

Algunas notas sobre la antropología social mexicana a propósito del Foro "Las humanidades en el contexto nacional actual"

Rodrigo Díaz Cruz *

Históricamente, como es bien sabido, la antropología social mexicana ha estado orientada sobre todo a esclarecer las culturas o formas de vida de la población indígena en México, sus condiciones de vida, y sus vínculos con la llamada sociedad mayor. No obstante, los presupuestos con que dichas formas de vida o culturas han sido indagadas, concebidas, reconstruidas e interpretadas variaron a lo largo del siglo xx. De tal suerte que revisar los diversos horizontes interpretativos que han elaborado los antropólogos respecto a la población indígena es ver recorrer frente a sí un desfile de reubicaciones, transformaciones y desplazamientos de los indígenas y la nación en su relación mutua. Así, por ejemplo, en 1916 Manuel Gamio, en *Forjando patria*—libro con el que se inaugura la antropología contemporánea en México—, proponía incorporar a los indígenas a la nación para conformar una "coherente y homogénea raza nacional", con una cultura y un idioma unificado, para ello había que ofrecerles educación y las técnicas de la civilización moderna como instrumentos para modificar su cultura, considerada como un lastre para el país. Posteriormente, en el periodo cardenista, el problema indígena fue trasladado al ámbito de la lucha

de clases, con lo que quedó marginada su especificidad étnica y cultural. Bajo la sombra y hegemonía mundial de las teorías de la modernización, a partir de los cuarenta creció el interés por la idea de "desarrollo regional", esto es, el problema indígena sufrió otro desplazamiento: ahora se comenzó a hablar de "marginalidad", "aislamiento" y "desarrollo desigual" en contraste con lo moderno, la industrialización y la ciudad.¹ Es posible continuar en esta dirección hasta llegar a nuestros días, en los que conceptos y reivindicaciones tales como "autonomía indígena", "derechos humanos" y "multiculturalidad" están modificando el lugar que la población indígena debe ocupar en una nación pluricultural como la nuestra. Pero no es mi propósito aquí hacer una revisión histórica de la antropología mexicana, cuyo surgimiento ciertamente debe mucho a los gobiernos posrevolucionarios y a su propósito de construir una nación culturalmente unificada, sino apenas ilustrar esos desplazamientos, invenciones y transformaciones a que se ha visto sometida la población indígena en el discurso antropológico nacional y, vinculados de algún modo con él, los diversos planes de desarrollo gubernamentales que se han instrumentado bien sea para incorporarlos, bien para inculcarles valores de la modernización, bien para atender muchas de sus legítimas demandas. Incluso durante varias décadas los antropólogos colaboraron en dichos planes de desarrollo, sin embargo su participación en ellos radicó más en la ejecución antes que en



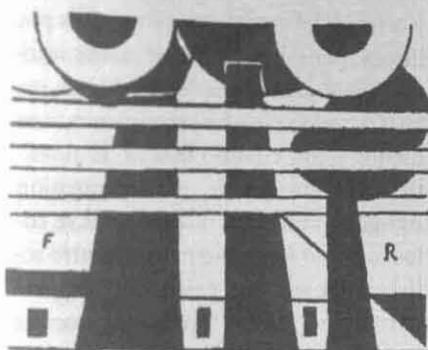
la toma de las decisiones. En cualquier caso, y reconociendo los diferentes horizontes interpretativos a los que me he referido, la antropología social mexicana ha logrado acumular una enorme cantidad de datos y materiales etnográficos y etnológicos que forman parte del patrimonio no sólo de la disciplina tal y como ésta se ha desarrollado, sino también del país. Datos y materiales que han contribuido a erigir esa vaporosa y selectiva historia de bronce que es nuestra historia oficial, nacional, a través de la cual —y enunciadas por voces autorizadas desde posiciones, instituciones y canales privilegiados— la cultura y la historia devienen autobiográficas. Pero también a partir de esos datos y materiales que han resultado del trabajo antropológico se han gestado posiciones muy críticas, destacadamente a partir de la década de los setenta, no sólo de esa historia de bronce, sino que aluden a las condiciones de vida marginadas de la población indígena, a esa suerte de invisibilidad sociocultural a la que ha estado condenada.

* Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Agradezco los comentarios de los profesores Ricardo Falomir, Xóchitl Ramírez y Roberto Varela a una versión preliminar de este trabajo. Desde luego la responsabilidad final es sólo mía.

Comencé mi exposición señalando que la antropología social mexicana ha estado orientada sobre todo a esclarecer las culturas o formas de vida de la población indígena, sus condiciones de vida, y sus vínculos con la llamada sociedad mayor. Si bien esta orientación sigue constituyendo parte del núcleo fuerte de la antropología que se hace en nuestro país, la caracterización ya no es precisa ni justa, fundamentalmente en lo que concierne a los últimos treinta años. Este último dato tiene su explicación: la comunidad antropológica está lejos de ser homogénea. En la presentación de un libro que publicó los resultados del "Seminario sobre teoría e investigación en la antropología social mexicana", realizado en 1987, se afirma que al comenzar la década de los ochenta la antropología social mexicana entró en una etapa que podríamos caracterizar como de "pax porfiriana" (...) [después de] las feroces discusiones de los antropólogos desde finales de los sesenta y a lo largo de los setenta. La discusión fue tan enconada que no se veía la utilidad de mantenerla, pues nadie estaba dispuesto a modificar sus posiciones y a aprender algo del debate... Tanto se discutió que ya no se volvió a discutir más. La antropología social mexicana se vio forzada a tomar un reposo para curarse del hígado hinchado de tantos corajes. La paz ha tenido sus beneficios: la intolerancia ha cedido a la apertura, al deseo de aprender e iniciar el recorrido de nuevos caminos.²

En efecto, a partir de los setenta la comunidad antropológica comenzó a expandir notablemente sus temas de investigación, relacionados con los problemas y realidad nacionales. Los estudios sobre el campesinado mexicano, la cuestión urbana y la industrialización, sobre la cultura obrera, la cultura y religiosidad populares, sobre la migración y los movimientos sociales, entre otros, impregnaron al conjunto de la disciplina, y con ello sus propias fron-

teras se fueron desvaneciendo. Esto es, para utilizar un término en boga, la antropología comenzó a experimentar un proceso de hibridación con la sociología, la economía, la ciencia política, los estudios literarios, la filosofía, la comunicación, etc. Y más recientemente, han surgido en nuestra circunstancia diversas antropologías: la del agua, de la educación, la antropología médica, de la ciencia y la tecnología, de la violencia, los estudios de género, las investigaciones en torno a las industrias culturales y el consumo cultural, o sobre los nuevos sujetos sociales y los



procesos electorales, sobre el alcoholismo, las indagaciones sobre las conversiones religiosas, sobre el patrimonio cultural, sobre la reproducción de las unidades domésticas marginadas, de extrema pobreza o las clasemedieras en épocas de crisis, investigación sobre los derechos humanos y la ciudadanía multicultural, sobre el aprovechamiento y deterioro de los recursos naturales, sobre la globalización y las comunidades transnacionales, constituyen todos ellos ejemplos de lo que la antropología mexicana está realizando desde diversas perspectivas teóricas, y que son de vital importancia para comprender la compleja realidad nacional, para atender los problemas que nos aquejan y en su caso proponer soluciones viables y realistas. En suma, los temas sobre los que hoy se está volcando

la investigación antropológica forman parte de la agenda nacional, y en ella es posible discernir modelos alternativos de desarrollo y nuevas formas de contender con la globalización.

Esta diversidad temática y pluralidad teórica que singulariza a la antropología mexicana contemporánea está asociada también al surgimiento de diversos programas de docencia, al nivel de licenciatura y de posgrado, a lo largo del país; a la creación o fortalecimiento de diversas instituciones donde se aloja la investigación antropológica; a la ampliación de los espacios editoriales, bibliográficos y hemerográficos, que publican los resultados de las investigaciones. Éstos son logros conseguidos por diversas generaciones de antropólogos y diferentes proyectos institucionales, sin embargo todavía hay mucho por hacer. Dilucidar con mayor profundidad las nuevas condiciones culturales contemporáneas, reflexionar sobre y en su caso modificar la docencia que ofrecemos y el perfil de los egresados, ahondar la calidad de la investigación con rigor terminológico, atender con más atención las demandas que con justicia la sociedad plantea a la comunidad antropológica, sobre todo si consideramos las actuales circunstancias nacionales y mundiales, proyectarla más en el ámbito nacional e internacional. Pero el éxito de estos retos también depende de una política nacional de educación que apoye genuinamente a las diversas instituciones de educación superior y de investigación; de políticas culturales, así, en plural, como instrumentos de justicia social y palanca de desarrollo, que entre otras cosas promuevan la creatividad y diversidad en los terrenos de la política, la administración, la ciencia, la tecnología y las artes, que estimulen el mejor uso posible de las realidades y oportunidades del pluralismo, que mejoren la comprensión de las profundas dimensiones culturales de la gestión del ambiente, que incidan

en la realización de investigaciones que tomen en cuenta la integración de la cultura, el desarrollo y las formas de organización política, que además de adoptar una perspectiva de género brinde a los niños y jóvenes el lugar que les corresponde como portadores de nuevas culturas.³ Acaso esté erigiendo demasiadas esperanzas, expectativas o posibilidades de modificación y participación en las políticas de educación y culturales, pero en un país en el que la depresión de la actriz de moda o la consagración del *voyeurismo* colectivo son más importantes y ocupan más espacio y tiempo que la ciencia, la tecnología y la cultura, nunca sobraría insistir que aquí estamos otros, creo, presentes y visibles.

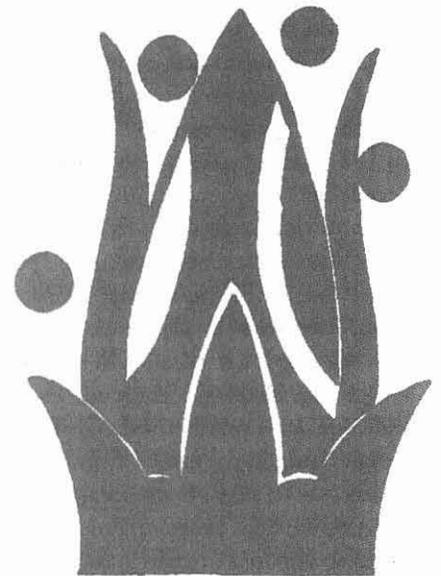
En lo que resta del trabajo me centraré en uno de los varios temas que han estado en el debate nacional desde el levantamiento del EZLN, y cómo la antropología puede contribuir a esclarecerlo. Me refiero al tema de las identidades étnicas, que a mi juicio subyace a las diversas leyes indígenas, bien en la aprobada o en las propuestas. En los últimos 20 o 25 años la antropología mexicana revitalizó el término de "identidad", un viejo concepto del pensamiento social y filosófico, y le dotó de un fuerte contenido reivindicatorio. No objeto, como tal, el concepto de "identidad", sino algunos de sus idealizados usos en dicho debate; emparentado con él está por cierto la idea de cosmovisión. En efecto, en la defensa y reivindicación de las lenguas y formas de vida indígenas se han elaborado narrativas conformadoras de identidad étnica. Así, respecto a cualquier identidad colectiva es posible distinguir un uso enfáticamente instrumental: aquel que sacrifica las diferencias internas del grupo en beneficio de una unidad que incrementa su poder de negociación, de resistencia y lucha colectivas. En esta singular exposición de identidad se exaltan la historia, los hábitos culturales, las narrativas y las

imágenes que el grupo ha hecho de sí; a través de dispositivos simbólicos y acciones orientadas, el grupo no sólo se presenta como es, sino como desea ser y como quiere ser visto por los demás: de la invisibilidad sociocultural los indígenas han pasado a crear su propia palpable presencia cultural y política. En las batallas contemporáneas que están librando muchos grupos por el derecho a la diferencia se esgrime, a mi juicio, tal uso instrumental de las identidades. Es, pues, y permítanme continuar con mi metáfora belicista, un arma, una genuina arma política.

Estos actos de identidad, sin duda, representan y dramatizan la cohesión y unidad del grupo con propósitos políticos, pero de aquí no se puede inferir que el grupo que los despliega sea así. Cuando se insiste excesivamente en dichos actos, cuando la idea de autenticidad cultural y de una cosmovisión indígena más o menos esencial se colocan como *los* emblemas del centro activo al que se aspira y en el que se quiere participar, muchas reivindicaciones de la distinción y la identidad sucumben en lo que Carlos Pereda ha llamado razón arrogante: "los modos de comprendernos a nosotros mismos, a nuestras formas de vida y a la cultura, o mejor, a las culturas en que vivimos, y que nos permiten crecer o nos destrozan, con frecuencia han sido y son invadidos por ese personaje que llamo 'razón arrogante' (...) una razón que con avidez no deja de desear 'más de lo mismo y nada de lo otro': se autoconfirma sin límites y con igual falta de límites desacredita, difama. Es una forma del espíritu sectario. Más todavía, no hay arrogancia que tarde o temprano no se convierta en secta".⁴ Es política y moralmente importante distinguir entonces entre el derecho a la diferencia—derecho que muchos pueblos y grupos en el mundo no han tenido—del consentimiento con *toda* diferencia. Consentimiento que muy fácilmente sucumbe o en el culto a la diversidad,

que se traduce en cultivador de sectas, para las cuales "siempre es bueno más de lo mismo", o en la pluralidad indiferente,⁵ donde "todo se vale".

De este modo, la noción de identidad, con cualquiera de sus respectivos adjetivos que le ajusten: identidad étnica, política, cultural o nacional, posee pliegues donde es fácil extraviarse y hacer extraviar a otros. Se suele apelar a la identidad nacional o a la identidad política, por ejemplo, para combatir a los enemigos de afuera o a los heterodoxos de adentro; se recurre a las pro-



pias creencias religiosas del grupo, en tanto notas de identidad, para expulsar de la comunidad a los conversos. Cuando se incurre en una identidad arrogante, las creencias, prácticas, valores y normas de las culturas o grupos dominados se pueden volver incuestionables, inmunes a la crítica, merecedoras de una validez *a priori*. Esas vívidas realidades que los actos de identidad construyen o que hacen presente pueden generar, cuando cristalizan, la *falacia del consenso*. Ésta asume que las creencias, prácticas, valores y normas de otras culturas, sobre todo de las dominadas, son asumidas e interpretadas del mismo modo por sus miembros. Incurrir en la falacia del

consenso implica dos consecuencias indeseables, en las que a veces la antropología y los propios grupos indígenas han sucumbido: que el reconocimiento de los derechos del grupo exige o que se acepte la existencia de un agente moral colectivo, alguna misteriosa "conciencia colectiva"⁶ que decidirá por los individuos qué es lo justo y bueno para ellos; o bien que se acepte que hay alguien, una persona o grupo de personas, que tiene el derecho de señalar qué creencias, prácticas, valores, normas y tradiciones de la comunidad, sobre las que no cabe la posibilidad de cambio alguno, son las que se precisa preservar. En cualquiera de los dos casos se asume que las personas están totalmente determinadas por su cultura, como lo ha indicado Juan Pedro Viçeira, "incapaces de tener un criterio moral propio, diferente del de su grupo de adscripción, que, a su vez, se concibe como el simple producto de sus condiciones de vida materiales y espirituales (...) Por su 'propio bien', para que puedan preservar su cultura, se les limitan sus derechos. En efecto, este discurso [usocostumbrista] maneja una lamentable y muy peligrosa confusión entre el derecho a practicar ciertas tradiciones culturales (derecho perfectamente respetable siempre y cuando no se violen los legítimos derechos de otras personas) y la obligación de practicarlas".⁷ En este punto surge la sofística de la diferencia: la exaltación de lo diverso puede convertirse en una prohibición de esa diversidad, esto es, al tiempo que se subraya el derecho a la diferencia frente a otros, se inhibe a los individuos del propio grupo ejercer el disenso y la crítica de los recursos sociales y culturales distintivos. Cualquier crítica, duda, cuestionamiento o no-seguimiento de las creencias, prácticas, valores, normas y tradiciones por parte de aquellos miembros de la cultura donde se asume una arrogante identidad colectiva será enfáticamente una abominación o anomalía que los orto-

doxos buscarán condenar, cuando no extirpar o silenciar.⁸ No es casual, en consecuencia, que muchos movimientos, étnicos, religiosos, políticos, nacionales, sean más encarnizados y crueles con los heréticos o heterodoxos, pues ellos irrumpen de adentro. En contraste con los actos de identidad arrogantes, se puede defender la idea de que la composición y uso de las identidades colectivas son siempre conflictivas, heterogéneas, abiertas, inestables y dispuestas al cambio, históricamente discontinuas, con sus propias narrativas de identidad en permanente resignificación, algunas veces a pesar de quienes—en su legítima lucha por el derecho a la diferencia—se asumen como unidad, y muchas otras a pesar de los grupos dominantes. Los datos y materiales

etnográficos y etnológicos que la antropología mexicana ha producido ofrecen pruebas de esta tensión desgarrada en la conformación de las identidades étnicas, y por tanto debe ejercer una seria crítica a quienes idealizan los actos de identidad, a quienes definden a ultranza los usos y costumbres, las tradiciones culturales, como una vía inamovible para reconocer el derecho a la diferencia de la población indígena en nuestro país. A cambio conviene reconocer que las identidades, personales o colectivas, inconsistentes y contradictorias, múltiples, suponen una búsqueda en ese extraño vaivén entre lo universal y lo singular, una expansión hacia fuera, pues ésta y no otra es la prueba de su persistencia y validez.*

- 1 Para esta exposición me he basado sobre todo en el breve y excelente libro de María Ana Portal y Xóchitl Ramírez, *Pensamiento antropológico en México. Un recorrido histórico*, UAM, México, 1995. Existe, desde luego, una enorme bibliografía al respecto. Por ejemplo, Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, varias ediciones; José Lameiras, "Panorama de la antropología en México en lo que va del siglo", en *Las ciencias sociales en México*, El Colegio de México, México, 1979; Julio César Olivé Negrete, *La antropología mexicana*, Colegio de Etnólogos y Antropólogos, México, 1981; la extensa colección de libros *La antropología en México*, coordinada por Carlos García Mora y publicada por el INAH a partir de 1987; y Guillermo Bonfil (*et al.*), *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- 2 Véase *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, Cuadernos de la Casa Chata No. 160, CIESAS-UAM, México, 1988, p. 1.
- 3 Véase Eduardo Nivón, "Política cultural en el Distrito Federal ante el nuevo gobierno", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 62, No. 2, 2000, p. 198. Del mismo autor, "Las políticas culturales. Una visión histórica", ms. Revítese también, entre otros, Néstor García Canclini (coord.), *Políticas culturales en América Latina*, Grijalbo, México, 1987.

- 4 Véase Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, Taurus, México, 1999, pp. 13-14.
- 5 Así la describe Pablo Fernández Christlieb: "Costumbres, gastronomías, danzas, razas, ideologías, fisonomías, hábitos, normas, religiones, idiomas y vestimentas coexisten de la manera más desenfadada una vez que se globalizó la aldea. Esto que parece buena noticia no lo es tanto, ya que esta pluralidad tolerante no consiste en la aceptación trabajosa y difícil de las diferencias, sino en la expansión fácil de la indiferencia, que hace todo, lo propio y lo ajeno, equivalente" (véase *La afectividad colectiva*, Taurus, México, 2000, p. 127). Respecto a este punto son de destacar las acciones transnacionales y oligopólicas de las grandes industrias culturales (véase Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, México, 1999).
- 6 Véase León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999, p. 95.
- 7 "Los usos y costumbres en contra de la autonomía", en *Letras libres*, México, marzo, 2001, pp. 32-33.
- 8 De aquí no se sigue, desde luego, que toda crítica, duda, cuestionamiento o no seguimiento de las creencias, prácticas, valores, normas o tradiciones sea igualmente legítimo o válido.