 1985, pp. 165-186.
- SCHNEIDER, Peter, Jane Schneider y Edward Hansen, "Modernization and development: the role of regional elites and non-corporate groups in the european mediterranean", en: *Comparative Studies in Society and History*, núm. 14, 1972, pp. 328-350.
- SCHNEIDER, Peter y Jane Schneider, "The reproduction of the ruling class in twentieth-century sicily", en: *Elites: Ethnographic Issues*, George E. Marcus (ed.), pp. 141-168, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983(a).
- "The disolution of the ruling class in twentieth-century sicily", en: *Elites: Ethnographic Issues*, George E. Marcus (ed.), pp. 169-192, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983(b).
- SCHUMPETER, J., *Teoría del desenvolvimiento económico*, FCE, México, 1976.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1976.
- TIERBORN, Gúran, *¿Cómo domina la clase dominante?*, Siglo XXI, México, 1979.

DOCUMENTOS

Enfoques teóricos en la antropología mexicana reciente. Tercera reunión anual de *Nueva Antropología**

Carlos Garma**

Desde su inicio la reunión estuvo marcada por un ambiente de discusión franca y abierta, permitiendo un balance de varias de las tendencias más importantes de la actividad antropológica en México, si bien fueron resaltados los aspectos de la investigación. En la presentación general de la reunión, Esteban Krotz, en nombre del comité organizador, señaló las metas del encuentro. Se buscaría enfatizar la autoreflexión de aquellas personas que habían creado una obra reconocida en la antropología mexicana. La selección de los ponentes había intentado ser imparcial y buscaba mostrar cierta representatividad de la disciplina en el país.

La mesa redonda inicial se llamaba "Nueva vuelta a la antropología y marxismo en crisis". El moderador Luis Vázquez planteó algunos problemas útiles para las discusiones siguientes: "¿Qué hacer con el marxismo? ¿Le debe el marxismo a la antropología, como señaló una

vez Angel Palerm? ¿Hay una tradición de antropología marxista en México y qué resultados tuvo?"

José Lameiras señaló la posibilidad de que estuviéramos ante el *requiem* por una filosofía fructífera. Destacó que la crisis del marxismo ya se vislumbra desde hace tiempo. Es necesario debatir si era la crisis de un sistema económico o la de una teoría. El descrédito del marxismo podría atribuirse más hacia una forma de organización política. Sería indispensable entender la utilidad actual del marxismo como apoyo a la antropología y contextualizarlo en México, precisó.

Eurique Valencia recordó la mesa sobre marxismo y antropología que la revista *Nueva Antropología* organizó hace doce años, señalando los cambios que se habían dado desde aquella fecha. El marxismo era aún importante por los aportes que podía ofrecer a las ciencias sociales, tales como su carácter histórico y holístico, el análisis social que ve más allá del actor individual y una conciencia crítica que rebasa la forma de una ideología oficial. Señaló su influencia

* Realizada en septiembre de 1991.

**Investigador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

en los estudios sobre desarrollo y en las cuestiones étnico-nacionales.

Andrés Medina se dedicó al impacto de los enfoques marxistas sobre la antropología mexicana. Enfatizó la necesidad de reconstruir esta historia, ubicando además la militancia política de los antropólogos. Un ejemplo sería la existencia de células políticas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Precisó claramente aquellas áreas de investigación donde la teoría marxista había sido importante: el origen del Estado, la renta de la tierra, las culturas populares, etcétera.

Las intervenciones del público fueron intensas al tocar temas que se percibían como vitales. Curiosamente, al mismo tiempo, la relación con el marxismo en ocasiones parecía nostálgica, al escuchar a varios investigadores prominentes recordar cómo habían sido sus actividades y posiciones políticas en el pasado, resaltando las experiencias de la ENAH y la enseñanza del marxismo allí. El impacto del derrumbe del socialismo burocrático de Europa del Este mostraba ser muy fuerte. Sin embargo, algunas personas considerábamos útil recordar que la utopía igualitaria del socialismo aún es enarbolada por varios movimientos sociales del Tercer Mundo, tales como la lucha *anti-apartheid*, en Sudáfrica, liderada por Nelson Mandela. Reconociendo la utilidad del evolucionismo multilineal, cabría subrayar que el destino del socialismo en Europa Oriental no tiene que ser el desenlace de todas las sociedades que buscaran una alternativa al capitalismo.

(Breve digresión: En una reunión reciente sobre religión en Centroamérica de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, con sede en México, se le preguntó a Juan Hernández Pico, de la Universidad Centroamericana de El Salvador, si continuaría creyendo en la Teología de la Liberación después de la caída de los regímenes socialistas europeos. Respondió

que no podía darse el lujo de dejar de creer cuando las personas morían a su alrededor. "Si puedo creer en lo que dijo Cristo hace dos mil años, puedo ver más allá de mi propia vida y de nuestros tiempos." Las utopías no se mueren tan fácilmente.)

Las siguientes participaciones fueron conferencias invitadas de autores antropológicos que presentaban reflexiones sobre los aspectos teóricos de sus investigaciones. Eckart Boege consideró aspectos de su libro *Los mazatecos ante la nación*. Precisó que el estudio realizado abarcó elementos culturales como el ritual y el chamamanismo al notar que sin ellos no podía explicar la situación económica y política de la etnia. A su vez, consideró que un elemento de verificación para este tipo de trabajo era la opinión de los mismos sujetos de estudio sobre la obra final. El reconocimiento de los mazatecos que habían visto su material confirmaba que su interpretación era correcta.

Eduardo Menéndez expuso con claridad cuál había sido su metodología para investigar el alcoholismo en México. Destacó la importancia de explicitar las hipótesis iniciales y la aproximación al análisis tanto con métodos cuantitativos como cualitativos. También mencionó la necesidad de tomar en cuenta la posición propia que tiene el investigador ante el sujeto u objeto de estudio. Por último, señaló la capacidad en el análisis, cuando algunos temas son evitados de forma recurrente, particularmente cuando pueden cuestionar las creencias o posiciones que defienden las personas que realizan la investigación. Como ejemplo, citó la relación entre alcoholismo y muerte.

Andrés Fabregas se refirió a su estudio sobre la conformación de la región en el centro de Veracruz, enfatizando la utilidad de combinar los enfoques históricos y antropológicos. Destacó la importancia de los grupos ego-centrados para la comprensión de las estructuras de poder en el

área. El público estaba interesado en saber su posición actual sobre la polémica entre antropología y marxismo.

Victoria Novelo narró sus experiencias al investigar las organizaciones de los obreros petroleros, señalando las ventajas y desventajas de una relación cercana con el sujeto, que ha pedido expresamente la realización de un estudio, y volviendo así al tema de la validación por las mismas personas investigadas. El marxismo, precisó, era aún indispensable para la comprensión de la clase obrera, pero valía la pena recordar que no era uniforme y que tenía variadas facetas y enfoques. También resaltó la posición y compromiso del investigador.

Hector Díaz Polanco tomó una posición algo diferente al argumentar que la clase obrera no tenía de por sí una vocación revolucionaria. Esta afirmación la hacía después de señalar la importancia de los diversos sujetos sociales que no habían recibido suficiente atención en estudios anteriores. El análisis de los movimientos populares en el Istmo de Tehuantepec había permitido al expositor llegar al replanteamiento de las categorías marxistas para una aproximación más exacta de la cuestión étnica.

Roberto Varela señaló la importancia de la reflexión sobre la propia sociedad a partir de su investigación sobre estructuras políticas en el estado de Morelos. Expuso acerca de los cambios que tuvo su marco teórico explicativo a lo largo del tiempo. Es necesario, indicó, entender cómo las condiciones externas pueden tener mucha influencia sobre los conceptos que utilizamos. Entre estas cabe destacar las características mismas de la institución donde se labora.

En su relatoría del evento, Esteban Krotz hizo varios señalamientos precisos para abrir un debate general. Comenzó su intervención apuntando que la ciencia es un conjunto de enuncia-

dos con condiciones y elementos constitutivos que implican procesos de investigación y procedimientos de ciertos tipos. Ubicándose en el momento actual, denotó que ahora el marxismo está en crisis más que la antropología misma, mientras que hace algunos años la situación parecía ser inversa. ¿Había posibilidades de un marxismo no ideologizado en el futuro? Por otra parte, en la reunión se había reconocido el papel del antropólogo como un sujeto social. A este respecto, sería útil entender cuál es la subcultura de su origen, como uno de los factores que puede tener influencia sobre sus proyectos y actividades. ¿Hasta qué grado es personalizado el ejercicio de la antropología?

En la discusión general, se destacó la existencia de grupos no-formales en la antropología. La organización misma del evento podría ser un ejemplo de este hecho, ya que los ponentes pertenecían a una misma generación. Esto se debía en parte a las condiciones mismas de la disciplina en México, ya que es virtualmente imposible tener un reconocimiento e influencia amplia en las ciencias sociales antes de los cuarenta años (y más en las condiciones actuales). La crisis del paradigma marxista, que una vez tuvo fortaleza en la antropología mexicana, era un legado preocupante para futuras generaciones de etnólogos. Entre las consecuencias posibles que se plantearon estaba un retorno a la cultura como el objeto de estudio primordial de la antropología. Un problema que permanecía era la recuperación de los avances que el marxismo le había dado a las ciencias sociales en general. Otro era la vinculación de los antropólogos con la sociedad civil y con el Estado.

Como sucede en eventos polémicos, cuando la clausura se impuso quedó firme en la mente de muchos asistentes de que había aún más por discutir.