

---

**Mechthild Rutsch  
José Luis Vera Cortés**  
**EDITORES**

---

***LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO:*  
A VEINTICINCO AÑOS  
DE SU PUBLICACIÓN**

---



Centro de Estudios  
Filosóficos, Políticos y Sociales  
Vicente Lombardo Toledano

## MECHTHILD RUTSCH

Estudió la licenciatura en antropología social en la ENAH, maestría en sociología del conocimiento en la FCPyS de la UNAM y el doctorado en antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Ha publicado diversos ensayos y libros sobre temas que pasan por problemas agrarios de México hasta polémicas teóricas en la antropología y la sociología con enfoque histórico. En los últimos años se ha dedicado a la historia de la ciencia y la historia de la antropología en México y otros países. Su último libro trata el tema de la profesionalización de la antropología en México y actualmente está trabajando en una biografía intelectual y política del doctor Paul Kirchhoff. Ha editado y coeditado varias publicaciones del *Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana*, mismo que se reúne en sesiones mensuales en la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

## JOSÉ LUIS VERA CORTÉS

Antropólogo físico por la ENAH y doctor en filosofía de la ciencia por la Universidad de Valencia, España. Investigador de tiempo completo adscrito al posgrado en Antropología Física de la ENAH-INAH. Sus intereses de investigación se han centrado en la evolución humana, el cuerpo y la corporeidad, y la historia y filosofía de la antropología física. Autor, entre otros, de los libros *El hombre escorzado*, *Las andanzas del caballero inexistente* y *Los viajes de Cronos*. Miembro de los Seminarios Permanentes sobre Antropología y Evolución (INAH), Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana (INAH), y Arte Rupestre (CEFPSVLT).

---

LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO:  
A VEINTICINCO AÑOS DE SU PUBLICACIÓN

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS  
Y SOCIALES VICENTE LOMBARDO TOLEDANO

SECRETARÍA EJECUTIVA

Raúl Gutiérrez Lombardo

COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN

Lucía González

COORDINACIÓN DE SERVICIOS BIBLIOTECARIOS

Javier Arias Velázquez

COORDINACIÓN DE PUBLICACIONES Y DIFUSIÓN

Fernando Zambrana

Primera edición 2019

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS  
Y SOCIALES VICENTE LOMBARDO TOLEDANO,  
SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Calle V. Lombardo Toledano 51  
Exhda. de Guadalupe Chimalistac  
México, CDMX, cp 01050  
5661 46 79; 5661 17 87

ISBN 978-607-466-101-9

SERIE ESLABONES EN EL DESARROLLO DE LA CIENCIA

La edición y el cuidado de este libro estuvieron a cargo  
de las coordinaciones de investigación y publicaciones del CEFPSVLT

---

**Mechthild Rutsch**  
**José Luis Vera Cortés**  
**EDITORES**

---

***LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO:***  
**A VEINTICINCO AÑOS**  
**DE SU PUBLICACIÓN**

---



**Centro de Estudios  
Filosóficos, Políticos y Sociales  
Vicente Lombardo Toledano**



## ÍNDICE

PRÓLOGO	1
<b>HISTORIOGRAFÍAS</b>	
LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO. UN ESFUERZO COLECTIVO Carlos García Mora	13
UN TRATO DIRECTO CON GENTES Y COSAS. APUNTES PARA UNA HISTORIA DEL TRABAJO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO EN MÉXICO Eduardo González Muñiz	19
SOBRE HISTORIOGRAFÍA DISCIPLINARIA. EL CASO DE LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA Rafael Guevara Fefer	65
CONSTRUCCIONES DE LA HISTORIA EN EL SIGLO XVIII NOVOHISPANO Rosa Brambila Paz Beatriz Cervantes Jáuregui	89
LO FOTOGRÁFICO EN LA COMPILACIÓN <i>LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO</i> : ANÁLISIS VISUAL DE PROCESOS SOCIALES Eugenia Macías	109
LA INVENCION DEL DISCURSO DE LOS MONUMENTOS HISTÓRICOS Y ARTÍSTICOS EN MÉXICO Pedro Paz Arellano	129
PAUL KIRCHHOFF (1900-1972): UNA VIDA ENTREGUERRAS Mechthild Rutsch	141

## **ESTUDIOS DE CASO**

OLVIDOS, PRESENCIAS Y AFANES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL NORTE DE MÉXICO Juan Luis Sariego	195
LA ANTROPOLOGÍA EN CHIAPAS: LOS NUEVOS TEMAS 1984-2012 Andrés Fábregas Puig	217
LA FUNDACIÓN DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y SUS CONTORNOS. LO QUE AÚN SE REQUIERE INVESTIGAR Mette Wachter	237
LO QUE HA PASADO DESDE ENTONCES: LOS ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA EN MÉXICO Alba González Jácome	269
INDIGENISMO Y RACISMO Sergio Ricco	297
REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE RAZA EN LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA MEXICANA José Luis Vera	317
LAS RELACIONES TRANSNACIONALES DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA MEXICANA A TRAVÉS DE LAS POLÉMICAS SOBRE 'RACISMO CIENTÍFICO': UN PRIMER ABORDAJE AL 'CASO COMAS-MENDIETA' Francisco Vergara Carlos López Beltrán	333

## PRÓLOGO

La historia de la antropología —cuestionar y pensar la propia tradición— es al tiempo pasión y oficio. En esta actividad el pasado se convierte en presente. Primero, porque desde aquí y ahora formulamos las preguntas sobre múltiples asuntos de la disciplina. Como dice Carlos García Mora, examinar el pasado de la antropología es una tarea prácticamente inacabable o una historia “sin final”. Segundo —y varias contribuciones a este libro lo destacan— el pasado de la disciplina *es* nuestro presente y en este sentido es historia contemporánea, pues cada generación lo revive y lo interroga a su manera y desde su propio contexto. No obstante y a la vez, el pasado permanece un “país lejano” cuyas visiones, convicciones, aciertos y fallas, nos son asequibles sólo en el intento de viajar con empatía a tal país y mirar con asombro lo diferente y lo similar, lo francamente muerto y aquello que sigue vivo hoy día en nuestras mentes y nuestra disciplina. Sólo cuando el tiempo ha transcurrido somos capaces de conferir a los sucesos que se presentaron algún significado y tal vez articularlos en una narrativa en la que cada cosa toma su lugar. Hay quien incluso identifica una especie de narrativa donde cada suceso se articula con los demás, permitiendo identificar en el pasado una estructura coherente, aunque ficticia. Sin embargo, la larga duración de paradigmas, teorías y prácticas ciertamente no excluye aquello propio de nuestro tiempo, más bien, entre una y otro, existe una tensión vital y desafiante. Para no ir más lejos, sólo piénsese en el racismo redivivo después de tantos siglos, el etnocentrismo y la xenofobia que hoy pretenden levantar un muro de vergüenza en la frontera norte del país que —históricamente y hasta el presente— fue abandonada por la antropología, como argumenta Juan Luis Sariego en el presente volumen. Con todo, el cuestionamiento radical de las prácticas presidenciales y de la clase política, a ambos lados de la frontera,

también está vivo, tal vez como nunca antes en la historia de los pueblos que la comparten. Existimos, pues, en esta tensión y, a querer o no, nos confrontan a diario sus múltiples consecuencias.

Recientemente, el historiador de la antropología Han F. Vermeulen ha escrito que la historia de la antropología “ya es adulta”, refiriéndose sobre todo a lo producido en los países anglosajones. Ciertamente, este calificativo no es exclusivo de la historia de la antropología del “centro”. En nuestro país, la edición de los quince volúmenes de *La antropología en México. Panorama histórico* (1987, 1988), coordinado por el maestro etnólogo Carlos García Mora, significó un parteaguas en varios sentidos. En un texto publicado en este volumen, Andrés Fábregas nota que esta colección “no tiene parangón en América Latina”. En efecto, considerando que estamos hablando de la coordinación de unos 340 autores que escribieron alrededor de 480 artículos, este enunciado es muy cierto, tanto por la cantidad de trabajo implicado en su coordinación como por la multitud y diversidad de voces, conceptos y enfoques representados, diversidades que, sin embargo, se reunieron en un mismo afán. En su acercamiento a la historia disciplinar, estos autores dan cuenta de sus reflexiones sobre la epistemología, la historiografía, la antropología colonial y científica, su institucionalización, las especialidades en antropología mexicana, sus protagonistas y las regiones en que se ejerce nuestra disciplina, o sea, estamos ante un esfuerzo colectivo y enciclopédico en historiografiar *toda* la antropología nacional. Para el lector no familiarizado, dada la importancia de la obra con la que estos autores hicieron visible la historia de la antropología en México, reproducimos aquí los temas abordados por los quince volúmenes:

Tomo 1 Los hechos y los dichos (1521-1880)

Tomo 2 Los hechos y los dichos (1880-1986)

Tomo 3 Las cuestiones medulares (Antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria)

Tomo 4 Las cuestiones medulares (Etnología y antropología social)

Tomo 5 Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera

Tomo 6 El desarrollo técnico

- Tomo 7 Las instituciones
- Tomo 8 Las organizaciones y las revistas
- Tomo 9 Los protagonistas (Acosta-Dávila)
- Tomo 10 Los protagonistas (Díaz-Murillo)
- Tomo 11 Los protagonistas (Nájera-Yurchenco)
- Tomo 12 La antropología en el norte de México
- Tomo 13 La antropología en el occidente, el Bajío, la Huasteca y el oriente de México
- Tomo 14 La antropología en el centro de México
- Tomo 15 La antropología en el sur de México

En particular, el segundo volumen está dedicado a una reflexión histórica sobre las diferentes áreas de la antropología, desde 1880 hasta el momento en que fueron publicados los diferentes volúmenes. Los autores que conforman el volumen mencionado desarrollan a lo largo de su trabajo las singularidades de cada disciplina en el contexto más amplio de la sociedad mexicana de los siglos XIX y XX. Muestran los distintos escenarios en los que le tocó a la antropología mexicana surgir y desarrollarse y de qué manera muchos de ellos fueron compartidos por las diferentes disciplinas, aunque los resultados en cada caso fueron distintos: la preocupación por el pasado, el nacionalismo en la transición de los siglos, el surgimiento del “problema” indígena, la revolución mexicana, el cardenismo, la profesionalización de los antropólogos y la institucionalización de sus quehaceres, el estrecho vínculo con el Estado mexicano, los cuestionamientos de finales de los sesentas, pasando por lo que se menciona como la época de oro y la quiebra política de la antropología mexicana.

Habrà que mencionar que para 1987, año en que vieron la luz los primeros volúmenes, la situación respecto de historiar la antropología nacional no era la que es hoy día. Si bien la reflexión sobre la antropología mexicana realizada por los propios antropólogos ha acompañado al gremio desde las primeras décadas del siglo pasado, ésta se había plasmado en obras o artículos individuales y aislados, mas no en alguna obra colectiva.

Hoy día, cuando han proliferado los programas de posgrado sobre aspectos metacientíficos, historia, filosofía o sociología de la ciencia, además de revistas que abordan en un amplio sentido la historia de la ciencia en México, donde existen múltiples

seminarios de discusión sobre tales temáticas, nos cuesta trabajo pensar que no siempre fue así; que tan solo hace veinticinco años, cualquier estudiante nacional interesado en formarse en estos temas de investigación tenía menos opciones que hoy y en muchos casos debía desplazarse más allá de nuestras fronteras para lograr sus fines. Hace sólo veinticinco años, cualquier investigador de la historia de la ciencia nacional, quien habría querido difundir el resultado de sus investigaciones y discutirlos con sus pares, encontraba un campo mucho más reducido para lograr sus fines que del que hoy disponemos. Sin duda, y en el ámbito de la antropología mexicana, la publicación de *La historia de la antropología en México* ayudó en cambiar este estado de cosas.

El artífice de tal empresa, como ya se mencionó letras atrás, fue el etnólogo mexicano Carlos García Mora. En otro texto de su autoría, en el que expone las condiciones y los contextos en los cuales se formó como antropólogo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia durante la década de los sesenta, Carlos menciona que el proyecto antropológico nacional —del cual se siente parte y deudor, pues como él mismo afirma, la antropología mexicana nos ha dado a sus practicantes mucho más de lo que hemos sido capaces de retribuirle— sólo puede enfrentarse partiendo de tres premisas fundamentales: el desafío que implica embarcarse en este reto intelectual que en el contexto de un país como México constituye un reto de vida; el compromiso con una realidad nacional diversa pero profundamente desigual para sus habitantes, y la pasión como la única manera de llevarlo a cabo. Así pues: reto, compromiso y pasión. Cualquiera que haya tenido la suerte en compartir discusiones y experiencia vital con Carlos García Mora sabe de sobra que esos son los rasgos de carácter que lo definen, no sólo como purepechólogo profesional de la antropología, sino como persona en el más amplio sentido.

La dedicación y la preocupación compulsiva por el detalle, caracterizan el trabajo de Carlos García Mora. Sólo una personalidad como la suya pudo llevar a buen puerto un proyecto de esa envergadura. Sin embargo, la sola precisión milimétrica y la concepción de la complejidad del engranaje de la obra no serían suficientes si no hay una sensibilidad fina y sutil en el arquitecto de la obra. Como ya hemos dicho, quien haya tenido la suerte de

---

---

compartir con Carlos sabrá del orgullo con el que lleva su profesión, la de alguien convencido de haber elegido una forma de vida que no sólo considera digna sino apasionante. Muchos colegas podemos dar testimonio de su aguda capacidad crítica, y a la vez de su disposición generosa en compartir ideas, documentos y tiempos que a muchos colegas nos han beneficiado. Esos son, a nuestro juicio, los rasgos más estimulantes de la personalidad de Carlos García Mora. Sirvan las presentes líneas como un reconocimiento a su trabajo, su pasión y su compromiso.

\* \* \*

Como se ha mencionado, y sobre ello versa el presente volumen, el impacto de la publicación de *La antropología en México. Panorama histórico*, fue múltiple y es posible que aún hoy no seamos capaces de comprender completamente sus efectos. Más allá de evidenciar la necesidad de llevar a cabo investigación histórica sobre la antropología mexicana y latinoamericana, y de despertar seguramente la vocación de diversos investigadores, uno de los efectos que con certeza conocemos fue que posterior a su publicación, un conjunto de antropólogos y antropólogas, nacionales y extranjeros, consideraron pertinente y necesario conformar un foro de discusión e investigación de eso que ahora está en boga denominar un "seminario permanente". Fue así que en 1991 nació el *Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana*, del cual el mismo Carlos García Mora es miembro fundador. El seminario tuvo como sede las instalaciones de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, entonces ubicadas en el exconvento de El Carmen, en San Ángel, con un breve tránsito por el Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano", y actualmente sesiona mes con mes en la sede de la DEAS, ubicada en San Jerónimo. Si en 1991 convocó a pocos colegas, hoy día el interés ha crecido y tenemos varios quienes nos dedicamos al tema. Si la "madurez" de la historia de la disciplina implica a nivel mundial una tendencia creciente hacia la interdisciplina, como escribe Vermeulen, este seminario es una muestra de ello, pues reúne a colegas filósofos, historiadores, biólogos, sociólogos, antropólogos físicos, arqueólogos, etnohistoriadores, antropólogos socia-

les, lingüistas, etnólogos. Sin duda, veintiséis años de reuniones mensuales, la publicación de seis libros, de números de revistas, la celebración de foros de discusión, la participación de sus miembros en diversos eventos académicos, convierten al seminario del “último viernes” y a sus integrantes en una especie de *rara avis*, en un contexto donde al aumento de la información no corresponde necesariamente a un aumento del conocimiento. En todos estos años se han discutido no sólo las múltiples temáticas que sugiere su largo nombre, sino también diversos aspectos de la vida de las instituciones donde actualmente se forman a los futuros antropólogos o de los centros donde se lleva a cabo investigación antropológica.

Como en ocasiones anteriores, en las discusiones del seminario surgió la pregunta sobre qué había pasado después de la publicación de los quince volúmenes de *La historia de la antropología en México* y la idea de discutir esta cuestión en un evento académico. Con el provocador título: *¿Y qué pasó después? A veinticinco años de la publicación de la antropología en México*, el grupo de colegas, algunos de ellos colaboradores de la obra mencionada, disertaron un par de mañanas —el 3 y 4 de octubre del 2012 en la ENAH— sobre el valor e impacto de la obra, intentando “poner cada cosa en su lugar” y reconstruyendo la historia acontecida después de su publicación. Pensado también como un homenaje al maestro etnólogo Carlos García Mora, su coordinador, el coloquio debía concluir con la presentación de la redición digital de la obra. Muy a nuestro pesar, en esta ocasión las labores editoriales no permitieron su presentación, pero finalmente vio la luz un año después, en 2013. Hoy día, esta edición digital en mucho facilita la consulta de los volúmenes al estudiante, especialista y público interesado. Tal redición digital es tanto más valiosa, ya que varios de los tomos impresos permanecen agotados y por lo mismo la edición digital subsana en algo esta ausencia.

En el prólogo a sus conversaciones con Goethe, Johann Peter Eckermann notó que todo libro tiene su propio destino, presente incluso en su origen y su proceso de escritura. El origen del libro que el lector tiene entre sus manos fue el coloquio y la pregunta arriba mencionados. De ese modo, los trabajos aquí reunidos se presentaron en dicho evento, muchos de ellos revisados, algunos más avanzados en sus planteamientos o, de plano, rescritos.

No todos los trabajos se ocupan en responder directamente la pregunta de marras. Pero todos se ocupan en desentrañar un tema histórico, desde la experiencia, investigación y conocimiento de cada autor. Lo que ciertamente los une no sólo es el interés por el análisis histórico, sino la reivindicación informada de lo propio, la tradición de la antropología de México. En los trabajos que presentamos hoy existe una voluntad de escribir historia desde lo local, aun desde el presente y lo contemporáneo y, en esta medida, existe una voluntad común que intenta relativizar la historia dominante, universalizada, aquella que muy a menudo desdeña la historia pensada y escrita desde la así llamada "periferia". Siendo este su origen, esperamos que el destino del libro sea amable y útil al lector. Su fin, presente en la pluma de los autores, es hacer visible la antropología de México y su historia, tanto a los colegas docentes, investigadores y estudiantes, así como sus múltiples retos, la infinidad de preguntas abiertas y respuestas posibles. Este, al menos así lo creemos, es el mejor homenaje al coordinador de *La historia de la antropología en México*.

\* \* \*

Los editores optamos por presentar los trabajos en dos apartados, reflejando con ello algo de su contenido respectivo el que, de hecho, es complementario. El primer apartado, *Historiografías*, reúne trabajos ocupados en reflexiones teórico-metodológicos de la reconstrucción histórica, la historia de la ciencia en general y la de la antropología mexicana en particular, así como de las herramientas útiles en la reconstrucción histórica.

En el segundo apartado, *Estudios de caso*, se agrupan trabajos que abordan aspectos singulares en la historia de la antropología mexicana, como el discurso raciológico y racista presente en el origen y desarrollo de la antropología en México; el desarrollo de las antropologías regionales en nuestro país, la creación de instituciones formadoras de profesionales en antropología, o el devenir de temáticas específicas en la historia de la antropología mexicana.

Las palabras de Carlos García Mora, en ocasión de la presentación de la edición digital, inauguran el primer apartado. El autor hace hincapié en que el esfuerzo enciclopédico de *La historia de*

*la antropología en México* debe ser continuado, corregido, actualizado y aumentado por medios electrónicos y un pequeño grupo de investigadores comprometidos, ya que el anterior “esfuerzo colectivo cumplió su función”.

Después, Eduardo González argumenta a favor de historizar también la historia de la antropología y por ende debe “reinventarse” en cada generación de antropólogos. Examina la noción de “trabajo de campo” en antropología, la que define como un “régimen de conocimiento”, el que no es exclusivo de la antropología, aunque, según el autor, la observación participante sí lo es. Resalta que la interacción entre el investigador y los objetos/sujetos implica una interacción social históricamente concreta, epistémica y políticamente orientada.

Mediante la escritura de su historia, los antropólogos forjan su disciplina y su profesión. Este es el enunciado con el que comienza Rafael Guevara Fefer su reflexión sobre cómo los antropólogos nos ubicamos ante nuestra historia que tempranamente y tal como otras ciencias merece el calificativo de “mexicana”. Remarca el autor que los y las escritoras de *La historia de la antropología* no están atrapados en el pasado, “por el contrario, miran al futuro y hacen historia para inventar los modos de ser en el porvenir”. Según Guevara Fefer, la utilidad de la historia de la ciencia en general y de la antropología en particular es justamente, después de una crisis, la producción de un imaginario nuevo para el futuro y de ello el autor ofrece ejemplos en la antropología nacional y la ciencia internacional.

La fotografía como herramienta de análisis en los volúmenes de *La historia de la antropología en México* es punto de partida en la reflexión de Eugenia Macías. La autora argumenta a favor de una complejización del análisis de la imagen en la etnografía que evite su naturalización y se sitúe en las relaciones sociales respectivas, además de cuestionar la mirada cultural detrás de la cámara. El ensayo termina con un examen del trabajo fotográfico de Carl Lumholtz en la Tarahumara, que ejemplifica los postulados anteriores.

Rosa Brambila y Beatriz Cervantes insisten en que toda historia es contemporánea y las autoras nos llevan hacia finales del siglo XVIII, tiempo en el que analizan la resistencia de los novohispanos ante ciertas órdenes de la Corona española. Conscien-

tes de la importancia de su historia propia, que excluye en gran parte lo indígena, los criollos se empeñan en una resistencia que crea su propio pasado prehispánico y con ello comienzan a forjar atisbos de una conciencia nacional.

En la historia de los terrenos del convento de Santo Domingo Guzmán, ubicado en el hoy centro de la Ciudad de México, Pedro Paz encuentra “dos nuevas lógicas de valor y significación social”, además del simbolismo religioso que el edificio tuvo desde su creación. Los procesos sociales, nos recuerda el autor, traspasan y recrean lo materialmente existente en las relaciones sociales y económicas de una sociedad y un contexto dados. Así, el autor nos lleva de la mano para aprehender las importantes transformaciones que la sociedad mexicana experimentó en la arquitectura colonial durante la segunda parte del siglo XIX.

La vida entreguerras de Paul Kirchhoff Wentrup es el tópico recreado en un ensayo que cierra el primer apartado de este volumen. En un intento por señalar los múltiples escollos y dificultades de un antropólogo políticamente comprometido, Mechthild Rutsch señala que ciencia y política están íntimamente ligados y que, como en este caso, se descifran también mediante las redes científicas internacionales, teóricas y personales.

El segundo apartado, al que llamamos *Estudios de caso*, inicia con uno de los últimos trabajos de Juan Luis Sariego (1950-2015), colega y amigo lamentablemente fallecido, quien durante años trabajó en la Sierra Tarahumara, además de ser el autor del proyecto de la Escuela de Antropología en Chihuahua y su primer director. Con cariño recordamos los momentos agradables que compartimos en el rescate organizado por la ENAH durante el temblor de 1985, así como los del convivio después del Coloquio que dio origen al presente volumen. Juan Luis nos ofreció un muy interesante trabajo sobre la antropología del norte del país, la que ha padecido una especie de “orfandad”, es decir, en cierta medida fue abandonada por el centro. Desde la “matriz minera” de su historia, pasando por las identidades indígenas de la región, concluye con una reflexión informada sobre la práctica antropológica actual. En una situación de guerra no convencional y de violencia sin control, el ejercicio de la etnografía y la observación participante están en peligro. Lejos de que los antropólogos se conviertan en una especie de corresponsales de guerra,

Juan Luis argumenta que “no hay duda que primero que nada es la vida y que si por algo hemos de pelear hoy los antropólogos es por defenderla y preservarla”.

Andrés Fábregas Puig nos lleva a un recorrido sobre la historia de la antropología en Chiapas, en la que se nota un movimiento, no solamente institucional, sino también de los temas que preocupan a los análisis de los antropólogos. Desde los estudios “clásicos” de los indígenas de los Altos de Chiapas hasta el tema de la frontera sur, la migración desde América central, además de tópicos como el fútbol que actualmente están en el centro del interés de los jóvenes antropólogos.

Desde algunas tesis de Paolo Rossi y en diálogo con la obra coordinada por Carlos García Mora, Mette Wachter se pregunta críticamente por la fundación de la Escuela (Nacional) de Antropología. Mediante preguntas medulares, la autora despliega un panorama de la enseñanza de la antropología durante los años treinta, que abre perspectivas a una investigación más amplia y bien documentada, que no deja de lado los antecedentes de la misma en la Universidad Nacional durante los años veinte.

Especialista en ecología cultural, Alba González Jácome nos recuerda que el interés por el medio ambiente y la sociedad tiene antecedentes en la antropología mexicana, que por lo menos datan desde la segunda década del siglo XX, que toman un renovado auge durante la segunda mitad del siglo pasado. Pasando por la obra seminal de Julián H. Steward, los trabajos de Ángel Palerm en México y de la antropología mexicana en general, Alba muestra la eficiencia de un sistema agrícola tradicional: la chinampa. Aparte de los estudios norteamericanos y los mexicanos en este importante campo de estudio, la autora concluye que la historia del estudio de los sistemas agrícolas está en proceso todavía, tanto desde el punto de vista social como cultural.

Los últimos tres ensayos de este volumen tienen en común un tema que ha acompañado varias discusiones en nuestro seminario: el racismo, la noción de raza en antropología (mexicana) y en la ciencia internacional, analizado desde diversos puntos de vista. Sergio Ricco ofrece una lectura crítica del indigenismo americano en su relación con el racismo, presente aún en la antropología de los años cuarenta hasta los sesenta del siglo pasado. A través de las páginas de la revista *América Indígena*, publica-

ción oficial del Instituto Indigenista Interamericano, y mediante ejemplos de contribuciones específicas, el autor argumenta que el discurso indigenista es un discurso “sobre los indios, ideado por no indios y dirigido a poblaciones no indias” el que resulta en un racismo panamericano.

La noción de raza en la antropología física mexicana es objeto de reflexión del ensayo siguiente. José Luis Vera desarrolla el enfoque raciológico de la antropología física como parte de sus postulados fundacionales: dar cuenta de la variabilidad física de las poblaciones humanas. Sin embargo, dichas reflexiones se matizan en el contexto de los orígenes de la antropología física en México, fuertemente impregnada del llamado “problema” del indio. La categoría de raza fue central para los primeros practicantes de una disciplina, entonces naciente, en el intento de caracterizar el origen de una raza híbrida, producto del mestizaje entre indios y peninsulares.

Finalmente, Francisco Vergara y Carlos López ofrecen un primer abordaje al “caso Comas-Mendieta”. Nos presentan dos polémicas que involucran al célebre antropólogo físico de origen español, Juan Comas Camps, a propósito del racismo científico con los editores del *Mankind Quarterly*, por un lado, y por otro, una polémica de carácter local con el sociólogo mexicano Lucio Mendieta y Núñez. Según los autores, no se trata de dos eventos desvinculados; en los entretelones de ambos, el llamado racismo científico está presente, pero también el *ethos* de las prácticas científicas, no sólo con relación a la diversidad humana, sino del quehacer profesional de los antropólogos, particularmente a propósito del uso de las fuentes bibliográficas, tema que, hoy por hoy, es más vigente que nunca.

Así, creemos que el presente volumen ofrece al lector no sólo un testimonio de la gran variedad de temas urgentes por profundizar en la historia de la antropología de México, sino también pretende instar a una práctica crítica y reflexiva de nuestro cotidiano quehacer.

México, en la primavera de 2017.

Mechthild Rutsch

José Luis Vera



## LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO, UN ESFUERZO COLECTIVO\*

CARLOS GARCÍA MORA

Las corrientes de la antropología de corte europeo eran estudiadas durante los años setenta del siglo pasado, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México, mediante la lectura de las obras denominadas clásicas de la primera mitad del siglo xx. Algunas de éstas, como *Los argonautas del Pacífico Occidental*, de Bronislaw Malinowski, eran en verdad espléndidas. Los cursos en los que esto se hacía eran más una exposición de las ideas que una historia —dicho con propiedad— de esta ciencia estudiosa del fenómeno humano; no obstante, estaba implícita ya que era necesario conocer algo, ya fuera a fondo o superficialmente, de las épocas en que dichos libros fueron escritos.

Resultaba que esos cursos partían del supuesto, al menos inconsciente, según el cual la antropología había sido la que hizo Europa, y la actual era la que practicaban en los Estados Unidos. Los manuales estadounidenses, entonces disponibles, hablaban de la Antropología con mayúscula como si tal fuera la que hacían ellos. Aun los artículos que escribían, para mostrar el desarrollo de la antropología en México, hacían aparecer a ésta como resultado de la influencia de la estadounidense y de la desarrollada en el país con sus proyectos entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado y sus secuelas en los sesenta y los setenta. Aceptando que, con seguridad, dicha influencia tuvo gran repercusión, estuvo lejos de abarcarlo todo y tendía a hacer a un lado lo que ya estaba disponible en México.

---

Dirección de Etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

\*Notas leídas durante el coloquio *¿Y qué pasó después? A veinticinco años de La antropología en México y otras reflexiones en historia de la antropología*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 4 y 5 de octubre de 2012.

En efecto, siempre existió un sector de los antropólogos mexicanos con su propia orientación. Tras las revueltas sociales e intelectuales de los años sesenta, sobrevino una reacción firme por arraigarse a la tradición mexicana, y varios colegas y estudiantes se volcaron a bibliotecas y archivos descubriendo lo que siempre había estado allí: el enorme legado de los estudiosos novohispanos y mexicanos.

Otra motivación, aún más política, fue la puesta en duda del enfoque institucional de la antropología en los organismos oficiales, en particular de la aplicada, pero también la que se enseñaba y la que investigaba el pasado y el presente de México. Los nuevos grupos opositores, tanto conservadores como de izquierda, que se oponían a ello, buscaron fincar sus respectivos proyectos en sólidos cimientos construyendo visiones históricas que los colocara en la cumbre del desarrollo disciplinario.

A esa generación le tocó descubrir, alucinada y para sí misma, los *Anales del Museo Nacional de México*; encontrarse con que Andrés Molina Enríquez, el célebre autor de *Los grandes problemas nacionales*, esa enorme obra de fines del porfiriato, era investigador de campo en dicho museo. Asimismo, desenterró los escritos de Miguel Othón de Mendizábal, promotor de la antropología de la economía en las sociedades humanas. Estudió la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los grandes autores del régimen, es cierto, pero al mismo tiempo un caso extraordinario de ser autor; él mismo, no de un estudio clásico, sino de tres, que se convirtieron en obras paradigmáticas: *La población negra de México*; *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*, y *Medicina y magia*; amén de sus obras teóricas: *Regiones de refugio* y *El proceso de aculturación*.

En la ENAH empezaron a impartirse cursos de antropología mexicana, si bien es cierto que, al principio, sólo consistían en el repaso de la polémica política desatada desde la aparición del compendio y manifiesto *De eso que llaman antropología en México*. Sin embargo, poco tiempo después, la inquietud por abreviar en la obra de los antropólogos llevó esos cursos al examen de obras de investigación, a la lectura de lo que se dio en llamar los clásicos de la antropología mexicana: *La población del valle de Teotihuacan*, de Manuel Gamio; *Chamula*, de Ricardo Pozas; *Tlaxiaco*, de Alejandro Marroquín; *Yalalag*, de Julio de la Fuente, y otros cé-

lebres libros, llegando a revisar estudios olvidados en el gremio o de autores que se ignoraba que hubieran hecho antropología, como Vicente Lombardo Toledano con su *Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y sus actuales pobladores*. El paso siguiente fue hundirse aún más en las bibliotecas, para conocer lo que antecedió a todo esto: los autores novohispanos y los decimonónicos.

Tal fue uno de los rasgos del contexto en el que *La antropología en México* apareció entre 1987 y 1988. Frente a la visión estadounidense, los mexicanos y unos pocos extranjeros levantaron un monumento de 15 volúmenes, con 484 artículos escritos por unos 340 autores, que describían numerosos aspectos del trabajo antropológico mexicano y de la mexicanística extranjera. Para mayor reafirmación, estas múltiples letras hicieron ver que lo que esos tomos contenían, pese a su gran cantidad de información, sólo eran una minúscula muestra de la gran cordillera que ha sido la antropología en nuestro país.

Este esfuerzo colectivo cumplió su función, tanto para arraigar a la historia científica de la antropología, desarrollada con la misma seriedad que cualquier otro campo de estudio, como para mostrar —sin asomo de duda— el enorme esfuerzo de las y los antropólogos mexicanos, manifiesto —entre otras cosas— en cúmulos de libros y artículos que llenan los estantes de depósitos como la Biblioteca Nacional de Antropología.

\* \* \*

Hará un par de años o algo más, algunos colegas pensaron infructuosamente en la utilidad de reimprimir los dos primeros volúmenes. Hace menos tiempo, en la Secretaría Técnica del INAH tuvieron interés en reditar la obra, sin que la iniciativa lograra prosperar. Después, ha sido mérito exclusivo del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, coordinado por Mechthild Rutsch, en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, haber promovido la primera edición electrónica de *La antropología en México. Panorama histórico*, finalmente aparecida en el año 2015.

Una tarea que quedó pendiente fue recopilar todos los textos históricos, que ya existían dispersos en numerosos impresos

aparecidos desde el siglo XX: semblanzas, testimonios, historias parciales, reflexiones retrospectivas y otros afines. Una publicación en la Internet podría permitir incluir todo esto, ya que en ese medio es posible corregir, actualizar, aumentar y suprimir material con mucha mayor facilidad que en las ediciones convencionales en papel del siglo pasado. Además, con ese procedimiento sería posible añadir lo que faltó en la primera edición: el indispensable índice analítico.

*La antropología en México* es patrimonio de todo el gremio, pero responsabilidad del Instituto Nacional de Antropología e Historia que lo patrocinó, con el apoyo de su director Enrique Florescano, como es de justicia mencionar; por lo que corresponde a la institución conformar un equipo encargado de ponerlo al día. De más está decir que, de formarse éste y de continuar enriqueciéndose el material contenido, se llegará a un punto que a todos nos sorprenderá por su magnitud abrumadora, que de plasmarse en papel requeriría el doble de volúmenes si hacemos un cálculo moderado. Sólo piénsese en el número de artículos que se necesitarían para historiar, de modo exhaustivo, el trabajo de investigación de las varias disciplinas antropológicas en cada estado del país; los necesarios para incluir a los innumerables protagonistas faltantes y los que resultarían interesantes relatos acerca de las grandes polémicas como el racismo, la cuestión agraria, la enseñanza bilingüe, la caracterización de las sociedades antiguas y otras muchas más.

\* \* \*

Tras la aparición de *La antropología en México*, asentadas ya como disciplinas científicas la historia y la sociología de la ciencia en general y de la antropología en particular, lo que procedía hacer era dar el paso necesario para llevar a cabo investigaciones con el rigor, el método y las técnicas que ello implica, para desentrañar el pasado e incluso el presente de la antropología y sus disciplinas: la antropología física, la lingüística, la arqueología, la etnología y la antropología social. Lo han demostrado las monografías que han aparecido con posterioridad, tales como las de Luis Vázquez León, Mechthild Rutsch y otros.

Sin duda, en el campo de la ciencia, el avance real lo hacen los libros monográficos, que son modelos de investigación ejemplar,

---

prototípica. De esa manera se abre camino. *La antropología en México*, con todo y sus muchos defectos, cumplió su papel; puede seguir cumpliéndolo si se actualiza y amplía; a continuación, lo que seguía era irse a los archivos, a las hemerotecas, a las bibliotecas, a las fototecas, a las cinetecas, a las entrevistas con los protagonistas supervivientes, a la observación de campo, es decir, emprender el trabajo de investigación científica para conocer y analizar los numerosos aspectos de la historia de la antropología mexicana. Dentro de otros veinticinco años, podrá hacerse una nueva recapitulación para, de nuevo, reiniciar el ciclo una y otra vez. Por razones biográficas, que aquí está de más relatar, al coordinador general de la obra le fue imposible participar en ese salto cualitativo, pero en el universo de la investigación era preciso dar ese paso; por fortuna, así lo entendieron varios colegas, aunque insuficientes si se considera el enorme material histórico que aguarda ser localizado y analizado.

Razón sobrada para hacer un reconocimiento a quienes enfrentaron y enfrentan este reto con decisión y disciplina, para sumergirse en las profundidades de la antropología mexicana buceando en documentos, revistas, libros y artículos, como en entrevistas con los protagonistas y en observaciones de cómo, en realidad, hacen su trabajo los antropólogos en el laboratorio, en la excavación, en el campo, en el archivo. Los datos, obtenidos con rigor y analizados con metodologías y enfoques teóricos adecuados, permiten develar el sentido de los hechos, el mundo tras bambalinas de cada libro, la trayectoria de los autores, los proyectos de investigación, los programas gubernamentales, la enseñanza en las escuelas especializadas y todo lo que contiene ese denso mundo de la antropología.

Hoy en día, la historia de la antropología mexicana responde menos a motivaciones políticas, que la impulsaron en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Ahora se desarrolla más conforme a las exploraciones y los problemas científicos, propiamente dichos, sin que las implicaciones políticas hayan desaparecido, pero en la ciencia la investigación tiene que continuar con o sin éstas.

Por lo pronto, apenas puedo disimular, mirando en retrospectiva, mi regusto por haberse erradicado aquella visión, según la cual la antropología mexicana sólo era la que enseñaron y lidera-

ron los antropólogos enviados desde las metrópolis extranjeras. Quedó patente que, para conocer la antropología de la sociedad mexicana, no sólo hay que leer en inglés, ya que hay mucho más escrito en español, tanto que es imposible ignorarlo más, como lo mostró irreversiblemente *La antropología en México*.

México, octubre de 2012.

# **UN TRATO DIRECTO CON GENTES Y COSAS. APUNTES PARA UNA HISTORIA DEL TRABAJO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO EN MÉXICO<sup>1</sup>**

EDUARDO GONZÁLEZ

## PRELUDIO

En un texto conmemorativo a propósito de la publicación de *La antropología en México: panorama histórico* (cfr. García Mora 1987-88), el propio García Mora escribió:

[...] se intentó hace dos décadas, en la segunda mitad de los años ochenta, elaborar un panorama histórico con base en revisiones bibliográficas. Pese a sus 15 volúmenes y alrededor de 480 artículos escritos por más de 340 colegas, sólo contuvo una visión somera. Las bibliotecas, las hemerotecas, los archivos y la memoria colectiva y personal en varias ciudades del país siguieron guardando montañas de escritos y datos con un sinnúmero de pistas por revelar, que en esa obra enciclopédica apenas se tocaron si consideramos la magnitud del material disponible (García Mora 2007: n/p).

La elaboración de una historia panorámica y enciclopédica de la antropología recuerda el cuento corto de Jorge Luis Borges titulado "Del rigor en la ciencia", publicado originalmente en 1946:

En aquel Imperio, el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del Imperio, toda una provincia. Con el tiempo, estos mapas desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era

---

Dirección de Estudios en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y los inviernos. En los desiertos del oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas.

Como los mapas desmesurados de aquel imperio relatado por Borges, *La antropología en México: panorama histórico* es desmesurada y, aún así, Carlos García Mora afirma que “sólo se tuvo una visión somera” y que las montañas de escritos permanecen inhóspitas. Es decir, en su evaluación retrospectiva, para Carlos García Mora idealmente la historia de la antropología tendría que coincidir de manera puntual con la totalidad del material disponible para documentarla, del mismo modo que el mapa de aquel imperio coincidía con el propio imperio. Esta analogía no insinúa una crítica; en realidad, señala que aquella labor enciclopédica fue el resultado de una concepción específica e históricamente contingente acerca del oficio de historiar la antropología en México, la cual encontraba en la exhaustividad documental y en la narrativa panorámica de procesos históricos sus principales orientaciones investigativas. Con plena conciencia de ello, el propio Carlos García Mora afirma: “diferentes circunstancias pueden volver a hacer pertinente reimpulsar la historia científica de los antropólogos y de su trabajo. De suceder eso, ocurrirá de otra manera a como sucedió en el impulso de los años setenta y ochenta, esto es, será una historia diferente en sus causas, sus enfoques y sus propósitos, y la llevarán a cabo estudiosos de otra generación” (2007: s/p). Es decir, Carlos García Mora otorga historicidad a la propia obra *La antropología en México: panorama histórico* al situar en el tiempo la propia labor de historiador<sup>2</sup>. Ahora bien, reconocer que las historias y los historiadores de la antropología poseen su propia historicidad hace necesario cuestionar: ¿existe una historia única de la antropología en México, siempre en espera de ser completada, o en realidad cada generación habrá de escribir ‘su propia’ historia y en consecuencia la labor de historiar está condenada a reconfigurarse o recomenzar incesantemente? Esta disyuntiva puede establecerse también siguiendo al historiador alemán Jörn Rüsen (2005), en términos de la cuestión: ¿representar o interpretar el pasado? El ejercicio de historiar la antropología se nos presenta como el desafío básico

de asumir la tensión permanente entre una historia pretendidamente objetiva, es decir, exhaustiva, y una historia generacional, sin dejar de reconocer que en la primera el ejercicio de interpretación es inevitable y en la segunda, con el fin de superar un embate del relativismo histórico, se debe refrendar la pretensión de lograr un “genuino acceso epistémico a la realidad” histórica, pare decirlo con León Olivé (2005: 26). De este modo, el trabajo de historiar la antropología en México puede ahora ser replanteado como el trabajo permanente de “reinención de las narrativas históricas”, como lo sugiere Mechthild Rutsch (2004) a partir de la exploración de territorios históricos olvidados o escasamente estudiados con el propósito de obtener, así sea en un esfuerzo transgeneracional siempre actualizado, una visión cada vez más integral del devenir histórico de la antropología en México. Se trata de un esfuerzo orientado, en fin, a la continuación por otros medios de la obra *La antropología en México: panorama histórico*. Este trabajo pretende ser una contribución a dicha tarea mediante un conjunto de apuntes que pretenden esbozar un modelo de análisis cuyo elemento central es la noción ‘régimen de conocimiento antropológico’, y proponer el trabajo de campo antropológico como un tema de investigación estratégico sobre la historia de la antropología, partiendo siempre de su situación de “excentricidad”, en el sentido de conformar una tradición científica no hegemónica (Medina, 2000: 19).

#### APUNTE HISTORIOGRÁFICO

Es posible pensar que la historia del trabajo de campo antropológico en México, como tema de investigación, se encuentra sujeta a una doble condición de marginalidad relativas a los temas dominantes y a un cierto determinismo en la historiografía. Debido a los temas dominantes de investigación en torno a la historia de la antropología, el trabajo de campo ha sido examinado de manera esporádica y ha permanecido a la sombra de narrativas que privilegian los grandes procesos constitutivos de la antropología en México: institucionalización, profesionalización y academización (cfr. García Mora, 1987-88; Rutsch, 2004, 2007; Krotz, et al., 2007-2008; Villalobos, 2011; González, 2016), o bien se han concentrado en estudios biográficos o estudios de caso donde se

resaltan las experiencias de campo, pero éstas no constituyen el eje narrativo (cfr. García Mora, 1997; Rutsch 2002, 2003, 2010). Por otro lado, debido a las modalidades predominantes en la investigación histórica, se han privilegiado las historiografías políticas en la crucial tarea de establecer cronologías y periodizaciones del devenir histórico de la antropología. Desde esta perspectiva, la antropología suele ser explicada como el efecto de procesos políticos, o bien los procesos políticos son concebidos como el “contexto histórico” de la antropología que permite determinar “su significación social y su carácter ideológico” (Portal y Ramírez 1995: 14). Todo ello se expresa con toda claridad en las estrategias de periodización más recurrentes. Esta amplia tradición historiográfica ha prevalecido y de algún modo ha promovido el afianzamiento de concepciones paradójicas como la que afirma: “la realidad social —económica y política— determina el quehacer científico” (Portal y Ramírez, 2010: 13). Paradójica porque, según esta afirmación, la antropología como ciencia no formaría parte de la realidad social, económica y política; en todo caso, la antropología formaría parte de un orden distinto de la realidad. La pragmática separación de las partes de un todo para conocer sus elementos con fines analíticos debe salvaguardar la dimensión política de la antropología para evitar hacer de aquélla un mero contexto, marco explicativo o fuente de causalidades históricas. El interés legítimo de los historiadores de la antropología por examinar la dimensión política implícita en su devenir histórico puede rescatarse a partir de una reformulación crítica de nuestra concepción acerca de la ciencia y de la antropología en particular —y también de una reformulación de nuestra idea de ‘política’ con el fin de robustecerla para que ‘lo político’ desborde lo meramente institucional, administrativo y gubernamental. Esta reformulación implica considerar que la investigación científica es inherentemente política, es decir, que las intencionalidades epistémicas, distintivas de toda empresa científica, incluida la antropología, se han desarrollado e imbricado con diversas intencionalidades políticas; más aún, la incesante interacción y la permanente tensión entre ambos tipos de intencionalidad pueden ser concebidas como los ejes constitutivos de la antropología. Me parece que al reintegrar ambas intencionalidades en el marco más amplio de la formación histórica de la empresa

---

antropológica podemos encontrar una perspectiva privilegiada en el trabajo de campo, pues podemos replantear su estudio en términos de una praxis social investigativa de la antropología. Esta idea tiene, además, implicaciones particularmente para el establecimiento de criterios de periodización del devenir histórico de la antropología como se verá más adelante.

No obstante el relativo rezago del trabajo de campo antropológico, en tanto práctica indagatoria *in situ* en el marco de las historias de la antropología, en México, existen esfuerzos importantes por llevar el trabajo de campo al centro de las narrativas históricas. La historia del trabajo de campo antropológico puede partir ya de un conjunto existente de investigaciones que, si bien no es lo suficientemente robusto como para constituir una tradición temática de investigación, ofrece valiosos trazos, fragmentos y evidencias dispersos en diversas obras que explícitamente se proponen tematizar, analizar o definir el devenir histórico del trabajo de campo y que vale la pena conjuntar para reconstruir el gran cuadro del trabajo de campo. No incluiré aquí el examen historiográfico de esas historias disponibles; sólo quiero señalar los materiales disponibles que conforman el corpus mínimo para la investigación historiográfica y que en su conjunto constituyen el conocimiento histórico disponible hasta ahora en torno a la investigación de campo antropológico realizado en México.

Uno de los aportes más tempranos que examinan, si bien no centralmente, el trabajo de campo es *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*, de Juan Comas, publicado en 1964. Es notable el interés de Comas por reconstruir el devenir histórico de la antropología en términos del trabajo en el campo, implicado en los procesos de institucionalización y de formación teórica de la antropología. Más tarde, el trabajo colectivo *La investigación social de campo en México* (cfr. Martínez Ríos 1976) constituye un intento explícito por realizar "una investigación del proceso mismo de indagación" desde una perspectiva histórica (p. 5). Por su interés especial para la historia de la antropología en México, en dicha obra destacan las monografías sobre los trabajos de Nicolás León, Manuel Gamio y Miguel Othón de Mendizábal (cfr. respectivamente Velázquez Gallardo 1976, Villa Aguilera 1976 y Medina Hernández 1976). Veinte años después, en su texto *El trabajo de campo en la antropología mexicana:*

*una revisión de trabajos recientes*, Andrés Medina (1996) presenta un trabajo en muchos sentidos sin precedentes en la medida en que ofrece una compilación comentada de documentos que constituyen las fuentes primarias fundamentales —proyectos de investigación, diarios e informes de campo, textos testimoniales, guías y guiones de trabajo de campo— para la reconstrucción histórica del “rompecabezas que constituye la metodología del trabajo de campo y la teoría en la antropología mexicana” (p. 20). Por otro lado, el libro *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, del mismo Andrés Medina, presenta uno de los planteamientos más explícitos y efectivamente desarrollados en el sentido de organizar una narrativa en torno a la historia de la antropología desde el punto de vista de la etnografía y por ello en alguna medida también del trabajo de campo antropológico (cfr. Medina 2000: 11-19). En este sentido, el propio Andrés Medina escribió *Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo*, texto que da cuenta de la trayectoria de Villa Rojas por la antropología mexicana en tanto etnógrafo e investigador de campo (cfr. Medina 2001).

Asimismo, la historia de la antropología en términos del trabajo de campo puede reconstruirse a partir de diversos trabajos que documentan episodios aislados a lo largo del siglo XX, algunos de los cuales, al tematizar aspectos relativos a la institucionalización o diversas trayectorias biográficas, ofrecen datos relevantes para documentar el trabajo de campo. Mechthild Rutsch (2007) documenta el trabajo de campo realizado por Nicolás León en el marco del Museo Nacional en 1904 (p. 104-108). Asimismo, José Gallegos Téllez Rojo (2004) da cuenta de una excursión etnográfica dirigida por Nicolás León en 1906 con los alumnos de su curso de etnología en el Museo Nacional, en tanto que Miguel García Murcia (2013), en una investigación doctoral reciente, ofrece datos adicionales acerca del plan de excursiones dirigidas por Nicolás León en Chalma, la Ciudad de México, Oaxaca y Toluca, 1906 y 1907 (pp. 125-135). Entre las contribuciones más recientes se cuentan los trabajos de Andrés Medina (2013 y 2015) acerca del proyecto de investigación *Man in Nature* realizado en los Altos de Chiapas entre 1959 y 1962, del cual el propio Andrés Medina formó parte. Ambos trabajos documentan, en términos de una narrativa personal y de una historia social, la conforma-

ción de un equipo de trabajo de campo en el marco de un proyecto colectivo de investigación etnográfica. En este sentido, la larga tradición antropológica de campo en México ha dado lugar ya a procesos de reflexividad vinculados con el trabajo de campo que por sí mismos constituyen documentos históricos sobre episodios concretos de indagación antropológica “a ras de suelo”, para decirlo con Andrés Medina (cfr. CDib: 33). Baste un par de ejemplos. El trabajo de Teresa Valdivia (2007) *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, acaso una obra pionera de la reflexividad etnográfica en la antropología mexicana, describe etnográficamente, en primera persona, su propia experiencia de investigación antropológica en el marco de un programa de acción indigenista y la lucha del pueblo guarijío por la tierra; al mismo tiempo, esta obra discute las fuentes históricas sobre los guarijíos de Sonora, las técnicas de edición de entrevistas e incluso se incluyen fotografías y mapas. Asimismo, el trabajo de Claudia Harriss (2012) *Hasta aquí son todas las palabras. La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijío del Alto Mayo* muestra el proceso por el que la etnógrafa debe ajustar sus estrategias de investigación en una sociedad que valora el silencio y los diálogos breves, lo cual desafía la propia naturaleza del trabajo etnográfico. Por otro lado, en la medida en que la autora misma debe integrarse a las redes sociales guarijío para estar en condiciones de describirla e interpretarla, el relato de la vida social local es al mismo tiempo una descripción de la propia labor investigativa. El resultado de ese complejo proceso resulta en el testimonio de una experiencia de campo concreta (pp. 59-65).

Finalmente, las expediciones y exploraciones con fines científicos han sido ya tema de reflexión y poseen un gran interés para la configuración de una historia del trabajo de campo antropológico por la cantidad y el tipo de datos históricos que aportan respecto a los quehaceres de la investigación. No obstante que esos estudios suelen centrarse en viajeros extranjeros en México durante el siglo XIX y principios del XX, aún esperan su integración a una historia del trabajo de campo antropológico (cfr. Blom y La Farge, 2012, de Lameiras 1973; Carrasco 1987, García Corzo 2000, Moszowski 2012, Sánchez y Reissner 1987).

## EL TRABAJO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO

La gran mayoría de los antropólogos acepta la idea de que el trabajo de campo es el sello distintivo de la antropología. Se ha llegado a afirmar incluso que “uno de los aportes más importantes de la antropología a las ciencias sociales es el trabajo de campo —permanencia más o menos prolongada en el lugar de la investigación— en particular la observación directa participante” (García Miranda, 2006: 69). Esta afirmación puede ser matizada para señalar la importancia relativa a la historia y la tipología de las ciencias. Dentro de diversas disciplinas científicas modernas se ha realizado trabajo de campo con el propósito explícito de obtener datos para sustentar un trabajo posterior de sistematización, análisis o interpretación. El trabajo de campo es crucial para la ecología, la demografía, la botánica, la geografía, la geología, la oceanografía, entre otras. Las prolongadas estancias *in situ* han acompañado las narrativas de los momentos estelares de la ciencia hegemónica moderna, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias de la sociedad<sup>4</sup>. Asimismo, la formación del trabajo de campo puede entenderse como parte del proceso de expansión imperial del siglo XIX europeo, en donde el espacio mismo devino objeto de reflexión y simultáneamente constituyó su condición misma de posibilidad en diversas ramas de la investigación científica. De ahí la hegemonía de la geografía entre las ciencias decimonónicas y su interés por conocer las condiciones de vida de poblaciones enteras antes de que la antropología emergiera como la ‘ciencia del hombre en sociedad’ (cfr. González, 2015). El papel del trabajo de campo en diversas áreas de indagación científica es a tal grado crucial y definitorio, que una actualización y reconfiguración del sistema clasificatorio de las ciencias contemporáneas podría conducir al ordenamiento de las ciencias existentes en términos de dos rubros generales, dependiendo del ámbito en donde se realiza la obtención de datos; así, podría pensarse en las ‘ciencias de campo’ y las ‘ciencias de laboratorio’. Es importante, pues, situar al trabajo de campo antropológico, experiencia irreductible al texto etnográfico, en una larga tradición de indagación *in situ* compartida por diversas áreas de la ciencia, cuyas pretensiones epistémicas dependen de un modo crucial del viaje, de la permanencia prolongada en sitios ajenos y distantes —esto en grados variables— así como

de los datos obtenidos en el campo. Dicho con una analogía, el trabajo de campo antropológico está más cerca de ser una especie del género 'exploración científica' que una especie del género 'crónica de viaje'. Esta consideración no es trivial, pues de ella dependen concepciones de la antropología y los modos de periodizar su devenir histórico.

El trabajo de campo no es privativo de la antropología; tampoco su primera manifestación se debe a la estancia de Bronislaw Malinowski en las islas Trobriand durante la segunda década del siglo XX. En realidad, la crítica en este caso no se dirige al propio Malinowski tanto como al interesante texto de George Stocking (1983) *The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski* (p. 90ss). En dicho texto se documenta un hecho histórico que Stocking asocia con la "transformación mítica" vivida por Malinowski al seguir las reglas establecidas por W.H.R. Rivers para realizar observaciones en el campo (cfr. Freire-Marreco, 1912) y al "personificar" dichas reglas una vez establecido Malinowski en su ahora legendaria veranda de las islas Trobriand. Me parece que en ese texto de Stocking se inaugura un irresistible mito historiográfico de acuerdo con el cual aquella estancia de investigación antropológica de campo de Malinowski marca el surgimiento de la "moderna etnografía." Las condiciones sociales y políticas del trabajo de campo antropológico, así como sus elementos constitutivos, han sido universalizados debido en buena medida al carácter hegemónico de la antropología estadounidense de la que formó parte Stocking<sup>5</sup>. Ese evento fundacional de la antropología, según la historiografía hegemónica, ha sido asumido insistentemente por las diversas tradiciones antropológicas no hegemónicas en la búsqueda de sus propios orígenes y nos ha hecho olvidar, no sólo el carácter local y culturalmente situado de aquella "transformación mítica", sino, más importante aún, la especificidad histórica de las tradiciones antropológicas nacionales o regionales desde donde se investiga y escribe la historia disciplinar. Visto así, una previsible contribución de la historia del trabajo de campo antropológico en México sería justamente la elaboración de estudios que reconstruyan las trayectorias históricas de las modalidades de trabajo de campo —antropológico y de otros tipos— desplegado

en diversas regiones del mundo como se ha propuesto ya (cfr. Gupta y Ferguson 1997; Kuklick y Kohler 2006).

Ahora bien, en términos de esta propuesta de investigación, es necesario establecer una definición operativa de la idea 'trabajo de campo antropológico', como eje estratégico de investigación, que permita resaltar el trabajo de campo como una situación social, sin reducirlo a la cuestión de la metodología o la escritura etnográfica. En un inspirador ensayo, Henrika Kuklick y Robert Kohler (1996) delinear los rasgos distintivos de las ciencias de campo que definen como "trabajo en riesgo" [*compromised work*<sup>6</sup>] y que pueden cimentar un concepto del trabajo de campo antropológico: i) la presencia en el campo diluye la identidad profesional del científico, lo cual no ocurre con las ciencias de laboratorio u otros sitios claramente circunscritos; ii) a diferencia de la investigación en el laboratorio, el trabajo de campo está sujeto a las convenciones de la vida ordinaria y situaciones incontroladas, iii) el trabajo de campo suele involucrar actores no expertos, iv) trabajo de campo puede incluir la realización de actividades ordinarias (pp. 1-14). Además de señalar la situación efímera y precaria del trabajo de campo como investigación científica *in situ*, esta definición permite examinar el trabajo de campo antropológico como parte de situaciones sociales específicas. En estos términos, es posible ver en el trabajo de campo antropológico el espacio de incertidumbre en donde se ejerce la antropología —como profesión, ciencia o disciplina— un espacio que se desdibuja, al igual que la identidad profesional del antropólogo. El antropólogo interactúa con sus informantes y se mezcla entre ellos, se les confunde con viajeros, agentes de gobierno, encuestadores o trabajadores sociales; la antropología, por su parte, se hace similar con el turismo de aventura, el documentalismo, la docencia rural entre otras actividades. Todas estas características propias del trabajo de campo se potencian con la típicamente antropológica observación participante. Además, el trabajo de campo antropológico no es un fin en sí mismo, sino que históricamente ha formado parte de un proyecto de más largo alcance, cuya meta consiste en sustentar, con base en el estudio directo de sociedades humanas realmente existentes, las tesis de la variabilidad humana, así como en echar por tierra la tesis de una pretendida superioridad racial, étnica o cultural de unas sociedades

sobre otras. Por otro lado, el trabajo de campo ha servido también de base para instrumentar planes de dominación política de unas sociedades sobre otras. Es decir, la antropología ha sido y continúa siendo un proyecto simultáneamente científico y político, cuya justificación depende crucialmente de la obtención de datos directamente en el campo, pero la realización de su gran proyecto histórico no está centrado en la obtención de datos por sí misma como lo estuvo la llamada 'antropología de salvamento' o el folclorismo. Quizás por todo ello, Andrés Medina (1996) se ha referido al trabajo de campo como "ese oscuro y denso espacio de la construcción del dato, en sus fases de recolección y procesamiento" (p. 14).

Aun considerando al trabajo de campo como un trabajo en riesgo, o en situación de precariedad, cabe preguntar: ¿No es acaso el trabajo de campo el mismo tipo de fenómeno que el antropólogo estudia cotidianamente, a saber, la interacción intencional humana? ¿No es el trabajo de campo, por ello, un fenómeno apto para el estudio sociohistórico en la medida en que se trata de una actividad humana, colectiva, histórica y culturalmente situada —con la pequeña gran singularidad que le otorgan sus pretensiones cognoscitivas? Pienso que sí, por lo que nuestro entendimiento del trabajo de campo no debería ser concebido como más denso ni más oscuro que cualquier otra actividad humana del tipo que actualmente estudian la antropología y la etnohistoria. Por lo tanto, es posible establecer la pregunta que subyace a esta propuesta de investigación también en esos términos: ¿de qué manera las comunidades de antropólogos han justificado sus pretensiones de conocimiento y sus intereses políticos? ¿Cómo se han organizado los antropólogos para alcanzar esas pretensiones e intereses? ¿Cómo se han organizado los antropólogos para recolectar datos empíricos de distinto tipo? ¿Cuáles son los criterios que determinan un 'buen' trabajo de campo? En última instancia, ¿por qué y para qué han requerido los antropólogos datos recolectados directamente en el campo?

Entonces, una definición del trabajo de campo pertinente puede ser planteada como el "proceso que se constituye a través de la recopilación de datos en situaciones 'naturales'" (Kuttschenbach, 1982: 172). Esta definición mínima tiene la virtud de la 'equivocidad', es decir, permite tematizar diversas situaciones de

investigación de campo irreductibles a las nociones de 'técnica' o 'método', y examinarlas a propósito de diversas indagaciones *in situ* específicas. Esta virtud conceptual se expresa también en que la idea de 'recolección de datos' no limita ni el modo de hacer esa recolección ni el tipo de datos pertinentes, es decir, apunta hacia la materialidad de la indagación en el campo como una situación social más que a los productos o los resultados de la misma. Más aún, esta definición no depende del lugar en donde se realiza la recopilación de datos, pues puede referirse a lugares lejanos o cercanos, al ámbito rural o al urbano. Un elemento adicional y definitorio es que pone en el centro de la atención el trabajo corporal del investigador en el campo, es decir, sus habilidades físicas, su resistencia al viaje, su capacidad de adaptación a otros medios naturales y sociales, sus capacidades de observación, etc., en contraste con la etnografía, que nos remite, por etimología y por trayectoria histórica, a una investigación descriptiva y temáticamente especializada a la cual le es inherente una dimensión textual, y que bien puede considerarse un "género discursivo" propio de la antropología en los términos de Mijail Bajtín (2003). De este modo, la definición de trabajo de campo antropológico que sugiero remite al proceso por el que la presencia del antropólogo en el campo detona un despliegue de prácticas investigativas que se configuran a partir de habilidades y capacidades corporales orientadas a la obtención de datos relevantes en 'situaciones naturales'. En esta definición mínima se hayan contenidos, como se verá más adelante, tres elementos que guían la investigación en torno a la historia del trabajo de campo antropológico en México en términos de los regímenes de conocimiento y sus elementos constitutivos: sujetos de conocimiento y objetos de indagación, a su vez articulados por prácticas indagatorias de campo específicas.

#### SOBRE LA NOCIÓN 'RÉGIMEN DE CONOCIMIENTO' ANTROPOLÓGICO

La noción 'régimen de conocimiento antropológico', una noción de carácter metodológico, tiene como propósito evidenciar dos dimensiones paralelas que aluden al plano de la normatividad y al plano de la positividad en el análisis histórico del trabajo de campo. Esas dos dimensiones permiten evidenciar, tanto las

normatividades epistémicas y políticas que han guiado la investigación antropológica, como los procesos concretos de investigación. La intuición que detona esta idea proviene de la propia definición del término “régimen”, según el *Diccionario de la Real Academia Española* en sus dos acepciones principales: i) conjunto de normas que gobiernan o rigen una cosa o una actividad, ii) modo regular o habitual de producirse algo (cfr. RAE 2001). En consecuencia, es posible plantear dos preguntas fundamentales para la historiografía de la antropología: ¿Qué normas epistémicas y políticas han gobernado la investigación y la producción de conocimiento en el marco de empresas investigativas concretas? ¿Cuáles han sido las modalidades históricamente concretas de investigación y cómo se ha producido conocimiento?

En consecuencia, la idea básica que propongo es la siguiente: En todo momento históricamente determinado, la investigación antropológica ha sido condicionada por una normatividad epistémica, más o menos explícita, que orienta y condiciona los modos adecuados para llevar a cabo la indagación de campo concreta, es decir, establece normativamente cómo observar, qué datos recolectar, en dónde hacer investigación, cómo determinar la validez de una interpretación, qué objetos de indagación son pertinentes, qué cuenta como evidencia o instancia confirmatoria, etc. Asimismo, esta dimensión también involucra normatividades no epistémicas, y fundamentalmente políticas, que han guiado el diseño y la realización de proyectos de investigación antropológicos individuales y colectivos. Pero esas normatividades no son determinantes, de modo que la indagación de campo históricamente concreta se ha constituido también a partir de otro tipo de circunstancias impredecibles y hasta cierto punto incontrolables por parte del antropólogo. Es el plano de la positividad, el cual puede revelar, a través de la investigación documental, esas condiciones sociales y materiales de la indagación en el campo en el sentido de su sustrato histórico-empírico o de sus condiciones materiales de posibilidad (cfr. Foucault, 2001). En este sentido, resultaría estratégico hacer una reconstrucción de la organización social de la investigación antropológica —es decir, los nodos académicos, las matrices institucionales, las redes científicas y extracientíficas (cfr. Medina, 1995)— con el fin

de documentar ese entramado de normatividades y positividades.

Me interesa anotar que la idea de 'régimen de conocimiento' no pretende hacer eco de la noción foucaultiana "régimen de verdad", cuyo fin consiste en detectar "los discursos que cada sociedad acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos" (Foucault, 1992: 198). En esta argumentación, ni la noción de 'verdad' ni el análisis de los discursos son centrales, sino las normatividades epistémicas y políticas que han caracterizado la investigación antropológica, así como la investigación antropológica históricamente concreta. En breve, la idea de 'régimen de conocimiento' pretende ser una guía para la investigación histórica en la medida en que señala y hace temáticas 'cuestiones constitutivas' de la empresa científica antropológica capaces de develar su propia historicidad. La idea de 'régimen de conocimiento antropológico' tiene el propósito adicional de ofrecer un criterio de periodización del devenir histórico de la antropología en México en términos de la constante re-configuración de regímenes de conocimiento antropológicos, es decir, de articulaciones históricamente concretas de normatividades, positividades, así como de la organización social de la investigación que le es inherente.

Para resumir, es posible establecer esta propuesta como una hipótesis de trabajo: En su devenir histórico, la investigación antropológica se ha expresado en regímenes de conocimiento cuyos elementos constitutivos son una cierta normatividad epistémica y política, y una cierta positividad histórica, las cuales son susceptibles de ser documentadas y reconstruidas a través de la investigación documental de la organización social del trabajo de investigación antropológico. Como corolario, un régimen de conocimiento se transformará cuando la articulación específica de sus elementos se transforme en una nueva disposición de sus elementos constitutivos. En ese caso estaríamos atestigüando una nueva etapa o periodo en el devenir histórico de la antropología.

## EMPRESA INVESTIGATIVA COMO POSITIVIDAD

La antropología es una ciencia cuyos logros históricos podemos aprehender en términos de elaboraciones teóricas o desarrollos institucionales, es decir, en los momentos culminantes de la ciencia moderna que supuestamente expresan con todo vigor la racionalidad humana. Un buen ejemplo de ello es la célebre obra de Marvin Harris *El desarrollo de la teoría antropológica* (Harris, 1979). Por otro lado, para el caso de la antropología mexicana, los trabajos de Juan Comas (1950, 1964) son los ejemplos más célebres de la historia de la antropología en términos de los logros intelectuales del “movimiento antropológico”, a saber, sus publicaciones científicas, especialmente las seriadas, pues ha podido resistir la marcha del tiempo. Luis Vázquez (1987) identifica este tipo de escritura histórica como una tradición continuista-positivista en la historiografía antropológica en México; la tradición de la “summa bibliográfica, especie de muestrario de una pujante empresa del conocimiento ascendente” (p. 143).

No obstante, la historia y filosofía de la ciencia contemporánea ha estimulado la exploración de otras regiones de la actividad científica más allá de la teorización en donde también sea posible documentar los procesos de racionalidad científica, es decir, las relativas a los procesos de indagación inherentes a las diversas disciplinas <sup>7</sup>. En consecuencia, la antropología como ciencia es irreductible a sus logros teóricos e institucionales —que bien pueden concebirse como una función de sus modos históricamente concretos de indagación— por lo que su entendimiento más cabal implicaría el diseño de una definición mínima que contemple esos factores. Así, sugiero entender la antropología como una “empresa investigativa”, epistémica y políticamente orientada, una empresa, desde luego, humana y colectiva, históricamente contingente y culturalmente situada <sup>8</sup>. Esta definición mínima concibe la antropología como una actividad cuyo principal propósito consiste en generar conocimiento relativo a una determinada parcela de la realidad, pero a su vez esa intencionalidad epistémica básica forma parte de una actividad más amplia que también busca transformar de algún modo la sociedad, tanto la que pretende conocer como la sociedad de la cual forma parte la propia antropología, por lo cual también entraña intencionalidad política.

Ahora bien, la búsqueda de conocimiento señala la existencia de un sujeto de conocimiento, el antropólogo, que se erige no sólo como depositario de habilidades, capacidades y conocimientos —en fin, de la racionalidad científica— sino también como un sujeto histórico situado, tanto en una comunidad científica como en la sociedad amplia, y por momentos también en una sociedad que le es extraña. No podemos, entonces, hablar del conocimiento antropológico sin presuponer la existencia de un sujeto cognoscente. Asimismo, la búsqueda de conocimiento permite subrayar la inevitable presencia de un objeto de conocimiento, pues la intencionalidad epistémica define siempre la voluntad y el interés por conocer algo, en este caso, el objeto amplio de la antropología. No podemos hablar, pues, de un sujeto intencional de conocimiento sin presuponer la existencia de un objeto que da sentido a esa intencionalidad. Finalmente, dado que he definido a la antropología como empresa investigativa, la relación entre un sujeto de conocimiento y objeto de investigación se establece en términos de un conjunto de prácticas de indagación, típicamente *in situ*. En otros términos, en el marco de la antropología como empresa investigativa, la relación entre el sujeto de conocimiento y el objeto de investigación está mediada por determinados procesos de indagación empírica, de modo que la propia intencionalidad epistémica y política logra concretarse a través de ciertas modalidades de indagación. Con base en esta definición mínima, planteo entonces que los elementos constitutivos de la antropología, los cuales por sí mismos representan las líneas de reflexión para análisis diacrónicos o sincrónicos, son: un objeto de investigación, un sujeto de conocimiento y unas prácticas indagatorias.

Esta definición puede ser pensada en términos de la propuesta heurística de Larry Laudan (1984). Laudan diseñó un “modelo reticular” con el propósito de elaborar una propuesta relativa al cambio y la racionalidad científica capaz de superar el “modelo jerárquico” planteado por Thomas Kuhn en el que existe una instancia axiológica última para formar consensos y dirimir desacuerdos en la ciencia (pp. 23-26). En dicha propuesta, Laudan sugiere que la ciencia puede entenderse en términos de reajustes mutuos y constantes entre los planos metodológico, teórico (fáctico) y axiológico (metas o fines). El modelo de análisis que

propongo aquí difiere del modelo de Laudan en dos aspectos. Por un lado, respecto a los elementos de la retícula: no son el plano metodológico, axiológico y teórico sino el sujeto, el objeto y las prácticas indagatorias. Por otro lado, el modelo que propongo se aparta del carácter 'internalista' del modelo de Laudan puesto que el interés central de Laudan consiste en determinar cómo se distingue la ciencia de otras actividades no científicas y por ello deja de lado elementos pertenecientes a las "axiologías extracientíficas" (p. 139). En contraste, sugiero una retícula que involucra esos elementos "extracientíficos" de la antropología como empresa investigativa lo cual, lejos de minar su carácter científico, de hecho son constitutivos de la misma (cfr. González, 2011). Por lo demás, el modelo que aquí planteo es 'reticular' en el sentido de Laudan: "el orden implícito en el modelo jerárquico debe dar paso a un tipo de principio de nivelación que destaque los patrones de mutua dependencia entre los distintitos niveles" (p. 63). Con mayor claridad, entonces lo que caracteriza a la antropología definida como empresa investigativa es una concatenación históricamente específica de los elementos de la retícula.

Esta definición mínima tiene diversas consecuencias en el plano historiográfico, concretamente para la periodización y para las estrategias narrativas en torno al devenir histórico de la antropología. Por un lado, si los elementos constitutivos de la antropología, en tanto empresa investigativa se expresan en términos de la retícula sujeto-objeto-prácticas, entonces resulta plausible afirmar que en su devenir histórico esos elementos, lejos de ser estáticos, se transforman. Ese carácter dinámico de los elementos constitutivos de la antropología nos permite pensar entonces que la interrelación sujeto-objeto-prácticas indagatorias posee su propia historicidad. En consecuencia, como premisas para la investigación en torno a la historia de la antropología planteo aquí que: i) el devenir histórico de la antropología se despliega en términos del constante ajuste de esos elementos constitutivos; ii) las concatenaciones históricamente concretas de los elementos de la retícula permiten caracterizar épocas de la antropología; iii) el reacomodo de los elementos de la retícula permiten caracterizar una época de transición de la antropología. De este modo, se desprende una definición también del ob-

jeto de la historia de la antropología, a saber, el devenir histórico de los elementos constitutivos de la antropología.

Ahora bien, hay un impulso teórico detrás de esta propuesta que hasta ahora ha estado latente y que debe ser mencionado. En una serie de conferencias impartidas en Brasil, en mayo de 1973, Michel Foucault (2001) presentó un proyecto de investigación histórica a partir de la pregunta: “¿cómo se forman dominios de saber a partir de las prácticas sociales?” (p. 13). Foucault sugiere como hipótesis de trabajo que: “las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto, o más claramente, la verdad misma tiene una historia” (p. 14). Esta es la tesis a favor de la cual Foucault argumenta en sus conferencias y que ahora pretendo utilizar para fines del estudio y la escritura de la historia de la antropología en México. Independientemente de su impacto en los debates filosóficos, la idea de que los sujetos de conocimiento tienen una historia resulta coherente con la intuición y el sentido común antropológico, pues históricamente la antropología ha estudiado manifestaciones contingentes y particulares de la humanidad. Entonces, el modelo de análisis que propongo intenta también llevar al ámbito de la antropología la premisa meta-histórica foucaultiana, de acuerdo con la cual las prácticas indagatorias han podido engendrar un dominio de saber —en este caso la antropología en México—, un objeto de investigación y un sujeto de conocimiento. El recurso de la idea foucaultiana tiene el propósito de subrayar el carácter condicionante de las prácticas indagatorias ante los otros dos elementos de la retícula; particularmente; tiene la intención de subrayar que el modelo de análisis aquí propuesto no asume la preexistencia de esos sujetos u objetos y propone que su configuración ocurre simultánea y gradualmente en el curso de configuración de las propias prácticas indagatorias. En otros términos, como recurso metodológico para fines del análisis histórico planteo que las prácticas indagatorias son lógicamente, pero no cronológicamente, anteriores al sujeto de conocimiento y al objeto de investigación de la antropología.

Para fines de la investigación histórica, es posible establecer las siguientes premisas: el investigador de campo posee una concepción normativa de su objeto de estudio abstracto, así como de los referentes empíricos del mismo —en la tradición mexicana los pueblos indígenas han atraído especialmente la atención antropológica, aunque su definición, como objeto de investigación, ha variado desde los proyectos integracionistas hasta los proyectos de reivindicación étnica y cultural, pasando por los estudios del cambio sociocultural y la aculturación. Asimismo, la interacción entre el investigador y el objeto antropológico amplio implica una interacción social e históricamente concreta, que suele ser intercultural y asimétrica, establecida a través de prácticas indagatorias de campo epistémica y políticamente orientadas que incluyen la observación, la participación, la observación participante, la entrevista, la encuesta, los diálogos ‘casuales’, la fotografía y el dibujo, la obtención de pesos y medidas, entre otras.

#### APUNTES SOBRE EL SUJETO

El trabajador de campo como, sujeto de conocimiento antropológico, posee su propia historicidad y su sentido fundamental proviene del ejercicio de una profesión pública, colectiva e intencional. En el marco de la antropología hegemónica, hacia el inicio del siglo XX, el trabajo de campo, dominado entonces por ‘aficionados’ o científicos provenientes de otras disciplinas, aún no era considerado cabalmente como parte integral la actividad antropológica del mismo modo que lo era el trabajo analítico e interpretativo ‘de gabinete’, y sólo comenzó lentamente a generalizarse en la medida en que la antropología como campo de conocimiento comenzaba a definir sus intereses explicativos y sus procedimientos metodológicos. Podemos hablar, entonces, de la existencia de una división social de la investigación antropológica que distinguió entre académicos y trabajadores de campo en el siglo XIX, la cual gradualmente dio paso a de la conformación del “académico *cum* trabajador de campo” más familiar a nosotros a partir del siglo XX.

En la tradición antropológica de México esta situación también ocurrió con su propia cadencia. En efecto, siguiendo con Mechthild Rutsch (2007), hacia la primera década del siglo XX

se había conformado ya una nueva generación de investigadores y catedráticos en el Museo Nacional procedentes en mayor medida de la abogacía y la ingeniería, si bien quedaban aún pocos médicos de formación, notablemente Nicolás León (p. 103). En 1904, los profesores del Museo ya habían realizado trabajo de campo guiados por una clara intencionalidad científica. Siguiendo con Rutsch, para Nicolás León “el problema capital de la investigación es determinar con pruebas positivas la filiación étnica de los popolocas” y, añade el propio Nicolás León, “bajo un espíritu científico” (p. 106). En esa época, por primera vez, “el Estado mexicano comenzó a financiar de manera sistemática estudios de primera mano de los profesores de Museo”, situación que contrastaba con las investigaciones decimonónicas que “estaban basadas, sobre todo, en análisis de datos recolectados por terceros” (p. 107).

Como se ve, el trabajo de campo en el Museo Nacional, ya en el siglo XX, comenzaba a formar parte del proceso de profesionalización del personal científico, de ahí que fueran principalmente los profesores quienes solicitaban financiamiento para sus propias exploraciones y, en menor medida, para integrar sus cátedras. No obstante, para esa época el trabajo de campo no se consolidaba aún como la etapa inicial de una investigación que conduciría simultáneamente a la fundamentación de una tesis y a la adquisición de un grado académico. Como se muestra en un trabajo reciente (García Murcia, 2013), las expediciones dirigidas por Nicolás León en 1906 y 1907 tuvieron varios tropiezos. En enero de 1906 León elaboró un plan de excursiones con sus alumnos del Museo a Michoacán, la Ciudad de México y Oaxaca. En mayo de 1907 se planeó también un viaje a Chalma para el cual se obtuvo un presupuesto de quinientos pesos que sorprendentemente no fue utilizado en su totalidad, gracias a lo cual, con el sobrante, León organizó en junio de ese año otro viaje a Toluca por cinco días (pp. 125-135). La generalización de este requisito conformaría más tarde un nuevo patrón de legitimidad epistémica en donde la mera autoridad intelectual no bastaría para erigir una autoridad científica, pues haría falta la experiencia en el campo. Podemos llamar “antropólogo eficiente” al sujeto de conocimiento antropológico que asumió la doble tarea de recolectar datos personalmente y de interpretar, sistematizar y

analizar dichos datos en contextos institucionalizados. Con base en lo anterior, es posible distinguir en la antropología en México tres grandes etapas con base en la organización social de la investigación y sus patrones de legitimidad epistémica correspondientes:

Época	Teoría	Datos
Siglo XIX	Experto de gabinete	Viajero / aficionado
ca. 1900-1940	Científico experto	Alumnos / Aficionados
ca.1940-1960	Funcionario de gobierno / Científico experto	Técnico antropólogo
ca.1960-actualidad	Antropólogo académico como trabajador de campo. Se termina la división social del trabajo de investigación	

Esta división social del trabajo científico en antropología cambiaría gradualmente y de manera relativamente tardía cuando el trabajo de campo comenzó a configurarse como un requisito para aprender la disciplina antropológica y para la obtención de grados académicos. Es decir, el trabajador de campo de la moderna antropología puede verse como un sujeto de conocimiento que hacia el final del siglo XX formaba parte de una división del trabajo de investigación antropológico fuertemente jerarquizado, en el que la labor en el campo se encontraba subordinada a la labor en el gabinete. Al despuntar el siglo XX comenzó a adquirir, con distintos ritmos en distintas tradiciones nacionales de antropología, un nuevo estatus académico —es decir, político y epistémico— al asumir ambas tareas: la recolección de datos *in situ* y su posterior interpretación en contextos institucionalizados. Este viraje también ocurrió en la tradición antropológica mexicana, aunque de manera relativamente tardía y de modos distintos que pueden muy bien ser documentados en términos de los regímenes de conocimiento antropológico, tal como lo he sugerido anteriormente. A manera de ejemplo, y sustento de la argumentación, quiero mencionar escuetamente dos episodios de la historia de la antropología en México. Por un lado, la in-

vestigación liderada por Manuel Gamio que dio lugar a la publicación de *La población del valle de Teotihuacán* en 1922 (cfr. Gamio 1922). Para la realización de este estudio, Gamio se allegó la colaboración de diversas personas para la realización de observaciones, mediciones, registros fotográficos y encuestas, aunque la autoría intelectual, científica y política fue prácticamente en su totalidad atribuida a Gamio quien, además, desde 1917 dirigía la entonces recién formada Dirección de Antropología que daría cobijo institucional al estudio en el valle de Teotihuacan. Relata Gamio:

...una vez que el programa de la Dirección de Antropología para el estudio de las poblaciones regionales de la república quedó definitivamente adoptado, se decidió que el campo de las investigaciones y observaciones primeras fuese el valle de Teotihuacán [...] la Dirección de Antropología comisionó al personal técnico y artístico de bibliotecas para que alternativamente hiciera investigaciones en archivos, bibliotecas y museos [...] y llevara a cabo directamente estudios observaciones y otras labores científicas análogas en la propia región [...] en tal virtud, ayudantes técnicos, pintores, dibujantes y fotógrafos de la dirección hicieron frecuentes estancias en el campamento de la zona arqueológica de Teotihuacán y en todos los poblados comprendidos dentro del valle durante los años 1917-1918 para después comprobar o rectificar en las especulaciones de gabinete los datos obtenidos [...] (Gamio, 1922: advertencia e introducción al capítulo etnográfico).

Lo importante en este ejemplo es que el trabajo de campo era asignado a personas con menor peso en la jerarquía académica y política, en tanto que el ‘peso de la prueba’ descansaba en última instancia sobre un tipo de autoridad intelectual para la cual no era indispensable la realización de trabajo de campo ni el control absoluto en la recolección de datos. En el siglo XX, desde los esfuerzos en el Museo Nacional y hasta aproximadamente la década de 1950, la legitimidad epistémica permaneció profundamente ligada a otras fuentes de legitimidad, principalmente política. Ello explica que los trabajadores de campo fueran contratados y formados por instituciones de gobierno que los preparaban para realizar investigaciones ‘oficiales’.

Posteriormente, hacia mediados del siglo XX, comenzó a surgir gradualmente la figura de antropólogo como técnico. En su

*Bosquejo histórico de la antropología en México*, Juan Comas ofrece unos datos interesantes que nos permiten documentar el estatus intermedio de los nuevos antropólogos en el marco de una organización social de la investigación antropológica decididamente jerarquizada (cfr. Comas, 1950). En 1946, la Secretaría de Asistencia Pública aprobó una resolución para “recabar los servicios técnicos de antropólogos” para “la resolución de cuestiones vitales para México” (p. 138). Asimismo, en las *Memorias* del I y II Congreso Mexicano de Ciencias Sociales, de 1941 y 1945, respectivamente, se subraya la importancia de la antropología para las ciencias sociales y para “la resolución de los problemas nacionales de su incumbencia” (p. 138). Aun entre 1945 y 1947, en los círculos académicos las experiencias de indagación en el campo tenían una importancia relativamente menor como logro profesional si las contrastamos con los resultados monográficos o teóricos. Esto se puede ver en un pasaje de la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, de hecho una sección titulada “Actividades antropológicas recientes en México”, en donde se hace un llamado a reportar y publicar las experiencias de campo:

Siendo la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* un órgano de difusión de los principales trabajos realizados por los antropólogos en México, hasta ahora había quedado un tanto incompleta su labor. Nos presenta estudios que son el resultado de investigaciones, pero no nos explica el proceso largo y laborioso que culmina en su presentación escrita [...] Para lograr tal propósito se agradecerá que todos los antropólogos comuniquen a los editores de la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* sus exploraciones e investigaciones (Calle, 1946: 268, énfasis añadido).

No obstante, esa invitación abierta resultó infructuosa; de haber tenido éxito probablemente los historiadores de la antropología habríamos contado con información considerablemente valiosa para documentar el trabajo de campo de esa época:

En el último número de la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. VIII, correspondiente a 1946, se inició esta nueva sección con objeto de consignar las noticias más relevantes acerca del movimiento antropológico en el país y para ello se pedía el concurso de todos los interesados en estos estudios. Desgraciadamente, han sido muy pocos los que enviaron informes de sus actividades, por

lo que esta reseña resulta, muy a pesar nuestro, incompleta. Nuevamente hacemos un llamado a todos los colegas para que remitan a los editores [...] tanto un resumen de sus trabajos de campo e investigaciones como su bibliografía completa (Calle, 1947: 173).

La condición de los antropólogos como trabajadores técnicos de campo en el marco de una organización social de la investigación se consolidó debido a los requerimientos de personal por parte del entonces recién creado —en 1948— Instituto Nacional Indigenista (INI), el cual tenía estatus de Secretaría de Estado y cuyos directores habrían de ser designados directamente por el presidente de la república (Romano 2000: 212). Romano cuenta que para determinar “la factibilidad” de los organismos regionales que habrían de tomar el nombre de Centro Coordinador Indigenista se “decidió llevar a cabo algunos estudios complementarios” y para ello

se designó al antropólogo Ricardo Pozas [...] Pozas rindió su informe al INI el 29 de mayo de 1950 [y propuso] como sede del proyecto ‘un lugar situado en pleno corazón de la zona indígena entre Mitontic y Chenalhó, advirtiendo la necesidad de construir un camino para obtener una adecuada comunicación. Al Consejo del INI le pareció conveniente el que una comisión del mismo [integrada entre otros por Gonzalo Aguirre Beltrán] se reuniera con el antropólogo Pozas en Chiapas y se decidiera el programa a efectuar y la sede definitiva del proyecto [...] En una pequeña mesa redonda celebrada en julio de 1950, se decidió que las oficinas centrales se instalaran en Ciudad las Casas [...] Con muy buen juicio, la Comisión desechó la proposición del antropólogo Pozas —fundamentada tal vez en un exacerbado indigenismo (Romano 2002: 214-215).

Para 1950 Pozas era un antropólogo cabal, si bien egresaría de la ENAH hasta 1957, pero la organización social de la investigación antropológica de aquella época le asignaba un estatus subordinado al grado de asignarle el trabajo ‘arduo y sucio’, es decir, el trabajo de campo.

El “estudio incómodo” de Julio de la Fuente, realizado en los años 1954-1955, hasta hace poco tiempo todavía inédito, ofrece otro ejemplo estupendo en este mismo sentido (cfr. CDIa 2009). Para esa época, Julio de la Fuente tenía ya experiencia como investigador de campo, principalmente en Oaxaca, y de hecho era

ya un antropólogo cabal integrado a los esfuerzos indigenistas oficiales. Se había formado en el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional y posteriormente en las universidades de Chicago y Yale. En 1951, De la Fuente fue incorporado al INI como investigador y posteriormente encabezaría una comisión bipartita INI-Gobierno de Chiapas, con el fin de realizar un estudio en torno del alcoholismo en las comunidades tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas para proponer una estrategia que lo pudiera revertir (ibid: 22). En su indagación de campo, Julio de la Fuente descubrió la existencia de un monopolio del aguardiente, solapado por el gobierno estatal, que impactaba de diversas maneras la vida de las comunidades indígenas. Julio de la Fuente entregó el informe de su estudio a Alfonso Caso, entonces director del INI, pero el estudio fue censurado y almacenado debido a un posible “pacto de silencio” realizado en la cúpula política. (ibid: 50-54). Julio de la Fuente pertenecía a las jóvenes generaciones, cuya autoridad epistémica —ya no digamos política— quedaba prácticamente anulada en el marco de la investigación antropológica institucionalizada y controlada por instancias del gobierno federal. Digamos que ambos, Pozas y De la Fuente, formaban parte de una especie de ‘proletariado académico’ antropológico, cuyo trabajo —o más exactamente los frutos de su trabajo de campo— eran apropiados intelectual y políticamente por los antropólogos que entonces no desarrollaban actividades fundamentalmente en el campo: Alfonso Caso o Gonzalo Aguirre Beltrán. En clave marxiana, diríamos que quienes detentaban la legitimidad epistémica y política, que para entonces ya no desarrollaban actividades fundamentalmente en el campo ‘se apropiaban’ del trabajo de campo de quienes hacían el trabajo corporal, o sea, el trabajo de campo. Vale la pena mencionar que Ricardo Pozas se refería a Julio de la Fuente como “proletario de la ciencia” (cfr. Pozas y Horcasitas, 1971, dedicatoria). Es decir, la reconstrucción de la positividad de un episodio del trabajo de campo antropológico requiere de una intensa investigación documental capaz de ofrecer una perspectiva de las metas de la acción indigenista promovidas desde el INI, de la materia ideológica, que supuestamente guiaron su trabajo indagatorio, y también de las condiciones sociopolíticas de la investigación de campo.

Finalmente, existe el registro de experiencias de campo por parte de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología (ENA), cuya integración al INAH ocurrió en 1942 sobre las bases del Departamento de Antropología que había funcionado desde 1937 en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (cfr. López Aguilar, 2002). De hecho en ese mismo año de 1942 se realizó la primera expedición de campo liderada por el antropólogo estadounidense Sol Tax, entonces profesor huésped de la ENAH, y nueve alumnos, cuyo propósito explícito era el de aprender a hacer trabajo de campo etnográfico (Cámara Barbachano, 1947: ii-iii). Con este proyecto surge, además, una modalidad específica de trabajo de campo, sincrónica y monográfica, que involucraba la elaboración de un diario, de notas y reportes estructurados de campo, transmitida por Robert Redfield y Sol Tax desde la Universidad de Chicago hacia México a través de Alfonso Villa Rojas y Fernando Cámara Barbachano en la ENAH (cfr. González, 2016a). Pero sería más tarde, durante el decenio 1955-1965, cuando ocurre el primer despunte de tesis de antropología: 87 por ciento de las tesis producidas en la especialidad de etnología se basaron en el trabajo de campo en el marco institucional de la propia ENAH, lo cual convierte aquellos antropólogos en la primera generación completa de antropólogos formados en México, cuya experiencia formativa incluyó la investigación de campo. Esta tendencia se mantendría hasta la década de los setenta del siglo XX (Ávila, et al.; González, 2016).

Estos ejemplos muestran que la consolidación del sujeto de conocimiento encarnado en el 'antropólogo eficiente' ha tenido una trayectoria histórica discontinua. Justamente ese carácter habrá de sustentar una historia del trabajo antropológico que no sea medida con el rasero de otras historiografías, particularmente la anglosajona. En suma, el análisis del sujeto de conocimiento en el marco de una historia del trabajo de campo antropológico debe considerar esos vaivenes y discontinuidades en la configuración, tanto de la organización social de la investigación antropológica, como de la consolidación de una autoridad epistémica que el antropólogo-cum-trabajador de campo en México pudo conseguir definitivamente hacia la segunda mitad del siglo XX.

## APUNTE SOBRE EL OBJETO

Un proyecto de investigación colectivo relativamente reciente en torno a la historiografía de la ciencia ha sugerido la posibilidad de organizar las narrativas de la historia de la ciencia en términos de los objetos que han capturado, y a veces cautivado, la atención científica (cfr. Daston, 2014). La idea central de dicho proyecto consiste en argumentar en favor de la historicidad de los objetos científicos, la cual puede ser determinada desafiando la acostumbrada dicotomía descubrimiento/invencción, así como sus perspectivas teóricas asociadas, respectivamente al realismo científico y el constructivismo. Dice Daston: “la realidad para los objetos científicos se despliega en un continuum, tal como los grados de probabilidad se extienden entre los polos de verdadero y falso” (p. 13). De este modo, se argumenta que los objetos científicos logran amalgamarse en categorías coherentes y es la investigación empírica intensa de las respectivas ciencias el factor que “vuelve a los fenómenos evanescentes más visibles y más ricos en implicaciones” (p. 6).

Me parece sugerente la idea de que los objetos del interés científico aumentan gradualmente su estatus ontológico en el proceso mismo de la investigación y esta es la idea que me interesa desarrollar. Más concretamente, en el nivel de generalidad en el que se ubica este modelo de análisis, planteo que el objeto de la antropología tiene su propia historicidad y sus rasgos distintivos adquieren concreción empírica en la medida en que la antropología afina tanto sus procedimientos de investigación como sus intereses epistémicos y políticos. Como ejemplo, la acción indigenista, imbuida de intencionalidades políticas y científicas, fue fundamental en la configuración del “indio” como objeto amplio de la antropología. Es importante señalar que si bien los grupos indígenas han capturado casi totalmente la atención de los antropólogos y que a lo largo de su trayectoria histórica la antropología ha trabajado con una definición más o menos explícita del “indio”, el objeto de la antropología es irreductible a dicha definición. Valga la siguiente generalización:

Época	Definición
s. XV-XIX	Casta (estatus social, parentesco)
1900s-1930s	Raza (filiación/origen)
1940s	Cultura (comunidad folk/región intercultural)
1960s	Clase (estatus social, estructura económica)
Actualidad	Etnia (Pueblos)

En términos de la historicidad del objeto amplio de la antropología, el trabajo de Carlos Basauri, de 1937, ofrece un ejemplo interesante. En ese trabajo podemos ver una transición de la raza a la cultura, por un lado, y de los estudios integrales a los estudios de comunidad, por el otro (cfr. Basauri 1990). Basauri consideraba a la población indígena de México como parte de “la gran raza mongoloide”, que se distingue “de los mestizos y de los blancos”, pero al mismo tiempo reconocía:

como el concepto de raza humana no tiene ya importancia desde el punto de vista biológico, para los estudios demográficos y etnográficos, así como para fines de educación y de política social, es bastante considerar a toda esa gran masa indígena de nuestra población como un grupo que debido a determinadas características, tanto somáticas cuanto funcionales y, principalmente culturales, forma una sola entidad biosocial (p. 37).

Resabios de la concepción racialista se encuentran todavía en el estudio de Alfonso Fabila (2012) sobre las tribus yaquis de Sonora de 1938. Fabila se refiere a “una de las razas indígenas más nobles y heroicas”. No obstante, en otros aspectos, en su emotivo preámbulo al mencionado estudio, Fabila hace una serie de consideraciones adelantadas a su tiempo vinculadas a su interés por la “reivindicación de las minorías indígenas” y la “autodeterminación de las pequeñas nacionalidades oprimidas”, que surgió del compromiso moral que Fabila contrajo con las tribus yaquis de Sonora y “cuyos gobernantes, en asambleas plenarias del pueblo, supervisaron el texto de la obra y se hallan satisfechos de su forma y contenido” (pp. 4-5). Esta transición de la definición

del "indio" desde la raza hasta la cultura sería característica de la antropología de la década de los cuarenta y se habría de extender en su definición amplia hasta nuestros días. Hacia finales de esa década, en 1948, Alfonso Caso publicó su famoso texto *Definición del indio y de lo indio*, en donde se consolida el viraje desde la raza hacia la cultura para fines de las tareas indigenistas:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse, asimismo, de los pueblos de blancos y mestizos (Caso 1948).

Ahora bien, me interesa señalar con ello que la definición del objeto de investigación antropológica se ha ajustado constantemente en términos del modelo sujeto-objeto-prácticas, lo cual permite ya advertir la existencia de su trayectoria histórica. Por ello resulta parcial la tarea de reconstruir una definición del indio o de lo indio si no se consideran simultáneamente el sujeto y las prácticas indagatorias. Aunque el estudio semántico de las variaciones en la definición del indio/lo indio es sin duda relevante, sostengo que la definición del objeto de la antropología es irreductible a dicho estudio, pues su estatus ontológico es variable en función de las prácticas indagatorias y de las intencionalidades políticas y epistémicas. En breve, la definición del objeto de la antropología no es única ni principalmente el resultado de un conjunto de elaboraciones intelectuales, sino que surge a partir de la práctica política y científica intensa (cfr. los interesantes estudios de Reissner, 1983 y Ros Romero, 1992).

Por otro lado, la transición desde los estudios de comunidad hacia los estudios regionales puede documentarse a partir del estudio fundamental de Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), *El proceso de aculturación*, en donde se realiza una interesante reflexión en torno a los intereses de la antropología y dirige una crítica hacia los estudios de comunidad, los cuales despuntaron y adquirieron predominancia en la década de 1940 debido a la "importancia exagerada que se dio del indio y de lo indio, durante todo un

lapso que alcanzó hasta la celebración, en 1949, del II Congreso Indigenista Interamericano del Cuzco, donde esta preocupación epistemológica alcanzó su *clímax*" (pp. 166ss). No obstante, dos años antes, en 1947, Julio de la Fuente había sugerido esta idea en su artículo "Definición, pase y desaparición del indio en México", cuando afirma, hacia el final de su escrito:

si el término indio es rechazado por sus connotaciones de inferioridad y las agencias gubernamentales se dirigen al indio como campesino, más que como indio, y si, finalmente, las cualidades y las características son asociadas a gentes y lugares locales —pueblos, regiones y ciudades— la indianidad y el indio desaparecen. Lo que tiende a permanecer es la indianidad derivada de una localidad o una región (Fuente 1989: 73).

Del mismo modo, Julio de la Fuente afirma que la definición del indio como habitante de regiones interculturales se hace "a fin de establecer, con mayor precisión, las condiciones de la obra indigenista a realizar" (Fuente, 1989: 73). En este sentido, Aguirre Beltrán (1992) señala que debemos al propio Julio de la Fuente la primera exposición explícita del "concepto de integración regional y local en México, en contraposición al de lo indio que considera exclusivista e inadecuado en situaciones específicas" (p. 226, nota 10). Asimismo, Aguirre Beltrán afirmó:

[...] la definición de la comunidad indígena como sujeto de la acción indigenista fue incrementada por el concepto de 'región intercultural' y por la definición de lo que ese concepto sociológico significa; puesto que con ello no sólo se identificaba a la población que ha de quedar sujeta a la acción gubernativa, sino al mismo tiempo se delimitaba el campo físico geográfico de aplicación de un proyecto de desarrollo de comunidades. Basándose en ese hecho, que la realidad del trabajo de campo aplicado puso frente a nosotros, hubo de reestructurarse el primer proyecto regional de acción integral que, con la denominación de Centro Coordinador de la Región Tzeltal-Tzotzil, representó un paso adelante en la formulación de la teoría antropológica mexicana (Aguirre, 1992: 172).

Las siguientes tablas muestran la emergencia de los estudios regionales en antropología desde el punto de vista de la definición y concepción de objeto amplio de conocimiento e investigación

con base en el argumento de Gonzalo Aguirre Beltrán (1992: 163-184):

	Tipo de definición	Referente de la definición
1900	Personal/racial	Filiación u origen
1940	Sociocultural	Comunidad india o folk
1950	Sistémica	Región intercultural

Cronología	Objeto	Fines políticos	Tipo de estudio
1900-1940	Razas	Mestizaje/integración	Estudio integral
1940-1950	Comunidades	Incorporación/integración	Estudio de comunidad
1950-1960	Región intercultural	Integración regional	Estudio regional

De este modo, podemos ver que la definición del indio/lo indio transitó de la raza a la cultura debido al ímpetu de los estudios de comunidad que comenzaron a considerar el estudio de colectividades. Aguirre Beltrán (1992) reconoce en el trabajo de Robert Redfield, *Tepoztlán. A Mexican Village* el inicio del “estudio de comunidades, dando el énfasis debido a la dimensión social y a la dinámica del cambio cultural”, determinado por la “observación de la actual inexistencia en México de las antiguas divisiones tribales” (p. 225, nota 6); si bien critica a los estudios de comunidad en general en la medida en que “exhibieron a las comunidades bajo análisis como entidades aisladas, autosuficientes y etnocéntricas” (p. 167). La configuración del objeto de investigación gradualmente definió sus contornos debido a la concatenación de propósitos científicos y políticos condensados en la acción indigenista. De hecho, en la década de 1950, la versión dominante de ese objeto de investigación, la integración

regional, consideraba “no únicamente al indígena, sino también al mestizo, es decir, consideró como sujeto de la acción indigenista a toda la población que habita en una región intercultural” (Aguirre Beltrán, 1992: 172). En otras palabras, al promover la “correcta difusión del criterio antropológico, es decir, la instrucción en los principios fundamentales de las ciencias sociales [...]” (Aguirre Beltrán 1992: 181), la política indigenista delineó un objeto de conocimiento antropológico, inédito hasta entonces, y capaz de guiar la investigación de campo intensiva. De este modo, de acuerdo con el modelo reticular que propongo, podemos ver que las transformaciones en los objetos de conocimiento antropológicos revelan, de hecho, transformaciones simultáneas, tanto del sujeto de conocimiento como las prácticas indagatorias que han logrado constituir momentos distintivos en el devenir de la antropología.

#### APUNTE SOBRE LA PERIODIZACIÓN

Mis críticas anteriores a la historiografía hegemónica asociada a Stocking, Malinowski y las islas Trobriad sugieren ya la reivindicación de una narrativa del trabajo de campo antropológico en México, que no obstante incluya las diversas intensas e interacciones con antropólogos de otras tradiciones nacionales. De ahí el énfasis en una historia del trabajo de campo antropológico ‘en’ México <sup>10</sup>. Ahora bien, en el corpus disponible de historias de la antropología y del trabajo de campo es posible identificar tres grandes vertientes en la periodización que constituyen verdaderas tesis históricas que pueden ser resumidas del siguiente modo: el trabajo de campo antropológico i) se remonta al siglo XVI y a las crónicas de los frailes franciscanos; ii) el trabajo de campo se puede documentar con las crónicas y relatos de viajeros naturalistas, sobre todo extranjeros, del siglo XIX; iii) el trabajo de campo antropológico comienza a tomar forma en los inicios del siglo XX, particularmente en el contexto del Museo Nacional (Rutsch, 2007). La primera tesis tiene más presencia en las narrativas históricas y de hecho parece ocupar un sitio predominante en las narrativas históricas. Es la historia de los “precursores”, Andrés Medina (2000) critica esta concepción de la historia y la

define como un “mito de origen”, del cual propone deslindarse (p. 29).

En este mismo sentido, Andrés Medina (2000) plantea “tres grandes etapas en la historia de la etnografía”: i) la prehistoria: viajeros, misioneros, cronistas, funcionarios coloniales y en particular su producción de textos; ii) la consolidación de la antropología como campo científico, cuyos criterios temporales identifica con la fecha de publicación de dos de los libros más conocidos de la antropología (cfr. Malinowski, 1922 y 1989); iii) a partir de 1960 y la reacción crítica al positivismo (pp. 21-22). Quisiera notar dos aspectos interesantes de esta periodización. Por un lado, Medina recurre a criterios dispares que incluyen, respectivamente, una categoría de textos producida por un tipo de sujeto social que emergía en el proceso de expansión colonial europea, la formación de una comunidad científica y de un procedimiento estandarizado de investigación, y una crítica simultáneamente epistémica y política al modo generalizado de practicar la antropología dominante hasta 1960. Por otro lado, al parecer, esta periodización se plantea como parte de una ‘historia universal de la etnografía’, pues Medina incluye, en diversos planos, el proceso de expansión colonial del siglo XVI, el proceso de expansión imperial en el siglo XIX, los libros más famosos de Malinowski y las convulsiones multifacéticas de los años sesenta que impactaron a más de una nación incluido México. No obstante, a esta narrativa histórica Medina añade, casi subrepticamente, la historia de la etnografía en México, que según su argumento habría de comenzar tardíamente hacia las décadas de 1930 y 1940 gracias a la consolidación de instituciones antropológicas (p. 25). De hecho, Medina afirma que en esa “primera época de la antropología mexicana [...] se consolida como una de las comunidades científicas más grandes del continente americano” (p. 28).

Entonces, las propuestas de periodización disponibles para una historia del trabajo de campo antropológico se organizan en términos de dos narrativas. Por un lado, la narrativa de la ‘historia universal de la etnografía’, que incluye a los cronistas novohispanos, los viajeros científicos decimonónicos, la consolidación de la antropología como ciencia en la primera mitad del siglo XX y la crisis de legitimidad epistémica de la antropología positivis-

ta en los sesenta. Por otro lado, y estos son quizás los primeros y más importantes aportes para una historia del trabajo de campo antropológico en México sugeridos por Andrés Medina (2000) y por Mechthild Rutsch (2007), tenemos las narrativas situadas en la consolidación institucional de la antropología, 1930-1940, y en los trabajos del Museo Nacional, 1900-1910.

Ahora bien, comparto con Andrés Medina (2000) el interés por elaborar una periodización del trabajo de campo en México, pero quisiera plantear como criterio de periodización no la institucionalización de la antropología, sino justamente la configuración de regímenes de conocimiento antropológico. Es aquí en donde mis apuntes para una historia del trabajo de campo antropológico en México regresan al punto inicial de la propuesta. Por ello, y sin intentar aquí una propuesta de periodización, quisiera por lo pronto hacer una anotación de carácter metodológico: con el fin de establecer una periodización relativa a la historia de la antropología en términos del trabajo de campo, es menester reconstruir un determinado régimen de conocimiento antropológico. Esta reconstrucción habrá de ser realizada 'de abajo hacia arriba', es decir, partiendo de la reconstrucción del trabajo de campo y de la caracterización de sus elementos constitutivos: un sujeto de conocimiento, un objeto de estudio y las prácticas indagatorias que los vinculan, y a partir de esta reconstrucción será posible revelar la organización social de la investigación antropológica que le da sentido al trabajo de campo. En particular, encuentro una clave para iniciar todo intento de periodización en la caracterización del trabajador de campo como un sujeto de conocimiento que se ha configurado de diferentes modos a lo largo de su trayectoria histórica.

Me gustaría, finalmente, sugerir el tipo de fuentes históricas que pueden documentar la investigación que propongo. El trabajo más enriquecedor y sugerente relativo a las fuentes históricas para una historia del trabajo de campo antropológico se lo debemos a Andrés Medina (1996), pues sugiere una clasificación de fuentes primarias en términos de proyectos de investigación, diarios e informes de campo, textos testimoniales, guías y guiones de trabajo de campo. Este trabajo constituye, desde mi punto de vista, la base para toda tipología futura de fuentes primarias. Aquí sólo los mencionaré brevemente.

Proyectos de investigación. Un criterio para clasificar las fuentes primarias son los proyectos de investigación colectivos, gran parte de los cuales fueron posibles gracias al cobijo institucional —a veces internacional— y algunos de los cuales derivaron en una publicación. Entre otros podemos contar: *La población del Valle de Teotihuacan* (cfr. Gamio 1922), la estación experimental de Carapan (cfr. Sáenz, 1933), los Centros Coordinadores Indigenistas (cfr. Romano 2002). El examen de estos proyectos puede revelar pistas interesantes relativas a la organización, a las dificultades del trabajo *in situ*, a la colaboración interinstitucional, a las fuentes de financiamiento, etc., es decir, permitirán documentar lo relativo al plano de la positividad del trabajo de campo antropológico.

Diarios e informes de campo. En este tipo de fuentes, los planos normativo y positivo pueden observarse, me parece, en sus manifestaciones más sutiles. Andrés Medina (1996) ha recopilado y comentado acerca de cinco diarios: las notas de campo de Alfonso Villa Rojas en Oxchuc, Chiapas, entre 1942 y 1944; las notas de campo de Calixta Guiteras en Cancuc, Chiapas, también en los inicios de la década de 1940; el diario de Carlo Antonio Castro, en la región tzeltal, entre 1955 y 1957; la experiencia grupal de Thomas Standford, en comunidades mixtecas y el diario de campo de Marcelo Díaz Salas, en la cuenca del río Grijalva, en 1960-1961 (p. 21-31). A este conjunto de diarios se deben añadir cuatro diarios y reportes del trabajo de campo de reciente publicación, pero elaborados en la década de 1950 y 1960 (cfr. CDI, 2009, 2009a, 2010, 2011; Fábregas y Guber, 2007). Para una época anterior, Mechthild Rutsch (2007) menciona que los primeros testimonios de trabajo de campo datan de 1904 en los informes de cuatro trabajadores del Museo Nacional: Nicolás León, Galindo y Villa, Manuel Villada y Genaro García, quienes narraron su trabajo de campo realizado durante los meses de noviembre y diciembre de 1904. Mechthild Rutsch hace especial énfasis en el informe de Nicolás León sobre sus estudios en Puebla y Oaxaca. En él, León explica la importancia de determinar con pruebas positivas la filiación étnica de los popolocas. En el contexto del Museo Nacional, gracias a patidas presupuestales ex profeso comenzó el financiamiento de estudios directos realizados por los profesores del Museo. Como se ve, el acervo de

este tipo de documento se acrecienta y actualmente podemos echar mano de por lo menos diez documentos dispersos a todo lo largo de la primera mitad del siglo XX.

Guías y guiones. Andrés Medina (2000) relata la existencia de un conjunto de guiones etnográficos elaborados entre 1961 y 1962, con el fin de conformar la colección etnográfica del Museo Nacional de Antropología. Medina da testimonio de veintinueve guiones o “síntesis etnográficas” de diversas regiones y grupos étnicos del país (cfr. Medina, 2000: 61-62). Asimismo, en ese mismo trabajo, Andrés Medina comenta acerca de dos guías de recopilación de datos: Las primeras instrucciones para la investigación antropológica en México que datan de 1862 y *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* de Manuel Orozco y Berra, de 1864 (p. 86). En este conjunto de documentos podemos incluir el *Manual de Geografía y Estadística de la República Mejicana*, escrito por Jesús Hermosa y publicado en París en 1857, en donde se incluyen apartados relativos a la población, el “carácter de los mejicanos” y los idiomas (cfr. Hermosa, 1857). En este mismo texto, Hermosa relata la existencia de otros manuales: la *Estadística de la República Mexicana*, de José María Pérez Hernández, de 1862; la *Estadística de la República Mexicana*, de Emiliano Busto, de 1880; el *Atlas geográfico, estadístico, histórico y pintoresco de la República Mexicana*, de Antonio García Cubas de 1885 (p. IX-XI).

#### NOTA FINAL

Estos apuntes forman parte de un proyecto más amplio que tiene la intención de contribuir al entendimiento del devenir histórico de la antropología en México. Con este proyecto quiero hacer una propuesta metodológica para estudiar y concebir el devenir histórico de la antropología en términos de sus ‘regímenes de conocimiento’. Ahora bien, ¿cuál es la relevancia de esta propuesta de análisis? Considero que la reconstrucción del devenir histórico de la antropología contemporánea, en tanto práctica científica y profesional planteada en términos de la retícula sujeto-objeto-prácticas indagatorias, ofrece la posibilidad de redefinir el perfil de una disciplina. Vinculado con el punto anterior y siguiendo una reflexión de Marshall Sahlins (2014), “justo cuando los pueblos que estudia [la antropología] descubrían su ‘cultura’ y

proclamaban su derecho a existir, los antropólogos disputaban la realidad y la inteligibilidad del fenómeno. Todo mundo tenía cultura pero sólo los antropólogos se atrevían a dudarlo” (p. 289). La ‘cultura’, como objeto distintivo de conocimiento antropológico, denota un proceso intensamente vivo y cambiante, que lejos de implicar la desaparición de un área de conocimiento científico presenta desafíos epistemológicos y políticos; la ‘cultura’ es un fenómeno evanescente y la antropología debe modelar sus estrategias explicativas con base en esa condición. Si hemos de asumir el reto de contrarrestar una noción ideológica mediante el planteamiento de noción científica de ‘cultura’, este esfuerzo debe pasar necesariamente por el reconocimiento no sólo de la diversidad humana, sino del hecho de que la propia diversidad es resultado de ajustes sociales —es decir, relacionales— y adaptativos de esa especie que somos los seres humanos. De nuevo con Sahlins: “la antropología debería aprovechar la oportunidad de renovarse a sí misma mediante el descubrimiento de formas inéditas de cultura humana” (ibid: 245). Ante este escenario, se presenta para los propios antropólogos el reto general de reconsiderar las posibilidades del autoentendimiento disciplinar. La propuesta que he presentado justamente tiene como propósito contribuir a la recuperación de la historicidad y la especificidad cultural de la antropología en términos de la reconstrucción de las propias tradiciones nacionales y/o regionales, así como de sus modalidades distintivas de generar conocimiento. Un modo concreto de hacerlo es mediante la reconstrucción histórica de tres trayectorias concatenadas: la de un sujeto simultáneamente político y científico; la de su objeto de conocimiento, y la del trabajo de campo como práctica indagatoria.

Dado que esta propuesta de investigación en torno al trabajo de campo antropológico en México pretende ser una continuación de *La antropología en México: panorama histórico* por otros medios, me interesa finalizar con un comentario relativo a la trayectoria histórica de esa publicación. Me parece que esta obra es un clásico en potencia, pues todavía tiene que ser extensamente leído y estudiado, canonizado, criticado y finalmente descanonizado. Hasta donde he investigado, en el transcurso de veinticinco años este enciclopédico esfuerzo ha sido objeto únicamente de dos reseñas (cfr. Vázquez León, 1990; Bueno Castellanos, et al.,

2008). En veinticinco años, un libro clásico ha tenido ya una larga e intensa trayectoria de vida, es decir, ha pasado por reseñas, reediciones, reimpressiones, traducciones, ediciones conmemorativas, seminarios, *dossiers*, tesis, revisiones, etc. ¿Cuántas generaciones de antropólogos en México se han formado sin conocer, leer y estudiar críticamente esta colección de quince volúmenes? ¿Podemos hablar de una especie de ‘analfabetismo histórico’ que nos hace ignorar la trayectoria histórica de la antropología practicada en México? ¿Cuántas generaciones de antropólogos seguirán asumiendo como un cánón de la propia disciplina académica que Malinowski inventó la etnografía moderna y que los clásicos de la antropología están en otro lado? La práctica de historiar la antropología —y en realidad todo recuento histórico— implica el hábito, a veces consciente, y a veces inconsciente, de recordar y de olvidar ciertos libros, autores e ideas con el fin de mantenerlas vivas en el colectivo de un grupo académico o bien con el fin de relegarlas al olvido. Esta es una tensión que forma parte de la práctica historiográfica ordinaria y podemos pensar que a cada generación le tocará ‘administrar’ de manera más o menos inconsciente su dicotomía olvidar/recordar de acuerdo con sus intereses intelectuales, políticos e ideológicos. Cabe esperar que la edición en formato digital de *La antropología en México: panorama histórico* contribuya a su inclusión en las lecturas cotidianas de los estudiantes y, en fin, en el grupo de las lecturas que suelen permanecer en la memoria colectiva de los antropólogos e historiadores por un largo tiempo. Si esto efectivamente ocurre, entonces esta historia enciclopédica podrá comenzar por fin su camino hacia el mundo de los libros clásicos.

## NOTAS

- 1 La primera parte del título de este ensayo es una expresión de Alfonso Villa Rojas (cfr. Villa Rojas 1964: 214). Recientemente se publicó una primera versión abreviada de este texto (cfr. González Muñoz 2016<sup>a</sup>). Agradezco a Mechthild Rutsch la lectura y observaciones al primer borrador de este texto.
- 2 Sigo a Sivlia Pappe (2001) en su idea de ‘historicidad’ como “la posibilidad, la condición y la necesidad en la constitución de lo histórico [...] en términos de una tensión permanente entre el presente y alguna modalidad del pasado —a través, por ejemplo, de la formulación de la Historia, de historias o de la historiografía” (p. 21).
- 3 Es necesario mencionar que los trabajos historiográficos de Juan Comas (1950 y 1964) son tal vez los primeros de ese género en la antropología mexicana, es decir, interesados en la búsqueda, clasificación e interpretación de fuentes documentales emanadas de la propia empresa antropológica con el propósito de reconstruir una faceta de la historia de la antropología. En particular, a Comas le interesaban los documentos que dieran cuenta del “movimiento antropológico” en México, en tanto que Andrés Medina se interesa en armar el “rompecabezas del trabajo de campo”.
- 4 Pensemos en los viajes de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm, de Alexander von Humboldt, de Charles Darwin, entre otros. Para un compendio de los viajeros científicos extranjeros en México durante la primera mitad del siglo XIX ver: García Corzo (2000).
- 5 Malinowski presenció por primera vez las ofrendas ceremoniales vinculadas con el kula en marzo de 1914 (cfr. Malinowski 1922: 16). Es notable la condena moral de una parte de la historiografía anglosajona ante la publicación, a finales de los sesenta, del diario personal de Malinowski escrito durante aquel célebre viaje etnográfico (cfr. Malinowski 1989), pues precisamente el tipo de información que ahí se revela constituye un material de primera mano para reconstruir el proceso del trabajo de campo etnográfico más allá de la “personificación” del manual para observaciones científicas.
- 6 Vale la pena notar que además del riesgo, la idea de ‘trabajo comprometido’ sugiere, en sus sinónimos, la idea de trabajo expuesto, embrollado, expuesto, aventurado, espinoso. Estos aspectos son los que la etnografía, como producto científico y académico, y como género literario, suele excluir. Y son justamente estos elementos los que pretenden ser examinados en una historia social del trabajo de campo antropológico en México.
- 7 Evandro Agazzi (1996) recuerda que “al saber científico le es connatural un saber hacer” (p. 40), en tanto que Alfredo Marcos (2000) plantea que sólo se puede criticar la racionalidad de la acción “ahí en don-

de ésta pueda y quiera ser racional, donde sea acción propiamente humana, libre aunque condicionada” (p. 122).

- 8 Utilizo el término ‘empresa’ en el sentido de su primera acepción: “acción o tarea que entraña dificultad y cuya ejecución requiere decisión y esfuerzo” y en el sentido de su cuarta acepción: “intento o designio de hacer algo” (cfr. Real Academia Española, 2001).
- 9 Esta expresión fue acuñada por George Stocking (1983), quien se refiere a un “academician-cum-ethnographer” para referirse al Malinowski de la gran epifanía en las islas Trobriand (p. 91).
- 10 Además de las intensas interacciones internacionales en el marco el Museo Nacional ampliamente descritas por Mechthild Rutch (2007), cabe mencionar, entre otros, la investigación que el propio Malinowski realizó en Oaxaca, México, a lado de Julio de la fuente (Drucker 1988). Robert Redfield realizó investigación antropológica en tepoztlán en la década de los veinte del siglo XX y posteriormente en la península de Yucatán en la década de los treinta (cfr. Pérez Castro et. al. 2002). La antropóloga argentina Esther Hermitte también viajó a Chiapas con fines antropológicos a inicios de 1960 (cfr. Guber 2013). Cabe mencionar por último los célebres proyectos Harvard y Chicago en Chiapas (cfr. Vogt 2010, Medina 2015a.) y el proyecto tarasco en Michoacán (cfr. Foster 2010).

## REFERENCIAS

- Agazzi, Evandro, 1996, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Tecnos, Madrid.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1992, *Obra antropológica. VI El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, UV-INI-Gobierno de Veracruz, FCE, México.
- Ávila, Agustín, et. al., 1988, *Las tesis de la ENAH*. Ensayo de sistematización, INAH, México.
- Basauri, Carlos, 1990, *La población indígena de México*, INI-CONACULTA, México.
- Bajtín, Mijaíl, 2003, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI Editores, México.
- Blom, Frans y Oliver La Farge, 2012, *Tribus y templos*, CDI, México.
- Boehm de Lameiras, Brigitte, 1973, *Indios de México y viajeros extranjeros, siglo XIX*, SEPSetentas, no. 74, México.
- Bueno Castellanos, et.al, 2007-2008, "Dossier: a veinte años de 'La antropología en México: panorama histórico'", en: *Inventario Antropológico*, vol. 9, UADY-UAM-I, pp. 397-463, México.
- Calle, Chita de la, 1946, "Trabajos de campo recientes en México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo VIII, pp. 268-275, México
- , 1947, "Actividades antropológicas recientes en México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo IX, 173-185, México.
- Cámara, Fernando, 1947, "Notas sobre Zinacantán, Chiapas, por miembros de la expedición a Zinacantán, 1942-3", *Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Anthropology*, no. 20, The University of Chicago Library, Chicago.
- Carrasco, Tania, 1987, "Hacia la formación de la antropología científica (1855-1861)", en: Carlos García Mora (coord.) *La antropología en México: panorama histórico*, vol. 1, pp. 391-428.
- Caso, Alfonso, 1948, "Definición del indio y lo indio", *América Indígena*, vol. VIII, no. 5, México.
- CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), 2009, *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los altos de chiapas. Un estudio incómodo de julio de la fuente, 1954-1955*, vol. 1, CDI, México.
- CDIa (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), 2009, *Diarios de campo de Maurilio Muñoz en la cuenca del Papaloapan 1957-1959*, vol 2, CDI, México.
- CDIb (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), 2010, *Mixtecos de la costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec Oaxaca, 1956*, vol. 3, CDI, México.

- CDIc (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), 2011, *Los mixtecos y la región triqui de Oaxaca. Estudio etnográfico de Pablo Velásquez Gallardo, 1954*, vol. 4, CDI, México.
- Columbia University, 2016, "Doctoral Dissertations", Department of Anthropology. Consulta en línea: <http://anthropology.columbia.edu/graduate/doctoral-dissertations>
- Comas, Juan, 1950, "Bosquejo histórico de la antropología en México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 11: 97-191, México.
- , 1964, *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Daston, Lorraine (ed.), 2014, *Biografías de los objetos científicos*, La Cifra Editorial, México.
- Drucker, Susan, 1988, "Malinowski en México", en: CEAS, *Anuario de etnología y antropología social*, vol. I, pp. 18-57, México.
- Fabila, Alfonso, 2012, *Las tribus yaquis de Sonora*, Obras Fundamentales de la Antropología y el Indigenismo en México, vol. 5 CDI, México.
- Fábregas, Andrés y Rosana Guber (coords.), 2007, *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*, Méxici: UNICH-IDES.
- Freire-Marreco, Barbara y John Linton Myres, 1912, *Notes and Queries on Anthropology*, 4ª edición, London: The Royal Anthropological Institute.
- Foster, George M., 2010, "Medio siglo de investigación de campo en Tzintzuntzan", en: Kemper y Peterson (eds.), pp. 287-321
- Foucault, Michel, 1992, *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- , 2001, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México.
- , 2002, *La arqueología del saber*, Siglo XX Editores, Buenos Aires.
- Fuente, Julio de la, 1989, *Relaciones interétnicas*, SEP-INI, México.
- Gamio, Manuel, 1922, *La población del Valle de Teotihuacán*, México: Dirección de Antropología, Secretaría de Agricultura y Fomento, Talleres Gráficos-SEP.
- García Corzo, Rebeca Vanesa, 2000, *Aproximaciones a la práctica científica de los viajeros extranjeros en México durante la primera mitad del siglo XIX. Una revaloración de fuentes*, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Guadalajara, México.
- García Miranda, Julio Teddy, 2006, "El trabajo de campo y la investigación antropológica", en: Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Trabajo de campo: la antropología en acción*, UAQR-PyV, pp. 57-70, México.
- García Mora, Carlos, 1987-1988, *Antropología en México: panorama histórico*, vols. 1-15, INAH, México.
- García Mora, Carlos, 1997, "Un etnólogo purépecha. Entre el estudio del y por el pueblo mexicano y la mexicanística estadounidense", en:

- Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano (eds.) *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, UNAM, pp. 51-78, México.
- García Mora, Carlos, 2013, "La impertinencia de historiar la república de los antropólogos", Tsimarhu. Estudio de etnólogos, México.
- Consultado en línea: <https://dl.dropboxusercontent.com/u/4569787/IMPERTINENCIA%20DE%20HISTORIAR.pdf>
- García Murcia, Miguel Antonio Abel, 2013, *Profesionalización de la antropología física en México: la investigación, las instituciones y la enseñanza (1897-1942)*, tesis doctoral en historia, UNAM-FFyL, México
- González, Eduardo, 2012, *Buscando el código tribal. Alteridad, objetividad, valores en antropología*, México: La Cifra Editorial.
- , 2015, *Grasping the Volk. Manuals for Explorers and The Concept of Ethnological Fieldwork in the Late 19th Century Germany*, Winter-Industries Verlag, Berlín.
- , 2016, *Antropología transnacional en México, 1938-1949* (inédito).
- , 2016<sup>a</sup>, "La antropología social en perspectiva" (inédito).
- Guber, Rosana  
2001, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Norma, Bogotá.
- , 2004, *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, México.
- , 2013, *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*, Editorial Biblos/Culturalia, Bs.As.
- Gupta Akhil y James Ferguson (eds.)  
1997, *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, California.
- Harris, Marvin, 1979, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, siglo XXI*, México.
- Harriss, Claudia Jean, 2012, *Wa?ási-kehkí buu naaósa-buga. 'Hasta aquí son todas las palabras'. La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del Alto Mayo*, Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura Colección Rayénali, México.
- Higuera Bonfil Antonio (coord.), 2006, *Trabajo de campo: la antropología en acción*, UAQR-PyV, México
- Kemper, Robert, y Anya Peterson (eds.), 2010, *Crónicas culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en antropología*, UIA/CIESAS, México.
- Krotz, Esteban, et al., 2007-2008, "Dossier: la periodización en la historiografía de instituciones antropológicas académicas", en: *Inventario Antropológico*, vol. 9, UADY-UAM-I, pp. 271-396, México.
- Kuklick, Henrika y Robert Kohler (eds.), 2006, "Science in the Field", *Osiris*, vol. 22, The University of Chicago Press, Chicago.
- Kutzschenbach, Gerhard V., 1982, *Feldforschung als Subjektiver Prozess*, Dietrich Reimer Verlag, Berlín.

- Lameiras, José, 1979, "La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", en: Meyer Lorenzo y Manuel Camacho (eds.), *Ciencias sociales en México*, EL Colegio de México, México.
- Laudan, Larry, 1984, *Science and Values. The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*, University of California Press, Berkeley.
- Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge and Keagan Paul LTD, Londres.
- Malinowski, Bronislaw, 1989, *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Madrid.
- Martínez Ríos, Jorge (ed.), 1976, *La investigación social de campo en México*, UNAM, México.
- Medina, Andrés, 1976, "Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal", en: Martínez Ríos, Jorge (ed.), pp. 217-157.
- , 1992, "¿Es posible una etnografía de México?", en: Andrés Medina (comp.), *¿Existe una antropología marxista?*, UNAM, pp. 43-58, México.
- , 1995, "Los paradigmas de la antropología mexicana", *Nueva Antropología*, vol. XIV, no. 48, pp. 19-37, México.
- , 1996, "El trabajo de campo en la antropología mexicana: una revisión de trabajos recientes", en: *Inventario antropológico*, vol. 2, UAM-I, pp. 13-45, México.
- , 1996a, *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*, UNAM, México.
- , 2000, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM, México.
- , 2001, "Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo", en Alejandro T. Romero Contreras (comp.), *Historia de la ciencia en México: la antropología*, UAEM, pp. 213-238, México.
- , 2013, "Estudio preliminar. La trama, los hilos y los nudos de un proyecto de investigación. La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas", en: Rosana Guber, pp. 11-34.
- , 2015a, "Antropología y geopolítica. La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas: el proyecto Man-in-Nature (1956-1962)", en: Andrés Medina y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, INAH/UNAM, pp. 205-27, México.
- Moszkowski van Loon, Aäron, 2012, *Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario. Carl Lumholtz y El México desconocido*, La Cifra Editorial, México.
- Olivé, León, 2005, "Representaciones, producción de conocimiento y normatividad: un enfoque naturalizado", en: Minohot Leticia y Ana

- Testa (comp.) *Representación en Ciencia y Arte*, Ed. Brujas, pp. 23-56, Córdoba.
- Pappe, Silvia, 2001, *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, UAM-A, México.
- Pérez Castro, Ana Bella, et. al., 2002, *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, tomos I y II, IIA-UNAM, Mexico.
- Portal Ariosa, María Ana y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez, 2012, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, UAM-I, México
- Real Academia Española (RAE)(2001), *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición, Madrid. Consulta en línea: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>
- Reissner, Raúl, 1983, *El Indio en los diccionarios: Exégesis léxica de un estereotipo*, INI, México.
- Ros Romero, Consuelo, 1992, *La imagen del indio en el discursos del Instituto Nacional Indigenista*, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, México.
- Romano Delgado, Agustín, 2002, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista tzeltal-tzotzil*, vol. 1, INI, México.
- Rüsen, Jörn, 2005, *History: Narration, Interpretation, Orientation*, Berghahn Books, Oxford/Nueva York.
- Rutsch, Mechthild, 2001, "Ramón Mena y Manuel Gamio. Una mirada oblicua sobre la antropología mexicana en los años veinte del siglo pasado", *Relaciones*, vol. 22, no. 88, México.
- , 2003, "Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana", *Cuicuilco*, vol. 10, México.
- , 2004, "Sobre historia de la antropología mexicana: 1900-1920", en: Rutsch, Mechthild y Mette Marie Wachter (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, INAH Serie antropología/UIA, pp. 275-292, México.
- , 2007, *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, INAH, México.
- , 2010, "'Vivir de una vida nueva': Jorge Engerrand (1877-1961), entre la antropología mexicana y la estadounidense de principios del siglo XX", pp. 147-169, México.
- Sáenz, Moisés, 1933, *Carapan. Bosquejo de una experiencia*, Librería e Imprenta Gil, Lima.
- Sahlins, Marshall, 2014, "'Pesimismo sentimental' y experiencia etnográfica o por qué la cultura no es un objeto en desaparición", Lorraine Daston (ed.), pp. 227-289.
- Sánchez, María Teresa y Raúl Reissner, 1987, "El despunte de la investigación científica (1862-1867)" en: Carlos García Mora (coord.) *La antropología en México: panorama histórico*, vol. 1, pp. 431-487.

- Stocking, George, 1983, "The ethnographer's magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", en: Stocking George (Ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, pp. 70-120, Wisconsin.
- , 1992, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Télez Rojo, José Roberto, 2004, "El maestro y las alumnas. Una excursión escolar de la clase de etnología del Museo Nacional en 1906", en M. Rutsch y M. Wachter (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, UIA-INAH: 293-323, México.
- Valdivia, Teresa, 1994, "De aquello que el antropólogo de campo debería recordar. Propuestas para refrescar la memoria y apuntes sobre la objetividad y la interpretación en la investigación antropológica", *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología*, vol. 2, Universidad de Sonora, Departamento de Historia y Antropología, pp. 425-436, México. Consulta en línea: <http://www.ia.unam.mx/comunidadIIA/archivos/VADT540702/Ponencia.DeAquelloQueElAntropologoDeCampoDeberiaRecordar.pdf>
- , 2007, *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, IIA-UNAM, México.
- Vázquez, Luis, 1987, "La historiografía antropológica contemporánea en México", en: Carlos García Mora (coord.), vol. 1, pp. 139-212.
- , 1990, "Reseña de La antropología en México. Panorama histórico de Carlos García Mora (coord.)", en: *Nueva Antropología*, no. 37, Abril, México.
- Velázquez Gallardo, Pablo, 1976, "El doctor Nicolás León", en: Jorge Martínez Ríos (ed.), *La investigación social de campo en México*, UNAM, México, pp. 157-188.
- Villa Aguilera, Manuel (1976), "La obra de Manuel Gamio en la historia de la investigación social", en: Jorge Martínez Ríos (ed.), pp. 189-216.
- Villalobos, Alejandro (coord.), 2011, *Escuela Nacional de Antropología e Historia. investigación antropológica, en 70 años*, INAH-ENAH, México.
- vogt, Evon Z., 2010, "El Proyecto Harvard Chiapas: 1957-2000", en: Kemper y Peterson (eds.), pp. 155-182.

## **SOBRE HISTORIOGRAFÍA DISCIPLINARIA. EL CASO DE LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA**

RAFAEL GUEVARA FEFER

Recordar es volver a vivir.  
Kodak

NO, recordar es vivir.  
Clío

I.

Los recuerdos personales y comunitarios son producidos por nuestras mentes para solucionar problemas tan diversos como comprar el pan, tomar un avión, sumar dígitos, fundar una disciplina científica o transformarla <sup>1</sup>. Y cada vez que emerge un recuerdo, el contexto de su emergencia lo hace único y distinto al anterior, y así el futuro nos depara nuevos recuerdos de experiencias conocidas, para enfrentar cualquier situación y para conservar la tradición.

Nuestras costumbres en común también precisan de los recuerdos como parte de las comunidades en acción a las que pertenecemos, que hacen propaganda de algunos recuerdos y que tratan de ocultar otros, pues la memoria también es política. Por supuesto, la memoria científica tiene una fascinante historia que incluye la aparición de los estudios filosóficos y sociales sobre la ciencia, así como el posicionamiento de un imaginario sobre el oficio de científico —que en ocasiones está muy lejano a la realidad. Además, es hartó útil para que las ciencias puedan emprender sus tareas diarias.

El capital de la memoria transmitido por las generaciones precedentes nunca está fosilizado: es objeto de agregados, de supresiones y de actualizaciones que lo enriquecen permanentemente. Si la intensidad, la naturaleza y la profundidad de los cambios aportados a este capital pueden variar de una sociedad a otra, éstos no dejan de estar activos en todas partes, pues como sabemos, no existen sociedades frías (Candau, 2006: 111).

Quienes han integrado e integran la república de la antropología son sabedores de que forman parte de una comunidad en la que sus sujetos, con sus acciones y sus ideas, hacen historia, pero algunos otros, además de hacer la disciplina, hacen su historiografía. Es decir, escriben historias sobre las ciencias antropológicas en las que podemos rastrear qué ha sido, qué es y qué se espera que sea el saber científico propio de los antropólogos, que como un viejo árbol hunde sus raíces en el modo que un grupo humano miraba a otro, desde tiempos remotos, para convivir, defenderse o dominarle. O, como quería Manuel Gamio, para forjar patria:

Es axiomático que la Antropología en su verdadero amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce la población que es la materia prima que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la Antropología se caracteriza la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos, y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio, 1982:15).

Este trabajo tiene la intención de reflexionar sobre cómo, al escribir su historia, los antropólogos forjan su disciplina y su profesión.

## II.

De múltiples formas, quienes se han dedicado al estudio del pasado científico tienen la intuición o la certeza de Goethe, de que: "la historia de la ciencia es la ciencia misma". Tal vez por eso, George Sarton, el príncipe de la historia de la ciencia estadounidense, estaba convencido y quería convencer al resto de los hombres, sobre todo a los que integraban las repúblicas de las letras y de los números, de que en el siglo XX el nuevo humanismo, es decir, esa sempiterna pasión vigorosa por saber quiénes somos y cómo enfrentar el futuro en comunión, vendría de la mano de nuestra comprensión sobre el pasado de la ciencia, único modo de saber íntimamente de ésta y sus modos presentes de ser y estar. "Así, el estudio de la historia de la ciencia enseñará a los científicos a que deben ser tolerantes con los demás, porque

los caminos de la humanidad son en el mejor de los casos muy inseguros" (Sarton, 1948: 58). Hacer historia de la ciencia también puede ser útil para humanizar la labor científica en tiempos de tecnocracia y tecnociencia. Otra lección de Sarton, muy lucrativa para evitar las disputas y tensiones entre disciplinas, se resume en las siguientes palabras: "No existen ciencias naturales como opuestas a las humanidades; cada rama de la ciencia o saber es exactamente tan natural o tan humana como ustedes quieran hacerla" (Sarton, 1948:59) <sup>2</sup>. Aventuro que las disciplinas antropológicas simultáneamente son ciencias y humanidades, pues de otro modo sus prácticas, sus discursos y, sobre todo, su presencia en la vida cultural y política de nuestro país durante todo el siglo XX, hubiera sido imposible. Entender la nación, o reinventarla como pretendieron los regímenes revolucionarios, precisaba de conocer y dar cuenta del mundo indígena, una realidad convertida en objeto multidimensional que da sustento y sentido a la intersubjetividad de las ciencias antropológicas mexicanas.

Sobre la pertinencia de que los antropólogos mexicanos pueden usar pasaporte como ciudadanos y como miembros de una disciplina hecha a la mexicana, seguimos a José Lameiras, cuando afirmaba: "La antropología mexicana ha tenido durante su proceso histórico de formación características tales que, respecto a otras disciplinas de la ciencias sociales desarrolladas en el país, permiten conferirle el carácter de nacionalidad y justificar para ellas, a temprana edad, el título de mexicanidad." (Lameiras, 1979: 109). Aunque también valga afirmar, con argumentos similares a los que usaba Lameiras, que existe una biología y una ingeniería mexicanas. Sin embargo, el proceso disciplinario local, que nos tiene ante ciencias antropológicas con su propia idiosincrasia, no impide que ésta comparta con otras antropologías una historia común, sintetizada por Stocking cuando expone que: "Mirando hacia atrás un siglo después [de Boas, 1904] podemos sugerir que la antropología representa una fusión imperfecta de cuatro modos de investigar que difieren en sus orígenes históricos y en sus planteamientos epistemológicos, incluyendo no sólo la historia natural, la filología, la filosofía moral sino también la afición por las antigüedades" (Stocking, 2002: 13). Quizás por ello no resulta raro que después de ocuparme de la historia

natural, pase a ocuparme de la historiografía de la antropología, pues muchos de los naturalistas decimonónicos que son parte de la tradición de nuestras ciencias naturales, como Gumesindo Mendoza, Manuel María Villada, los Alfonsos Herrera, Nicolás León, Jesús Sánchez, Mariano Bárcena y otros más que he estudiado, también son artífices de una obra cercana a la ciencias antropológicas (Guevara Fefer, 2004: 141-156).

Por lo que se sabe de don Carlos García Mora, el demiurgo más visible de la obra que hoy nos convoca, considero que él y los otros artífices de *La antropología en México*, trataban de inyectarle espíritu histórico-humanista a la antropología mexicana. Estos antropólogos sociales, arqueólogos, etnólogos, lingüistas, museógrafos, etnohistoriadores y antropólogos físicos que están detrás y delante de la obra de marras, parecen convencidos de que ciencias y humanidades no debían existir como opuestas; por el contrario, deben ser un complemento irrenunciable para habitar nuestro tiempo, en que las ciencias sociales y las otras, junto con las ingenierías sociales y el resto de las tecnologías que producen, son imprescindibles.

Tan necesarias resultan las labores de los científicos sociales para los tiempos que corren, que como explica Ignacio Sosa:

La terminología que cualquier lector o telespectador es obligado a manejar, es claro ejemplo de cómo la visión del mundo que ofrecen las ciencias sociales es la dominante. Las nociones de desarrollo, atraso, transición, cambio social, modernidad, globalismo, entre muchas, se emplean machaconamente para describir nuestro actual puesto en el cosmos; a través de ese lenguaje se define el perfil de hombre y la cultura del hombre contemporáneo (Sosa Álvarez, 2000:199-216)

De *La antropología en México* hay mucho que decir y, además, ésta permite preguntar acerca de ese tema que denomino “el uso de la historia entre científicos” (Guevara Fefer, 2014). Pero antes de discurrir sobre obsesiones personales en el anchísimo espacio del quehacer histórico, debo decir que los volúmenes que nos convocan a celebrar constituyen uno más de los esfuerzos por hacer historia de la ciencia y por construir un puente entre ciencias sociales y humanidades. También es un monumento colectivo interdisciplinario, tal como exige la moda, que contribuye

rotundamente a la tradición científica mexicana. Es una narrativa tramada y urdida con hilos escriturales hechos de plumas diversas, dirigidas por mentes científicas formadas por disciplinas y enfoques variopintos que son comunidad, porque comparten una misma matriz intelectual llamada Antropología y son parte de una singular institución nombrada Instituto Nacional de Antropología e Historia y llamada INAH, cuya historia es ejemplar en el mundo <sup>3</sup>. Para contar historias sobre las ciencias antropológicas e históricas y sobre ese setentero tema mundial, llamado "ciencia y sociedad", así como para mirar el papel del Estado en el desarrollo de las disciplinas científicas o, si se prefiere, para dar cuenta de la historia del turismo playero y cultural. El INAH, por supuesto, es arcano para pensar los procesos de institucionalización de la ciencia, que para sociólogos como Barry Barnes (1987) representan otra revolución científica, distinta a las epistémicas internalistas <sup>4</sup>, pero no menos importante.

A lo largo y ancho de estos quince volúmenes está montado el gran teatro antropológico mexicano, en una escenografía de casi quinientos años en la que la comedia humana es la antropología misma. También se hace presente la tragedia, no sólo porque las ciencias antropológicas son productos de las pulsiones humanas por dominar a los otros, sino porque como toda disciplina científica que se precie de serlo, debe ser autónoma y libre del temible Leviatán, de los intereses mezquinos del poder, de las dinámicas de control disciplinario de los científicos encumbrados, de la depredación de género que sufren las mujeres y de muchos otros vicios, de los que no han podido escapar nuestras ciencias. ¿Cómo liberarse de la tutela del Estado-nación? Si éste, mientras crecía y maduraba, articuló leyes, instituciones, cátedras, escuelas, cédulas profesionales, presupuestos, revistas, planes de estudio, editoriales, museos, gabinetes, laboratorios, libros de texto, bibliotecas, sindicatos, colegios profesionales, monumentos y demás artilugios necesarios para desarrollar nuevos expertos científicos, en todas las recientes ramas de saber científico que le han ayudado a administrar el territorio y la población, así como a diseñar un espacio simbólico en que deberían caber todos los que hemos habitado estos dos millones de kilómetros cuadrados, junto aquéllos que habitaron los más de cuatro millones de kilómetros cuadrados, de antes de la Guerra de Independencia.

El quehacer histórico sobre la ciencia contribuye, si se enfoca de modo humanista, a emancipar a los ciudadanos que son parte de las diversas repúblicas que conforman las disciplinas científicas, del estado y de los vicios comunitarios adquiridos. Así se precisa de hacer nuevas historias de las ciencias, nuevas porque usan fuentes inéditas y porque hacen preguntas propias de las urgencias de nuestro presente. Tal como intentó hacer veinticinco años atrás un grupo entusiasta de científicos sociales, quienes escribieron la historia que nos convoca en el presente volumen. Como le sucede a toda historia de alguna disciplina, sus autores no están instalados en el pasado; por el contrario, miran al futuro y hacen historia para inventar los modos de ser en el porvenir.

Existen diversas razones por las que las ciencias sociales y naturales se interesan por su pasado; en cada una de éstas y en cada país o tradición las razones varían y se diversifican. Aunque se puede reconocer que cada historia disciplinaria está hecha de la voluntad por dar con rupturas y/o continuidades propias de la reestructuración o emergencia de subdisciplinas y especialidades, quizás es más obvio en saberes que estuvieron cerca de los cambios ocurridos en los sempiternos sesenta, cuando ante las crisis epistemológicas, la rebeldía académica llevó a someter a crítica el relato que exponía perfectamente cómo es que la lógica de la ciencia se impone a través de miles de años más allá de la historicidad. La rebeldía llevó a considerar que el fenómeno científico no es lógico, sino histórico. Según Hacking: "Durante mucho tiempo los filósofos hicieron de la ciencia una momia. Cuando finalmente desarrollaron el cadáver y vieron los restos de un proceso histórico de devenir y descubrimiento, crearon para sí la crisis de la racionalidad. Eso sucedió alrededor de 1960" (Hacking, 1996:19).

Ante la imagen de crisis de Occidente que la rebeldía señaló, un modo de enfrentar el futuro era manufacturar nuevas historias de las ciencias, tal como habían hecho los habitantes del periodo de entreguerras, o como habían hecho quienes imaginaron vivir, en los últimos años del más vertiginoso y progresista de los siglos, el XIX. Pero hay que ser cautos, debemos distinguir entre diferentes grupos que producen historia de la ciencia, diferentes públicos a los que va dirigida ésta, y diferentes usos entre quienes la escriben, para que resulte fructífero analizar las relaciones

existentes entre la ciencia en su desarrollo y sus historias. Por otro lado, la historiografía que manufacturan los propios científicos revela ideologías de la ciencia, teorías y sistema de creencias, axiologías, utopías, así como disputas varias: generacionales, gremiales, metodológicas, partidistas, presupuestarias, amorosas y hasta por chovinismo (Cf. Lepenies y Weingart, 1988).

En el texto “Los pies de barro de la ciencia” del libro *La verdad sobre la historia* se pueden leer la siguiente explicación:

Las ansiedades y desencantos de la Guerra Fría ante el modelo heroico de ciencia alentaron a historiadores y filósofos a interrogar a las prácticas científicas. Después de la Segunda Guerra Mundial, los historiadores de la ciencia, muchos de los cuales habían participado en la contienda, reanudaron sus investigaciones alentados por los científicos. Pero la historia de la ciencia (algunos de cuyos promotores participaron en el proyecto Manhattan) enfrentaba un nuevo desafío: el control de la tecnología nuclear. De no quedar bajo un firme control civil, el poder militar podría socavar la democracia, la libertad científica y la estabilidad internacional. En ese momento James B. Conant, ingeniero químico, presidente de Harvard y uno de los más destacados gestores del programa nuclear [y el mentor de Thomas Kuhn] inició, secundado por varios liberales, una campaña nacional con dicho objetivo. Los científicos de calibre de Conant no deseaban ver la política nuclear de posguerra en manos del sigiloso estamento militar; querían estimular, por otra parte, la cooperación internacional y el control de armamentos. Dentro del marco de estas prescripciones, era indispensable contar con el apoyo de una ciudadanía conocedora del discurso histórico de la ciencia <sup>5</sup>.

Desde la tribuna presidencial de Harvard, Conant defendió el control civil y la libertad científica. Además, impulsó un análisis vigoroso de la historia de la ciencia. Conant opinaba que ésta, con sus tradiciones y procedimientos racionales, sólo podría ser entendida por los legos —cuya tarea en una democracia era ejercer un firme control civil sobre la política interior y exterior si se les brindaba la oportunidad de acceder a ella. La complejidad y peligrosidad del tema tornaban imperativo conocer su pasado. Conant estimuló entonces la creación de disciplinas que mos-

traran a una nueva generación de estudiantes los logros de la ciencia a lo largo del tiempo.

La iniciativa de Harvard generó diversas disciplinas, como la historia, la sociología y la filosofía de la ciencia, que se incluyeron en los currículos de las principales universidades de la nación (Cf. Appleby, 1994: 156-170).

En los años noventa, con tales palabras de las chicas *Clío*, Appleby, Jacop y Hunt, superaban un relato sobre la historia de la ciencia y rescribían otro relato más histórico profesionalmente, tan heroico como el que se enseñaba en los cincuenta, pero harto distinto; no obstante, norteamericano<sup>6</sup> y algo útil para ayudarnos a pensar sobre los modos de escribir historias de las ciencias sociales sureñas, como el caso que hoy nos ocupa. Pues no hay que olvidar que, a pesar del cuento de la historia universal y de la internacionalización de la ciencia, “no es menos cierto que los científicos tienen patria, son individuos que nacen y desarrollan su actividad en lugares particulares, como integrantes de tradiciones culturales e intelectuales que usualmente reconocen componentes múltiples” (Vessuri, 1991: 22).

Un ejemplo, propio de la idiosincrasia de la historiografía que nos ocupa, el cual muestra la crisis epistemológica sesentera y el uso de la historia de la ciencias para criticar, ser rebelde y construir futuro, rompiendo los límites disciplinarios para construir otros, es el libro *De eso que llaman Antropología Mexicana*, el cual marca un hito en la historia e historiografía y en la memoria de la comunidad de las ciencias sociales. Basta mirar el índice de tal texto para ver el conspicuo uso de la historia. Los trabajos que presentaba la obra eran “Todos santos y todos difuntos”, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, “La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, “Algunos problemas de la investigación antropológica actual” y “La formación de nuevos antropólogos”. En el primer artículo, Arturo Warman recapitulaba sobre sus reflexiones: “De este esbozo de exabrupto histórico pueden derivarse conclusiones generales sobre la antropología mexicana. Todas son obviamente tendenciosas y maniqueas” (Warman, 1970:36). Sobre la postura de los autores de esta publicación ante el INI, Ralph Beals afirmó:

En un nivel más ideológico, las políticas oficiales del Instituto han sido atacadas indicando que no han sido completamente efectivas por la limitación de fondos y las presiones políticas. Un grupo de jóvenes antropólogos mexicanos ha criticado las omisiones para terminar con el colonialismo interno y consideran esfuerzos para conservar a las comunidades indias y las culturas locales como institucionalización de la marginalidad india. Hasta donde he sido capaz de percibir las alternativas que este grupo tiene en mente, me parece que son fundamentalmente asimilacionistas, poco diferentes de sus contrapartes neoporfiristas, quienes ignoran las probabilidades de que a los niveles actuales de educación y conciencia política, la asimilación significa sencillamente la desaparición de los indios en los niveles económicos y sociales más bajos de la sociedad mestiza mexicana. Esto posiblemente significa que para muchos de estos críticos, el responsable último de lo que acontece en la sociedad mexicana y la política media es el "imperialismo norteamericano" (Beals, op. cit.: 24).

Considero que tales palabras son equívocas y simplifican las reflexiones *De eso que llaman antropología*, pero son explicables en los turbulentos setenta propios de la época mal llamada "guerra fría", pues en aquellos años hubo muchas guerras por todos los continentes y eran muy calientes.

Las trayectorias de los y las jóvenes autoras de dicho libro, quienes orientaron parte de los derroteros institucionales, epistemológicos y profesionales de las ciencias antropológicas después de 1970, son materia prima para explicar cómo y para qué se hace historia disciplinaria de la ciencia y lo útil que es y ha sido en la construcción de las agendas propias de las ciencias sociales y naturales<sup>7</sup>. En el caso mexicano, las ciencias antropológicas también han servido para fundamentar las políticas públicas, de tal suerte que su influencia en el país ha sido decisiva durante todo el siglo XX.

Aunque resulte obvio decir que hacer historia de la ciencia ha sido y es fundamental para comprender cómo fue que la ciencia llegó a ser lo que es, tal asunto es invisible por la falta de voluntad para la reflexión historiográfica profunda entre los expertos de diversas tribus que se ocupan de realizar estudios filosóficos, históricos y sociales sobre ciencia. Debemos insistir en que nuestras ideas más viejas y las vanguardistas sobre la ciencia no son sólo producto de los éxitos de los científicos ni exclusivamente

de los asombrosos escenarios que generan las tecnologías, sino que también ha sido indispensable el recuerdo, la memoria y el olvido para construir nuestro pensamiento científico. Fueron los propios científicos quienes, durante los siglos XVII, XVIII, XIX y XX se encargaron de evocar, reconstruir, olvidar e inventar las hazañas de sus ancestros, esos gigantes sobre cuyos hombros se montan para mirar más allá de la magia y la metafísica (quizás de un modo sospechosamente parecido a como lo hacen los imperios y las naciones, cf. Lewis, 1979). También han sido otros científicos quienes han narrado las aventuras propias, llenas de dificultades y obstáculos generados por ancestros generacionales que buscan perpetuar su poder, esclerosándose así la práctica científica y para peor fama de la ciencia, convertirla en política, alejándole de su supuesta esencia como conocimiento puro. En México, las disciplinas científicas han transitado entre rupturas y continuidades hasta llegar al día de hoy (para el caso de biología, cf. Guevara Fefer, 2010: 205-218). Ya los científicos decimonónicos narraban historias que inventaron tradiciones y linajes que comienzan en la época colonial o en el mundo precolombino y que están ligados con la ciencia universal. Ejemplos rotundos de tales narrativas fueron las obras de Francisco Flores, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, edición facsimilar, 2 vols., México IMSS, 1982, y Porfirio Parra, "La ciencia en México" en Justo Sierra *México su evolución social*, tomo 1, vol.2, México, 1903, Ballezá, 417-466. Éstas buscaban, por un lado, un linaje, bajo la creencia de que la ciencia esencialmente es producto de los esfuerzo de hombres fuera de serie y, paradójicamente, por otro lado, también inventaban tradiciones, ya que consideran que la ciencia la hace una comunidad en acción. En el caso de Flores y Parra, el quehacer científico tiene por *habitat*: las naciones civilizadas, esas que podían "progresar" y que no estaban condenadas el tiempo circular, éste que sólo es posible transformar en tiempo lineal gracias a la ciencia y la tecnología.

De regreso al exabrupto histórico de Warman y el resto de los artículos *De eso que llaman antropología*, así como la *Trayectoria de la antropología social aplicada en México* de Juan Comas, "La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", de José Lameiras, "La antropología en la encrucijada del mundo moderno", de Eduardo Zárate; por supuesto, los quince

volúmenes de *La antropología en México* y muchas otras historias de las ciencias antropológicas, son narraciones que integran la experiencia de las disciplinas, para expresar sus límites en el presente e imaginar su futuro. Lejos de la física cuántica, el principio de incertidumbre de Heisenberg es una metáfora que corre con buena fortuna para decir: el observador de la disciplina antropológica a través del tiempo, por el solo hecho de serlo, interviene en lo observado, le imprime su huella y le encausa.

Nuestros antropólogos que escriben historia cambiaron nuestro pasado científico, pues al observarlo introdujeron su noción de lo que debían de ser las ciencias sociales en México. Asimismo, ayudaron a moldear el imaginario que nos heredaron sobre las etnias de América; primero, los conquistadores y cronistas de las Indias; luego los cultos criollos y los científicos decimonónicos, y después, el régimen posrevolucionario, al tiempo que forjaban nuestra memoria científica, particularmente de las ciencias antropológicas. Ellos también han hecho historia (como la vida misma) al intervenir en el cómo deberían de ser las cátedras, las escuelas, los laboratorios, las instituciones y los libros de texto del porvenir, según lo aprendieron en su entrenamiento y formación disciplinaria.

Es preciso comentar que el esfuerzo de García Mora, et al., pertenece a una tradición artificial (Hobsbawm y Ranger, 2002) pero tradición al fin y al cabo, pues la memoria científica en algunos de nuestros países de América Latina comenzó a recuperarse en la segunda mitad del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX. Entonces emergieron corporaciones científicas, se inventaban cátedras, urgía desarrollar disciplinas inéditas, se fundaban establecimientos de investigación y los científicos se convertían en profesionales, para dejar de ser amantes del conocimiento o aficionados al quehacer científico. Así, mientras se institucionalizaban los nuevos modos de conocer, los propios científicos escribieron historia como parte de sus intentos por negociar la pertinencia de su trabajo, útil para la sociedad y tan bueno como el mejor, que pertenecía a una tradición local conectada a la ciencia internacional<sup>8</sup>. La esperanza en que la ciencia era la ruta de la felicidad, del progreso y del buen gobierno, llevó a intelectuales y académicos a depositar en ésta la capacidad de civilizar a un joven Estado como el mexicano, el cual disponía de

un larguísimo devenir histórico tan rico y complejo como el de las naciones europeas.

Ante tal voluntad por hacer historia de la ciencia de nuestros ancestros decimonónicos, podemos decir que desde finales del siglo XIX se generó un discurso que buscaba encontrar en el pasado científico la certeza de que la nación podía ser civilizada porque esencialmente producía conocimientos positivos, y también emergió una historiografía que desde entonces ha tenido una trayectoria zigzagueante en su camino hacia conformarse como una disciplina académica bien establecida (Azuela y Guevara, 1998: 77-105; Guevara, 2011). Parte fundamental de esta zigzagueante, y mal conocida historia de la escritura de la historia de la ciencia mexicana, son los quince volúmenes que inspiran este trabajo. Debo confesar que no he leído todos, por estar concentrado en los últimos años en leer historias de la biología mexicana y de otras ciencias naturales. Espero que este ejercicio historiográfico sirva para enmendar mi falta y que la experiencia adquirida con otras historias disciplinarias sea útil para explicar y dar a conocer la historiografía de las ciencias antropológicas en y de México.

Durante los siguientes años, como comunidad que piensa la ciencia mexicana a través de la historia, debemos seguir leyendo a mis colegas de las ciencias antropológicas bajo el presupuesto de que toda historia disciplinaria e institucional es política. Este carácter de las historias disciplinarias, lejos de ser un defecto de origen, es una virtud, pues es una historia que sirve y es útil, porque tiene intenciones, en muchos casos las mejores, como servir de reflexión del quehacer científico, en este caso antropológico, o establecer cercanías y distancias con los personajes que son parte de la tradición, así como construir diversos linajes disciplinarios para que la comunidad, en lugar de extinguirse, se reinvente, junto con sus métodos, sus temas, sus enfoques, sus teorías, sus subáreas, sus condiciones de trabajo, sus organizaciones gremiales, sus cátedras, sus programas de estudios y por supuesto, junto con los chismes y las anécdotas.

Como afirmaba Litvak:

La anécdota, en la formación del antropólogo, es parte de una tradición, de una herencia. Es la transmisión de una serie de rasgos

que compartimos, que nos identifican hacia afuera y nos unen hacia dentro. Nos localizan, nos dicen qué somos, de dónde venimos, de cuántos grupos estamos hechos, quiénes son nuestros amigos y hasta dónde podemos contar con ellos y quiénes no lo son y hasta qué punto son peligrosos. Esas anécdotas llevan a cabo esa labor dentro del grupo y fuera de él (Litvak King, 1996: 283-284).

Cierto que las anécdotas de marras son materia prima para hacer antropología de la antropología, y también se convierten en relatos históricos sobre las imágenes que los científicos tienen de sí mismos y de su quehacer (cf. Kragh, 1989:147-162). A quienes, desde principios del siglo XIX, les gusta representarse ante la sociedad como buenos, casi bonitos, muy baratos e imprescindibles en estos tiempos que corren. Citamos a Kragh:

La historia de la ciencia puede funcionar ideológicamente de manera distinta al empleo externo que de ella se hace con vistas a una glorificación política, religiosa o nacional. Concretamente, proporcionando una base mito-histórica al concepto que los científicos tienen de su disciplina y de su propio papel en el desarrollo de ésta. Este tipo de historia es interna, va dirigida a los científicos o a los novicios en el terreno y normalmente es obra de los propios científicos. Los científicos no son sólo los objetos pasivos de la historia de la ciencia; son también consumidores activos y productores de la historia de la ciencia (Kragh, 1989: 152).

Creo que es posible ir más allá y decir que la historia es el continente —o quizá sea menos equívoco decir contenedor, aunque suene horrible— de la cultura científica. En el caso que nos ocupa, la identidad historiográfica de la obra *La antropología en México* se despliega desde las primera página en la que podemos leer: “Por ocupar México un lugar tan especial en la evolución de la humanidad, en ninguna ciencia los investigadores mexicanos encuentran tanta oportunidad para hacer aportaciones únicas y llamativas al acervo científico del mundo que en antropología”. Desde el primer mensaje que representa el epígrafe, podría empezar un trabajo de crítica historiográfica, pues esta idea de Kirchhoff con la que inician los quince volúmenes, bien podría ser usado para una historia de la botánica o de la zoología, por el lugar que ocupa la biodiversidad de nuestro territorio desde hace millones de años, gracias a lo cual existe la oportunidad

para hacer aportaciones “únicas y llamativas al acervo científico” de la biología y de la geología. Ciertamente es que cada tribu académica tiene un ego robusto, y esto es bueno, de otro modo la historia disciplinaria se vuelve prescindible.

Los dos primeros capítulos de la magna obra son dos sofisticados artilugios intelectuales; el primero de Esteban Krotz y el segundo de Luis Vázquez León, en los que el fantasma de Thomas Kuhn hoy me inquieta y asusta, aunque en los años ochenta dialogar con sus ideas era síntoma de estar al día. Más aún, para escribir historia de la ciencia, desde los setenta había que juntarse con lo mejor de cada casa, y el buen Kuhn era, y es, un chico muy solicitado en el barrio en el que están vecindados científicos sociales, naturales y humanistas.

Así que vivamos, a través de recordar que hace cincuenta años Thomas Kuhn publicó su *Estructura de las revoluciones científicas*. Libro que, según he podido observar, con los oídos y con los ojos, en las últimas dos décadas, es un hito histórico de la producción intelectual del siglo XX, a pesar de la lluvia de críticas y reclamos que recibió por parte de expertos en asuntos de ciencia y de otros expertos de las repúblicas de las letras y los números. El libro completo de Kuhn cabe en la siguiente frase de don Roberto Moreno de los Arcos: “Un método no hace a una ciencia, la ciencia la hacemos los hombres que la queremos hacer” (Moreno de los Arcos, 1995: 99-108). Dicho de otro modo, la ciencia es asunto de científicos. Tal argumento, desarrollado a lo largo del libro de Kuhn, fue esgrimido por los hombres de ciencia al disputar a los hombres de las armas el control de la producción tecnocientífica de artilugios tales como bombas atómicas, lo que señalaron la chicas de *Clío* que citamos arriba, con lo cual se confirma que la historia de la ciencia sirve para defender los intereses de los científicos.

Así las cosas, parafraseando a mi querido profesor Roberto Moreno, cuando los antropólogos quieren hacer antropología y hacen antropología, les tenemos confianza (Moreno de los Arcos, 1995:99-108); sabemos que hacen lo que dicen, y cuando construyen historia disciplinaria les volvemos a tener confianza, pues hacen su historia, y también hacen la del país, la de las instituciones, la de la educación superior, la de las políticas públicas y la de cómo hemos explicado el lugar que ocupamos en la na-

turalidad, y por eso hay que estar atentos a sus afanes históricos y leerlos. Sus historias son parte del avituallamiento intelectual que apoya el trabajo de sociólogos, filósofos, historiadores y el de otras tantas tribus del *Homo academicus*.

En el primer volumen de la obra de marras, después de los sesudos argumentos sobre cómo hacer historia de la ciencia, se presentan las primeras historias que parecen no conectarse con los primeros capítulos introductorios. Con todo, sin duda demuestran que las ciencias antropológicas en nuestro territorio tienen una larga trayectoria, que inicia con el descubrimiento y conquista de América, la cual se expone profusamente en el resto de la obra, en la que transitan los casi quinientos años de quehacer antropológico en nuestro territorio.

El volumen 5, *Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera* es de gran valor para conocer por qué se escribe historia para hacer disciplina. En éste aparecen los textos "La antropología física", de Carlos Serrano y María Villanueva; "La lingüística", de Benjamín Pérez González; "La arqueología", de Alba Guadalupe Mastache y Robert H. Cobean; "La etnología", de Barbro Dalhgren Jordán; "La etnohistoria", de Jesús Monjarás-Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Perla Valle. Estas narraciones no superan del todo la mirada difusionista que hace aparecer a México como un sitio al que arribaron las disciplinas desde el norte, en el que se reproducen sus prácticas y discursos sin lograr la autonomía y las contribuciones teóricas que le darían la originalidad propia de los centros de producción científica. Sin embargo, todos los textos encuentran parte del linaje disciplinario en los trabajos y los días de los científicos del porfiriato y más atrás.

Carlos Serrano y María Villanueva inician su contribución con una rotunda declaración: "La antropología física, desde sus inicios, ha abordado temas fundamentales: la evolución y variabilidad biológica del hombre"; los argumentos históricos desplegados confirman que esta disciplina es una ciencia biológica que de algún modo integra aspectos culturales y sociales. Pronto el lector encuentra al padre mexicano de este saber:

El doctor Nicolás León murió en 1929, dejando una vasta obra sobre diferentes temas; sin embargo, su labor en el campo de la antropología física en la investigación, en la enseñanza, en la forma-

ción de colecciones de museo, en la proyección internacional de la actividad científica de nuestro país, le hacen merecedor del título de fundador de la antropología física (Serrano y Villanueva, 1988: 14).

Para buena parte de la historiografía de la ciencia disciplinaria hace falta un padre putativo, o varios, y una acta de nacimiento para encontrar el origen de una disciplina científica y poder construir una identidad. Por nuestra parte, creemos que las ciencias actuales son producto de variopintos procesos genealógicos y no genéticos, decantados a lo largo de siglos, que conviene analizar para conocer cómo las ciencias llegaron a ser lo que son.

Benjamín Pérez González termina su contribución histórica sobre "La lingüística" con un "balance" en que afirma "como hemos visto, el estudio de las lenguas indígenas en México presenta una historia continuada que arranca desde el siglo XVI y que se mantiene viva hasta hoy día" (1988: 34). Tal afirmación expresa que la tradición de tal disciplina inició en los tiempos de conquista y colonización. Resulta claro, entonces, que conocer las múltiples lenguas y dialectos se convirtió en una herramienta para la Corona, herramienta que el Estado mexicano del siglo XX perfeccionó para conocer y alfabetizar pueblos y, más allá, para inventar la nación, por lo que los aportes teóricos son escasos. Aun así, el autor termina optimista ante su disciplina al decir:

Confiamos, de cualquier modo, que en un futuro no lejano los conocimientos adquiridos a partir de la descripción de las distintas lenguas y dialectos de México lleven a los investigadores a participar en la discusión de los fundamentos de la lingüística actual y hagan posible mayores aportes mexicanos al establecimiento de nuevas teorías y al enriquecimiento o cuestionamiento de aquellas que hasta ahora han normado nuestro trabajos (Pérez González, 1988: 35-36).

Así, el futuro promisorio de la lingüística mexicana se asegura sólo si hay teorías o se corrigen las que existían. La voluntad por teorizar no se ha perdido en las siguientes décadas. Sin embargo, creo que las ciencias sociales son geniales si nos ayudan a vivir

mejor, no importa si en éstas domina la teoría o se impone la investigación empírica.

Los autores dedicados a exponer la trayectoria de la "arqueología" decidieron enfocar su narrativa en el siglo XX, ya que este siglo es el de su profesionalización e institucionalización en el país, justo cuando "se sientan las bases teóricas y técnicas para su desarrollo científico" (Mastache y Cobean, 1988:40). Ciertamente se centraron en el siglo XX, pero nos deben la explicación de cómo se profesionalizó e institucionalizó la arqueología, asunto complejo y de gran interés para la historiografía de las siguientes décadas.

En el texto "La etnohistoria" encontramos cómo esta disciplina y la palabra que la denomina comenzaron a usarse en México en los años cincuenta, pero las prácticas y los discursos que les son propios existen desde el siglo XIX. Para mostrar su argumento, los autores enlistan los precursores y las obras que han contribuido con esta quimera disciplinaria, que viene de nuestros vecinos del norte como un producto de la singularidad de la relación que ha existido entre su Estado y los pueblos autóctonos que lo integran. En México tiene dos demiurgos: Wigberto Jiménez Moreno y Carlos Martínez Marín, quien la caracterizó como "la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades, tratando de comprender mejor su estructura y desarrollo histórico" (Monjarrás, Pérez-Rocha y Valle, 1988:120). El recuento de este quehacer antropológico-histórico tiene la voluntad de mostrar que sus logros obtenidos y su originalidad deben ser apoyados, porque su futuro depende de su carácter interdisciplinario. El futuro nos alcanzó y la moda de la interdisciplina llegó para quedarse y reinventarse a través de la multi- y la transdisciplina. Más aún, para algunos teóricos los saberes híbridos como la etnohistoria son el lugar de la innovación (cf. Dogan y Pare, 1991:293).

En este volumen de las disciplinas antropológicas no hay una contribución hecha *ex profeso* para la obra sobre la etnología; en su lugar se reditó un artículo de Barbro Dahlgren Jordán publicado en 1973. La historia de la antropología social es una visible ausencia, omisión, olvido o simple dificultad para convencer a alguien de que la escribiera. Lo no dicho sobre esta disciplina es

materia prima de otro artículo, pero es una muestra rotunda de que “eso que llamamos antropología” está en constante mudanza<sup>9</sup>.

POSDATA

Querido etnólogo Carlos García Mora:

Meses atrás, miré con cuidado las primeras páginas de tu obra colectiva: portada, página legal, epígrafe, liminar, fotos y tu presentación. Intenté, y sigo intentando, hacer una crítica historiográfica; algo parecido a lo que el gran maestro Alatorre concebía como la crítica literaria, lejos de hacerle a criticón, y lo que primero, lo segundo, lo tercero... que vino o emergió de la mente que me habita, fue el poema ajedrecista de Borges que dice:

Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.

¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza

de polvo y tiempo y sueño y agonías?

Te invito a que nos hagas la historia de *La antropología en México* y nos cuentes ¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza?

## NOTAS

- 1 Este trabajo es resultado parcial del proyecto “El quehacer histórico en la construcción de las disciplinas científicas en México” (PAPIIT-IN400516) de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2 Sobre la dicotomía entre ciencias duras y blandas conviene comentar, que no son sólo dos culturas construidas artificialmente, como señaló Charles Percy Snow en su célebre ensayo *Las dos culturas*, dedicado a la doble mirada entre humanidades y ciencias; otra distinción visible es la de los duros y los blandos, expresión de una disputa entre saberes que luchan por la supremacía, reconocimiento y presupuesto. Y bien, qué tan duro es un quehacer científico que juega con bolas de billar o con nuevas partículas microscópicas. “Duro —como dice mi socióloga favorita— resulta hacer que la gente no se mate, que vote, que conozca y exija sus derechos. Duro es evitar la corrupción, la violencia simbólica y la otra. Duro es lograr que la gente pague impuestos, que la desigualdad no sea la norma en la práctica, que la discriminación no sea moneda corriente. En fin, duro es conocernos para vivir mejor” (Véase Rafael Guevara Fefer “Lo duro de las ciencias blandas”, disponible en <http://elpresentedelpasado.com/2012/12/31/lo-duro-de-las-ciencias-blandas/> en [elpresentedelpasado.com](http://elpresentedelpasado.com), del Observatorio de Historia, 31 de dic., de 2012)
- 3 Para confirmar la singularidad y la importancia de la disciplina de marras que tiene el pasaporte del águila y la serpiente, desde una perspectiva foránea, véase Ralph L. Beals y Robert van Kemper, 1993. Beals afirma “México es y ha sido un importante campo para la investigación en diferentes niveles; ha formado un grupo impresionante de antropólogos; ha sido el escenario de muchos proyectos, con cooperación y participación internacional, para la recolección de una cantidad importante de datos; finalmente, ha tenido menor importancia relativa sus contribuciones teóricas” (p.9)
- 4 Sobre cómo anda el asunto internalismo *vs.* externalismo después de que Mikulinski señalara que era un falso problema, véase Shapin, 2005:67-120.
- 5 El corchete es mío. Para destacar que Kuhn y su historiografía es parte de un proceso y plan más amplio que su singular supuesta innovación historiográfica. Sobre este asunto, cf. Rossi (1990), en especial el capítulo que dedica a la conocida revolución kuhniana.
- 6 Sobre el centrismo de nuestros vecinos del norte, cf. Echeverría, 2008.
- 7 Sobre el caso de la biología y la fisiología mexicanas, véase Guevara Fefer, 2011.

- 8 Nicolás León es ejemplo claro de esa doble condición de locales y mundiales de los antropólogos mexicanos de entre siglos XIX y XX él la expresa y la inventaba a través del quehacer histórico (Guevara Fefer, 2001:165-207).
- 9 Una mirada sobre la trayectoria anterior de las disciplinas antropológicas puede encontrarse en Dávalos Hurtado, 1962: 207-236. Aquí Dávalos expone sobre antropología social, que todo comenzó con Manuel Gamio y continuó con los proyectos de investigación del régimen y los que fueron emprendidos de común acuerdo con los norteamericanos. Y las cosas iban tan bien con esta disciplina que el programa de posgraduados que auspiciaba la OEA, el INAH y el INI, iba a permitir que los egresados de dicho programa en ciencias sociales aplicadas regresaran a sus regiones para aplicar la experiencia antropológica del régimen “en la solución de los grandes problemas sociales americanos” (véase p. 229).

## BIBLIOGRAFÍA

- Appleby, Joyce, 1994. "Los pies de barro de la ciencia", en *La verdad sobre la historia*, Andrés Bello, Santiago de Chile, Chile.
- Azueta, Luz Fernanda y Rafael Guevara Fefer, 1988, "La historia de la ciencia en el siglo XIX en México. Una aproximación historiográfica", en *Asclepio Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, Madrid, volumen L, fascículo 2 1988, p. 77-106.
- Barnes, Barry, 1987. *Sobre ciencia*, Ed. Labor, Barcelona. .
- Beals, Ralph L., 1993. "La antropología en el México contemporáneo" en *Dos lecturas de la antropología mexicana*, Cuadernos del Laboratorio de Antropología, Universidad de Guadalajara, México.
- Candau, Joël, 2006. *Antropología de la memoria*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Dávalos Hurtado, Eusebio, 1962. "LVIII La antropología" en *México 50 años de revolución. IV. La Cultura*, FCE, México.
- Dogan, Matei y Robert Pare, 1991. *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*, Ed. Grijalbo, México.
- Echeverría, Bolívar, 2008. "La modernidad americana, claves para su comprensión", en Echeverría, Bolívar, *La americanización de la modernidad*, UNAM/CISAN/Era, México.
- Gamio, Manuel, 1982. *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México.
- Guevara Fefer, Rafael, 2014. *El uso de la historia en el quehacer científico. Una mirada a las obras históricas del biólogo Beltrán y el fisiólogo Izquierdo*, FFyL-UNAM, México.
- Guevara Fefer, Rafael, 2010. "Entre continuidades y rupturas: la biología mexicana más allá de 1910" en Rosaura Ruiz *et. al.*, *Otras armas para la independencia y la revolución*, FCE, México.
- Guevara Fefer, Rafael, 2009. "Notas sobre la genealogía de la historiografía reciente de la ciencia latinoamericana. O de cómo se inventaron historias para ser esgrimidas contra los embates del atraso" en Ignacio Sosa (ed.), *América Latina: enfoques historiográficos*, Colección Seminarios, FFyL, UNAM, México.
- Guevara Fefer, Rafael, 2011. *Ciencia e Historia presuntas implicadas. El caso de José Joaquín Izquierdo y Enrique Beltrán artífices de las ciencias naturales y de la memoria científica nacional*, Tesis de Doctorado en Historia, FFyL-UNAM, México.
- Guevara Fefer, Rafael, 2004. "La danza de las disciplinas. El Museo Nacional a través de los trabajos y los días de Gumesindo Mendoza" en Rutsch, Mechthild y Mette Marie Wachter (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas: redes, narrativas y sujetos en las comunidades científicas*, INAH-UIA, México.
- Hacking, Ian, 1996. *Representar e intervenir*, Ed. Paidós-UNAM, México.

- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, 2002. *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, España.
- Kemper, Robert van, 1993. "Del nacionalismo a la internacionalización: el desarrollo de la antropología mexicana" en *Dos lecturas de la antropología mexicana*, Cuadernos del Laboratorio de Antropología, Universidad de Guadalajara, México.
- Kragh, Helen, 1989, "Ideologías y mitos en la historia de la ciencia", en *Introducción a la historia de la ciencia*, Ed. Crítica, Barcelona, España.
- Lameiras, José, 1979. "La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo" en *Ciencias Sociales en México: Desarrollo y perspectiva*, El Colegio de México, México
- Lepenies, Wolf y Peter Weingart , 1988. "Introduction" en Loren Graham et al, *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, D. Reidel Publishing Company. Dordrech, Holanda.
- Lewis, Bernard, 1979. *La historia recordada, rescatada, inventada*, FCE, Breviarios núm. 282, México.
- Litvak King, Jaime, 1996. "El anecdotario como parte de la formación del antropólogo", en Mchthild Rutsch (comp.), *La historia de la Antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA-Plaza y Valdés-INI, México.
- Mastache, Guadalupe y Robert H. Cobean, 1988. "La Arqueología" en Carlos García Mora et. al., *La antropología en México Panorama histórico 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, INAH, México.
- Monjarás-Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Perla Valle, "La Etnohistoria" en Carlos García Mora et. al., *La antropología en México Panorama histórico 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, INAH, 1988
- Moreno de los Arcos, Roberto, 1995, "La historia y la biología", en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- Novick, Peter, 1997. *Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana*, tomo 1, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México.
- Pérez González, Benjamin, 1988. "La Lingüística" en Carlos García Mora et. al., *La antropología en México Panorama histórico 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, INAH, , México,
- Rossi, Paolo, 1990. *Las arañas y las hormigas. Una apología de la historia de la Ciencia*, Ed. Crítica, Barcelona, España.
- Serrano, Carlos y María Villanueva, 1988, "La Antropología Física" en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México Panorama histórico 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, INAH, México.

- Shapin, Steven, 2005. "Disciplina y delimitación: la historia y la sociología de la ciencia a la luz del debate externalismo internalismo", en Sergio F. Martínez y Godfrey Guillaumin *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*, México IIF-UNAM.
- Sosa Álvarez, Ignacio, 2000. "La división del trabajo y la construcción de la nueva torre de babel: el diálogo interdisciplinario" en Hernández Madrid, Miguel J. y José Lameiras Olivera *Las ciencias sociales y humanas en México: síntesis y perspectiva de fin de siglo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, México.
- Sarton, George, 1948. *Historia de la ciencia y nuevo humanismo*, Rosario, Editorial Rosario. Argentina.
- Stocking, George. W. Jr., 2002. "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras", en *Revista de antropología social*, 11,
- Vessuri, Hebe, 1991. "Universalismo y nacionalismo en la ciencia moderna. Una aproximación desde el caso venezolano", en *Quipu*, vol., 8, núm., 2, mayo-agosto, México.
- Warman, Arturo, 1970, "Todos santos y todos difuntos" en *De eso que llaman antropología*, Editorial Nuestro Tiempo, México.



## CONSTRUCCIONES DE LA HISTORIA EN EL SIGLO XVIII NOVOHISPANO

ROSA BRAMBILA PAZ  
BEATRIZ CERVANTES JÁUREGUI

Como muchos recuentos históricos, cada disciplina rescribe su devenir en tiempos de crisis. Se recurre al pasado para buscar, en el espíritu de los primeros desarrollos, aspectos propuestos pero no considerados en la dinámica posterior y dispositivos que permitan revitalizarla ante los retos actuales.

Cuando Carlos García Mora asumió la empresa de coordinar a cientos de investigadores para publicar la historia de la antropología en México, sin duda eran momentos de crisis social. En la década de los ochenta del siglo XX, las ciencias sociales dieron por terminada su relación con la modernidad y la posmodernidad no ofreció rutas claras. En ese trance se volvió necesario revisar la trayectoria de la disciplina. Ahora, no sólo la antropología mexicana se encuentra en apuros, sino que la vida social y política del país lo están. Por eso, es pertinente volver los ojos con otra mirada al pasado, para rencontrar las trayectorias que se olvidaron o dejaron de lado. Sin duda, toda historia es historia contemporánea y, en esa medida, lo que influye en el ahora, más que el mismo ayer, es la interpretación que de él se hace. En esa perspectiva, a continuación presentamos tres espacios del siglo XVIII, donde se disputó la interpretación del pasado. Controversias que se producen, tanto por el material empírico como por las formas de argumentar, que tendrían repercusión en el surgimiento de la ciencia antropológica. Con ello queremos señalar

otras formas de escribir la historia que se dieron en la Nueva España y que no fueron escuchadas.

#### CONSTRUIR LA HISTORIA EN ESPAÑA

A finales del siglo XVIII se determinaban nuevos rumbos sociales. Las transformaciones se dirigían a consolidar poderes centrales cimentados en la acumulación de capital y la concentración de la capacidad de decisión. En ese proceso, los diversos grupos sociales vuelven los ojos al pasado, según sus intereses. El núcleo del debate por una nueva visión de los anales fue la relación de la historia con la verdad.

En España, la necesidad política de recuperar el poder y de redefinirse frente a Francia e Inglaterra pronto impulsa a plasmar nuevas formas de escribir la historia<sup>1</sup>. Se convencería a través de una argumentación eficaz y con el poder de comunicar lo verdaderamente sucedido. El razonamiento debía apoyarse en pruebas fidedignas, y por eso los documentos se vuelven importantes, se juzgan prueba y testimonio de lo real. Particularmente son valorados los producidos por las instituciones, consideradas imparciales. Con esta posición, los diversos efluvios de modernidad impulsan a dejar de lado aquellos elementos que no cumplen con las nuevas normas para producir conocimiento. Discusión en la que España se adelanta a la propuesta de una historia positiva como la de Ranke.

Entre otras formas de autodefensa, el poder borbónico se propone ensalzar el papel de España en el ensanchamiento del mundo cristiano y, así, presenta la conquista del Nuevo Mundo como el gran logro de su poder<sup>2</sup>. Para rescribir ese episodio, en el medio erudito español se confrontan concepciones acerca de las fuentes en que se podía abreviar. Un grupo descarta los trabajos realizados por los cronistas de Indias y los testigos presenciales de la conquista, por no cumplir con el requisito de imparcialidad que validaría la información. Otro, continúa la visión providencialista tradicional, en la cual los datos plasmados en papel son leídos para corroborar la incidencia divina en el curso de la historia. Uno más se refería a si la propuesta metodológica debía basarse en planteamientos de extranjeros (ingleses y franceses) o debía fincarse en las tradiciones propias. De tal modo, afloran

enfoques con respecto al valor de los documentos, en los que se apoya la escritura de la historia del Siglo de Oro.

Aunque existía el cargo de cronista de Indias, los Borbones fundan la Real Academia de la Historia con la certeza de que debía ser un esfuerzo colectivo <sup>3</sup>. Pero había que determinar cómo sería su desempeño y puntualizar sus herramientas. En este punto entra en conflicto la intelectualidad de cada región de la península. La heterogeneidad de orientaciones no impidió reconocer un punto común: la importancia de la Nueva España en esa historia. Entre los grupos contendientes, la tensión más ríspida fue entre los representantes del reino de Aragón y los de Valencia. Al parecer, estos últimos logran hacer prevalecer sus puntos de vista. Su iniciativa pretendía unificar los reinos iberos, a través de lograr la uniformidad cultural, la unidad social y una lengua nacional. Propuesta acorde a la política borbónica de crear una nación con una sola historia para los diversos reinos, incluyendo los americanos.

Para escribir esa historia, prevaleció la posición de los valencianos y se nombra a Juan Bautista Muñoz cronista mayor de Las Indias <sup>4</sup>. Este personaje introduce varias reformas en las maneras de rendir cuenta de la conquista de América. En primer lugar, implanta que la historia debe basarse en documentos. Por ello, asume como tarea la recopilación, selección y transcripción de documentos, en distintos repositorios civiles, eclesiásticos y particulares. En el afán por conjuntar la información recorrió toda España e, incluso, Portugal. En segundo lugar, decide que la historia del Nuevo Mundo comienza con la cristianización de los indios que, sólo a partir de entonces, emergen como entidades históricas. Se discute mucho, dentro y fuera del grupo valenciano, sobre si los documentos indígenas podían ser tomados en cuenta como fuentes fidedignas; se concluye que, en todo caso, no se disponía de herramientas para leerlos. Los testimonios de los testigos presenciales y las crónicas de la conquista también fueron invalidados, por proceder de personas poco calificadas o no imparciales. La tercera innovación es su perspectiva, apoyada en la propuesta evolucionista, ya bien establecida. En esa visión, la escritura alfabética se considera como un punto de distinción en la línea evolutiva, y por ello los testimonios conservados en

otra forma no se consideran útiles. La palabra escrita se vuelve el elemento a partir del cual se puede narrar la historia.

Con esta perspectiva se descarta el devenir de los pueblos americanos como parte de la identidad española. Al expulsarlos de su historia descalifican los desarrollos ajenos a la cultura europea y generan una otredad. No obstante, se promovió la adquisición y envío de documentos que se encontraban en América en busca de informaciones confiables. Así, a la dificultad que había implicado la recopilación y organización de la documentación española, se agregó la de reunir la del otro continente <sup>5</sup>.

#### CONSTRUIR LA HISTORIA EN NUEVA ESPAÑA

Elaborar unos anales únicos, que señalaran la conquista y cristianización de América como elemento forjador de la identidad española, propició conflicto con los habitantes no indígenas de los territorios americanos. Si bien éstos eran súbditos de la Corona, estaban en un espacio geográfico lejano que hacía difuso su papel en la construcción de la unión hispana. Son súbditos españoles, sí, pero no se les podía adjudicar un lugar en esa construcción ibérica ni ellos la asumen totalmente.

En esta coyuntura, los novohispanos contienden por la historia. Mientras la burocracia virreinal se empeñaba en hacer prevalecer la unidad española, un círculo de doctos, criollos y mestizos pretende instituir una afinidad que los distinguiera de lo hispano. Aceptan que no caben totalmente en la identidad peninsular, se perciben de otra manera, su discurso histórico debe poseer, entonces, elementos que no aparezcan en el español. Las características del medio ambiente, un creciente sentimiento de pertenencia al territorio y, sobre todo, la presencia de las poblaciones originarias, fomentan la indagación de elementos distintivos. La gran necesidad de conocer lo propio permite aceptar herramientas de conocimiento distintas a la palabra escrita y recurren a varios tipos de testimonios. En su búsqueda no se constriñen a la escritura en caracteres latinos; observan y estudian tanto las pictografías como los vestigios materiales y las tradiciones que guardan la memoria histórica, oral y escrita de los pueblos originarios, iniciando de esta manera, una mirada etnográfica. Edifican un pasado de grandeza equiparable al de los pueblos de la

Antigüedad Clásica. Al apropiarse de esas glorias, desindianizan su visión del pasado generando, también, una otredad dentro de su mismo territorio <sup>6</sup>.

Afanados en su singularidad, los novohispanos desobedecen las reales órdenes de enviar a España los documentos originales solicitados para la obra de Juan Bautista Muñoz <sup>7</sup>. No se cumplen, puesto que su importancia como fuente de conocimiento histórico ya había permeado algunos sectores de Nueva España. Además, deshacerse de los documentos equivalía a reconocer la prioridad de la metrópoli. La resistencia obligó a los monarcas a emitir tres órdenes y no es sino hasta 1790 que se acatan, aunque condicionadas. La situación de tensión, por la insistencia de la Corona y la negativa de los novohispanos, se resuelve cuando éstos logran que se acepte únicamente el envío de traslados <sup>8</sup>.

La tarea de enviar copias de relatos y gestas sobre la conquista y catequización de la Nueva España fue asumida por el virrey Revillagigedo. Este corpus dio como resultado la conocida Colección Memorias de Nueva España <sup>9</sup>. Para la formación del conjunto documental que se enviaría a España, el virrey comisionó a Francisco García Figueroa, provincial franciscano del Santo Evangelio. Este fraile delegó, a su vez, en fray Manuel de Vega la selección y transcripción de lo solicitado, que finalmente ocupó treinta y dos tomos. En 1792 se terminaron tres versiones de la colección, dos de ellas se enviaron a España y la otra quedó en la secretaría del Virreinato. Los originales fueron devueltos a los lugares de procedencia <sup>10</sup>.

El objetivo de la colección, como ya se dijo, era resaltar la grandeza española, por lo que es de notar la inclusión en el repertorio de ciertas noticias sobre la población indígena, tanto de la época prehispánica como de la contemporánea. Dentro de esos materiales se percibe que no todos los criollos construyeron al indio como una otredad dentro del mismo espacio; hay propuestas que enfatizan su papel de actores en el desarrollo de la historia novohispana. Esto se observa en el último tomo de la colección, que contiene el manuscrito *Memorias piadosas de la nación indiana*, del franciscano José Mariano Díaz de la Vega <sup>11</sup>.

## LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA CON Y POR EL INDIO

Díaz de la Vega se crió en la región otomí del centro de México y, obviamente, dominaba esa lengua. En su calidad de cura de indios, estuvo en Tacuba, en especial el pueblo otomí de Chimalpa del Monte, Tula, Tepeji del Río, Jilotepec, entre otras <sup>12</sup>. Durante su estancia en estos lugares le tocó entregar las parroquias al clero secular. Al dejar su ejercicio sacerdotal se concentró en escribir una historia del indio novohispano; debido a su experiencia, hace énfasis en el papel que jugaron los otomíes desde los inicios de la Colonia. Para crear su versión de la historia procuró basarse en información que cumpliera con el requisito de veracidad. Utilizó bibliografía, documentos de archivo, testimonio oral así como su propia experiencia. A pesar de que en su obra habla de milagros, por su intención de dar un lugar a los indígenas, se aparta de la visión cristiana de la historia universal y se inserta en el proceso de objetivación del conocimiento histórico. Presenta al indio como un ser elegido por la divinidad; además, tanto a los prehispánicos como a los que le son contemporáneos, los considera capaces de logros sociales, económicos y culturales al igual que cualquier otro individuo europeo o americano.

El caso de Díaz de la Vega no es aislado. Seguramente, en las diversas regiones donde la mayoría de la población era indígena, mestizos y criollos, quienes compartían la vida diaria con ellos, debieron percibir y poner en papel la realidad de esa interdependencia. Las transformaciones del siglo XVIII darían pauta a una nueva configuración de las relaciones sociales y la creación de nuevas identidades, en las que debían ser incluidos los que ya estaban cuando llegaron los españoles. En este sentido también, un ejemplo del espacio otomí, es el conocido trabajo de Granados y Gálvez, *Tardes americanas*, escrito como un diálogo entre un español y un indio.

Las disputas por la historia y sus fuentes afectaron, asimismo, a los grupos primigenios y los motivaron a plasmar por escrito su versión de la historia. La importancia de la palabra escrita en el ámbito legal genera documentos como los títulos primordiales o supletorios y los códices Techialoyan. Si bien son elaborados para defender tierras y derechos, presentan versiones de historias que crean identidades locales. En algunos casos, la perspectiva de la modernidad también se expresa entre ellos, en

propuestas futuristas como son las inscritas en planes de acción que responden a la aspiración por recuperar preminencia social, ya sea por la reivindicación de derechos ancestrales, de tierras, o incluso propuestas de gobierno indio.

En la misma región fronteriza, entre los otomíes, se produce un tipo de documento que reconstruye una versión peculiar de la intervención indígena en la conquista y colonización de las tierras chichimecas. La raíz histórica, basada en el dominio del territorio, propicia un discurso diferente. En interés de las repúblicas de indios, se argumenta la legitimidad de la presencia otomí en un territorio conquistado. Esta participación les concedió el privilegio de tener su propia explicación de los hechos. El prestigio de los caciques otomíes perduró en la memoria de los pobladores de la región, visión que ha trascendido a nivel popular<sup>13</sup>.

Al trasladar su tradición oral a una historia avalada por la escritura, la referencia unánime es el paso de las milicias otomíes por el amplio territorio del centro norte. Los otomíes provenientes de Jilotepec tuvieron, por tanto, una perspectiva inédita de sí mismos al reconocerse como caciques conquistadores. La validez y prestigio de estos gobiernos podía estar fincado en gran medida en la posesión de documentos con calidad histórica.

La base de la historiografía regional son esos escritos heredados de las antiguas repúblicas, algunos de los cuales habían sido guardados en archivos religiosos. Esto se debe a que hubo una suerte de alianza entre algunas órdenes mendicantes, particularmente la de los franciscanos, con las élites indias. Los frailes brindaron el soporte para que los otomíes forjaran la trama de lo que sería la revitalización de su historia en el panorama sociopolítico del centro norte en el siglo XVIII. La posibilidad de conocer o deslindar un proyecto meramente religioso de otro exclusivamente indígena tiene problemas. En varios aspectos, estos intereses eran comunes a la jerarquía india y a los religiosos. Entre ambos compartían privilegios a través de cajas de comunidad, cofradías, derrama de bienes en las fiestas y cambios de gobierno indio, así como tratos comerciales y organización de mano de obra. En forma esquemática se puede decir que la intención franciscana era exaltar la participación indígena, y la suya, en la conquista espiritual de la región chichimeca; la de los gobiernos

indios era mantener sus privilegios e impedir el avance de las medidas privatizadoras del gobierno virreinal.

La visión que se tiene para escribir la historia de una disciplina se genera en cada presente. A la pregunta que nos convocó, ¿Y qué pasó después? A veinticinco años de la antropología en México y otras reflexiones en historia de la antropología, quisimos presentar las discusiones y escenarios en que se construyó una versión de la historia novohispana. Hasta ahora, la antropología toma como sus antecedentes la versión de los criollos que crearon un pasado prehispánico *ad hoc*, mientras dejan fuera documentos que incluyen al indio colonial. Las disputas por los documentos que construyeron historias incluyentes pueden retomarse en los nuevos discursos. En fin, consideramos que actualmente es necesario hacer pozos de sondeo en busca de lo echado al olvido.

## NOTAS

- 1 Para 1780, bajo el reinado de Carlos III, el Imperio Español ya había perdido posición y presencia en Europa, y las nacientes potencias imperiales, particularmente los ingleses y franceses, amenazaban su ámbito de influencia, tanto en el continente como en las Indias. Por tal motivo, la Corona aplicó varias medidas económicas y administrativas para obtener, de la recaudación americana, los fondos suficientes para financiar sus campañas militares. Asegurar la dependencia de Nueva España —en bonanza por la minería— con la metrópoli fue, por tanto, necesario. A partir de la estancia del visitador Gálvez, se implantó una política modernizadora que sujetaba la economía de la Nueva España (Marichal, 1999).
- 2 Sin duda, la historia del descubrimiento y, sobre todo, de la conquista y colonización del Nuevo Mundo por los españoles, constituyó siempre campo de enfrentamientos ideológicos y políticos (Mestre Sanchis, 2003:186 ss.). Las primeras historiografías oficiales realizadas en el XVIII nacieron en “un emborronamiento del discurso histórico, determinado por la voluntad de administrar la memoria, de gestionar la historia...” (Marzo, 2010:1). En la segunda mitad del siglo XVIII se intentó redefinir una historia española capaz de enlazar la nueva sensibilidad de la época con la posibilidad de recuperar el esplendor perdido. La política de los Borbones trató de forjar una identidad que vinculara Corona y nación al construir una memoria histórica común de España con sus tierras conquistadas (Molina, 2005:652). Así, la descripción de la historia del dominio americano se volvió indispensable y se convirtió en un punto álgido de discusión. En la época dominaba la convicción de que un Estado era la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, producto de una historia común. Incluso en 1762 se redacta una especie de método para escribir esa historia (Salcedo, 1932). Se inicia una era de obras que exaltan a Cristóbal Colón y Hernán Cortés, pues ellos poseían las virtudes esenciales del caballero cristiano español: lealtad y servicio al rey, a la patria y a Dios (Mestre Sanchis, 2003: 48).
- 3 Por una Real Cédula dada en Buen Retiro el 17 de junio de 1738, la Junta particular de eruditos, llamada por entonces Academia Universal, pasaba a convertirse en una institución oficial protegida por la monarquía borbónica: la Real Academia de la Historia, cuya finalidad iba a ser, según hace público en sus estatutos, “la formación de unos completos anales, de cuyo ajustado y copioso Índice se forme un Diccionario histórico, crítico, universal de España, y sucesivamente cuantas Historias se crean útiles para el mayor adelantamiento, tanto de ciencias, como de artes, y literatos, que historiadas se hacen sin duda más radicalmente comprensibles. Dentro de un total

de veintiséis materias, tiene cabida el tratamiento de temas como archivos, ruinas antiguas, pinturas, tapicerías, joyas y otras alhajas, considerados con el objeto de proporcionar un mejor conocimiento de los asuntos básicos: genealogía, leyes, costumbres, patronato real, religiones" (Nava Rodríguez, 1989: 197). La publicación en España de obras y documentos de carácter histórico acerca de América estuvo estrictamente reglamentada a partir de la fecha en que la Academia de la Historia recibió el título de Cronista de Indias, en 1755.

- 4 Juan Bautista (1745-1799) perteneció a un grupo de intelectuales valencianos que habían logrado posicionarse en la corte madrileña en torno al poderoso Gregorio Mayans. Discípulo de José Pérez y de Vicente Blasco, manifestó, desde el primer momento en la universidad, su apertura a las nuevas corrientes filosóficas. Se vio involucrado en la formación del Archivo General de Indias en Sevilla y su reglamentación. Para más datos sobre su trabajo ver Ballesteros Beretta, 1941 a y b; Mestre Sanchís, op. cit., capítulo 6, proporciona datos sobre su formación de historiador; ver también Bas, 2002:79 ss. y Romero Tallafigo, 1994. Hacia 1770 fue nombrado cosmógrafo mayor de las Indias, recomendado por personas cercanas al rey. El cargo de cosmógrafo mayor de Indias provenía de la necesidad de información detallada para apoyar las decisiones de la Corona y había estado, desde 1571, ligado al de cronista, pero dependió de la voluntad real que recayera en una sola persona. En 1744 Felipe V decretó que el oficio de cronista pasara bajo la competencia de la Real Academia, y en 1755 concedió a ésta la categoría de cronista con obligación de revisar los libros de historia que se le enviaran y de planear y elaborar la historia del Nuevo Mundo, arrogándose el derecho de definir el pasado. Estaría bajo las órdenes del Consejo de Indias (Cuesta, 2007). Muñoz, cuya preparación filosófica fue influida por la Ilustración, en su calidad de cosmógrafo, realizó trabajos sobre el Darién y el Perú que le sirvieron para la elaboración de un "Plan Metódico", donde subyacen muchas de las preocupaciones que como historiador iba a mostrar a lo largo de su trayectoria. Un ejemplo es el uso de documentos originales para discernir lo verdadero de lo falso, y tratar de aproximarse lo más posible a la realidad de los hechos. En 1779, el rey encarga al valenciano escribir la historia de las Indias. La intención del encargo está clara en la solicitud que hace Muñoz al rey para que formalice su nombramiento: "Con esto se logrará indemnizar al gobierno tantas censuras injuriosas, desagrar a la Nación de los injustos cargos de los extranjeros, disipar las nubes que han opuesto a la verdad la ignorancia y la preocupación, vindicar las verdaderas glorias de España, haciendo ver el valor de sus héroes, la benignidad del gobierno y el increíble aumento que ha recibido la religión cris-

tiana por el celo de los gloriosos progenitores de Vuestra Majestad”, Archivos de la Academia de la Historia, legajo 11-4-2, 828, 8 de junio de 1779, apud. en Real Academia de la Historia, 1956, t. III.

- 5 En el ambiente español ilustrado, el interés por obtener documentos de la historia de México tiene como antecedente la solicitud de Lorenzo Boturini para recobrar la colección que recopiló durante su estancia en México, de 1736 a 1743. La primera orden real requiriendo documentos sobre la Nueva España para la obra de Muñoz fue del 12 de mayo de 1780, suscrita por José de Gálvez, ministro de Indias, y dirigida al recién nombrado virrey, Martín de Mayorga. Indicaba que para el trabajo de Muñoz acerca de la historia de las Indias, el rey ordenaba recoger de todas las bibliotecas y archivos públicos, de comunidades y de particulares cuantos libros y documentos preciosos se encontrasen tocantes a esos dominios, mismos que debían depositarse en el archivo y librería de la Secretaría de Estado y del Despacho Universal de Indias para ser remitidos “en ocasión segura de navíos de guerra”. Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), Reales Cédulas Originales, vol. 119, no. 59, f. 69. Poco después, otra orden real del 22 de febrero de 1784, reiteraba el mandato de coleccionar documentos; AGN, H, vol. 35, ff.1-3. El 21 de febrero de 1790 se emitió una tercera orden real, que fue la que se cumplió; AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 145, no. 132, ff. 178-180v.
- 6 Frente a los embates de la Corona Española y las diferencias internas en la Nueva España, la elaboración de una historia propia se hizo necesaria y todos los sectores entraron en disputa por el pasado. Surge el criollismo, como lo señala O’Gorman (1970), al que pertenecieron lúcidos conocedores del México antiguo como Clavijero. Luis Villoro, nítidamente explica que son ‘la razón’ y el concepto de ‘veracidad’ las herramientas que permiten a este grupo apropiarse de la historia (Villoro, 2005:113-1859). En especial, con Clavijero, desaparece la dimensión sobrenatural explicativa y surge la razón universal, instrumento occidental de dominio. Sus antecesores, Sigüenza y Góngora, Veytia y Boturini, en la búsqueda de los habitantes primigenios, exaltaron los logros de los pueblos antiguos del altiplano mexicano al establecer paralelismos con las antiguas culturas clásica y bíblica. Para sustentar la aportación del mundo indígena a la cultura de la entonces Nueva España, recopilaron manuscritos antiguos, mapas y códices que, muchas veces, permanecían en manos de representantes de las repúblicas de indios. Al ignorar a las comunidades indias del Virreinato, el movimiento criollo se limitó a la búsqueda de los orígenes y su expresión anterior a la presencia hispana. Los criollos, en este contexto, pergeñaron una historia excluyente; no dialogaron con las sociedades originarias. Sus construcciones del pasado se

generaron por la necesidad de una definición propia frente a los peninsulares. Ahora bien, buena parte de las reivindicaciones criollas de lo indígena se hacía a partir de las expresiones de la cultura náhuatl, por lo que hicieron suyos aspectos de la trayectoria de los pueblos del antiguo Anáhuac.

- 7 Es posible que las resistencias en el cumplimiento de las órdenes reales fuera una estrategia para defender un acervo tan difícilmente conformado. Más aún, porque se trataba de documentos preciosos para la historia novohispana en una época en que era patente, entre los criollos, el escrúpulo por lo patrimonial. Siguiendo el camino abierto por Sigüenza, desde principios del siglo XVIII, los criollos de Nueva España habían mostrado interés por documentar el pasado. En 1722, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa editó la *Gaceta de México*, donde algunos espacios se dedicaron a cuestiones históricas. En 1755 se publicó el primer volumen de la Biblioteca Mexicana de Juan José de Eguiara y Eguren, primer gran esfuerzo por documentar las publicaciones de nativos y avencindados en la Nueva España. Esta obra refutaba la idea adversa del deán de Alicante Manuel Martí, sobre la vida cultural e intelectualidad locales. El clérigo Martí no sólo afirmó de una manera general la falta de cultura intelectual en los territorios occidentales, sino que lo precisó para la Ciudad de México, donde “reinaba una horrenda soledad que hacía imposible cultivar el espíritu”. Esta consideración hizo que la Universidad de México se rebelara contra el calumnioso español y, en 1745, el médico José Gregorio Campos y Martínez llamó a profesores y estudiantes a rebatir a Martí. El dirigente de esa cruzada fue Eguiara (Tanck, 2002:32-33). Su obra fue continuada años más tarde por Mariano Beristain, 1816-1821 (Eguiara y Eguren, 1986; Rivas Mata, 2000:39-56). De acuerdo con diversos autores, esta obra constituye “la primera formulación sistemática de la identidad criolla” (Comes Peña, 1999). Tanck, op. cit., lo llama “nacionalismo de los intelectuales criollos”.
- 8 AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 119, no. 59, f. 69; AGN, Correspondencia de Virreyes, vol. 146, no. 335, f. 349; AGN, Historia, vol. 35, f. 5.
- 9 El nombre completo de la colección en el Archivo de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, en Madrid, es Colección de Memorias de Nueva España, que en virtud de órdenes de Su Majestad, del Exmo. Sr. Conde de Revilla Gygedo y del M.R.P. Provincial Fr. Francisco García Figueroa, colectó, extractó y dispuso en XXXII tomos un religioso de la Provincia del Santo Evangelio de México por el año de 1792.
- 10 Después de dos años seis meses de meticoloso trabajo, el 25 de octubre de 1792, el provincial fray Francisco García Figueroa entregó las

copias terminadas que se conocerían como Memorias de Nueva España, junto con la relación de gastos de un total de un mil seiscientos treinta pesos dos reales. Poco más tarde, se enviaron los estados de cuenta de otras dos copias que se hicieron, igualmente certificadas por fray Francisco. Una se entregó el 13 de diciembre del mismo 1792 y la otra el 5 de enero de 1793, las cuales importaron un precio menor (1280 pesos) debido a que se hicieron a partir, ya no de los originales, sino de la primera copia; AGN, H, vol. 35, ff. 83 y 89. Las tres copias se depositaron en la Secretaría de Cámara del virrey el 5 de enero de 1779; *ibidem*, f. 190, de donde fueron distribuidas.

- 11 AGN, Historia, vol. 32. Del manuscrito “Memorias piadosas” se hicieron tres copias. La más temprana, fechada el 28 de septiembre de 1792, está resguardada en la biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid (catálogo: 9/4948); la siguiente, del 5 de noviembre de 1792, también está en esa biblioteca (catálogo: 9/4886). En el fondo documental Historia, del Archivo General de la Nación de México, volumen 32, se localiza el tercer ejemplar, fechado el 17 de diciembre de 1792. Estos tres ejemplares cuentan con la firma autógrafa del provincial franciscano Francisco García Figueroa, como reglamentaron la orden real y la virreinal; AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 145, ff. 178-180v. Una cuarta copia se encuentra en la Colección Ayer de la Biblioteca Newberry (Ms. 1193, no. 2 o número 1078) con 165 fojas. Es muy semejante a la del 5 de noviembre —el diseño de la portada, el tipo de grafía, etcétera— pero no tiene la autenticación de fray Francisco García Figueroa. Una quinta copia, de alrededor de 1849, se encuentra en la Biblioteca Bancroft de California, con el registro Banc. MSS. M-m 240 o bien HHB M-M 240.
- 12 José Mariano Díaz de la Vega nació alrededor de 1718, sus padres fueron Pedro de la Vega y Antonia Gertrudis Mejía, ambos de Huichapan (Biblioteca Nacional de Antropología, Fondo Franciscano, vol. 27, f. 88v). Su lugar de nacimiento es un poco incierto, pues no aparece registrado en los libros de bautismo de Huichapan. Es factible que fuera oriundo de la ciudad de Querétaro. Dado que están perdidos los registros de bautismo de esa ciudad para los años de 1717 a 1733 no pudo constatarse si efectivamente nació en esta ciudad. Su habilidad como hablante del otomí, cualidad que evidencia el fraile colector cuando menciona “su rara comprensión de la lengua otomí”, se puede dilucidar por el hecho de que tanto en Querétaro como en Huichapan la población indígena predominante era la otomí. En el Padrón del Arzobispado de México de 1777, los cuatro curatos de Querétaro, muestran una población mayoritariamente indígena: en Santiago del total de población de 23 919 personas 6471 son indios, mientras que en El Pueblito de 9059 habitantes 6826 son

indios (Sánchez Santiró, 2003). En 1736, a los diez y ocho años y tras uno de noviciado, José Mariano entró a la orden franciscana en el convento de San Francisco de México. Para 1740, era corista estudiante de teología en el convento de Tlaxcala. Una vez terminados sus estudios y ordenación sacerdotal, su ejercicio como fraile y sacerdote se realiza en la misma provincia del Santo Evangelio, particularmente en las regiones de Tacuba y Jilotepec. En el archivo de la parroquia de Tacuba se observa su firma en los registros de 1745 hasta noviembre del 1754 (Archivo de la Parroquia de Tacuba: Libro de casamientos de razón, 1697-1754; Libro de bautismos de naturales, no. 24, 1730-1751; Libro de bautismos de San Francisco Chimalpa del Monte, no. 23, año 1723-1754). Después, de 1757 a 1758, en el convento de Jilotepec, Díaz de la Vega desempeñó diversas actividades (Archivo de la Parroquia de Jilotepec, Libro de bautismos del pueblo de San Miguelito, 1745-1758; Libro de casamientos de indios, no. 0283, 1745-1759; Libro de matrimonios legítimos, no. 0173, 1745-1758; Libro de información matrimonial de indios, no. 0281, 1745-1758). De Jilotepec Díaz de la Vega pasa a San José de Tula con el carácter de cura ministro interino en 1759. Su rúbrica también aparece en los bautismos entre 1762 y 1763, fecha en que se seculariza esta parroquia de Tula (AGN, Microfilm y Genealogía, San José de Tula, Bautismos, EFA, rollo 21798, 1762-1766). Más tarde pasó al convento de Tepeji del Río de 1766 hasta 1768 (AGN, Microfilm y Genealogía, San José de Tula, Información Matrimonial, EFA, rollo 21838, 1766-1767). De 1769 en adelante no tenemos noticias del paradero de Díaz de la Vega, pero dado el proceso de secularización de parroquias, es muy probable que se haya concentrado en el convento de San Francisco de la Ciudad de México. En los registros de miembros del convento de San Francisco de México de 1781, se le encuentra como capellán del Hospital de la Tercera Orden, con 64 años de edad y 46 de fraile (Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Fondo Franciscano, vol. 134, f. 21v). Dos años después, el 27 de enero de 1783, se presenta como examinador de otomí en la Real y Pontificia Universidad de México, junto con J. Francisco Caballero, capellán del colegio de San Gregorio (Carreño, 1963, vol. II, p. 720). Como ya se mencionó, escribió sus Memorias piadosas entre 1782 y 1783. Por estas informaciones suponemos que su obra la escribió en la Ciudad de México y en el convento de San Francisco, del cual debió aprovechar su biblioteca. En los mismos archivos, en 1784, hay una cruz después de su nombre, que indica su fallecimiento. Como lo señala el padre colector en su advertencia, entregó su manuscrito antes de morir. Por su cercanía con fray Miguel García Figueroa en Jilotepec, tal vez pudo entregarlo a este fraile, o directamente a fray Francisco García Figueroa.

13 El punto de vista de la comunidad otomí quedó asentado en documentos que indican su participación en la conquista y colonización del centro norte de México. Estos documentos se elaboraron principalmente en el siglo XVIII, al definir una relación de orden administrativo entre los caciques otomíes y el régimen colonial. Los documentos, si bien poseen anacronismos en cuanto a personajes y acontecimientos, ofrecen información indispensable para conocer la comunidad otomí, que se decía originaria de Jilotepec. Esta comunidad tuvo el cuidado de dejar por escrito la memoria de su actuación, procedencia y logros en los primeros tiempos de la Colonia (Crespo y Cervantes, 1997).

## BIBLIOGRAFÍA

- Ballesteros Beretta, Antonio, 1941a. "Don Juan Bautista Muñoz, dos facetas científicas", *Revista de Indias*, año 2, no. 3, enero, pp. 5-37, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, España.
- Ballesteros Beretta, Antonio, 1941b. "Juan Bautista Muñoz: la creación del Archivo de Indias", *Revista de Indias*, año 2, no. 4, abril-junio, pp. 55-95, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, España.
- Bas Martín, Nicolás, 2002. *El cosmógrafo e historiador Juan Bautista Muñoz (1745-1799)*, Patronat Cinc Segles, Universidad de Valencia, España.
- Baudot, Georges, 1969. "Las antigüedades mexicanas del padre Díaz de la Vega, O.F.M.", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, pp. 223-256, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Brading, David A., 1998. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, 2001. *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth Century Atlantic World*, Stanford University Press, Stanford, California, USA.
- Carreño, Alberto María, 1963. *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Comes Peña, Claudia, 1999. "La formulación del criollismo en Juan José de Eguiara y Eguren", *Anales de Literatura Española*, no. 13, Universidad de Alicante, España. <http://rua.ua.es>. Consulta marzo 2012.
- Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes, 1997. "Jilotepec en los mitos del Bajío", *Dimensión Antropológica*, vol. 9-10, enero-agosto, pp. 115-127, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Crespo, Ana María, 2002. "Don Nicolás de San Luis Montañez, cacique conquistador y pacificador en la Gran Chichimeca", en Rosa Brambila Paz, coordinadora, *Episodios Novohispanos de la Historia Otomí*, pp. 93-137, Biblioteca de los Pueblos Indígenas, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Cuesta Domingo, Mariano, 2007. "Los cronistas oficiales de Indias. De López de Velasco a Céspedes del Castillo", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33, pp. 115-150, Universidad Complutense, Madrid, España.
- Echeverría, Bolívar, 1998. *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, 1986 (1755). *Bibliotheca mexicana, Benjamín Fernández Valenzuela*, prólogo y versión española; estudio preliminar, notas, apéndices y coordinación general por Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, 4 vols., Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Escamilla González, Iván, 2000. "Máquinas troyanas: el guadalupanismo y la Ilustración novohispana", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 21, no. 82, pp. 199-232, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- Fábregas Puig, Andrés, 2003. *Reflexiones desde la tierra nómada*, Universidad de Guadalajara, El Colegio de San Luis, México.
- García Reguero, Ovidio, 1982. *Ilustración e intereses estamentales. Antagonismo entre sociedad tradicional y corrientes innovadoras en la versión española de la Historia*, de Raynal, Universidad Complutense, España.
- Gerbi, Antonello, 1982. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Granados y Gálvez, José Joaquín, 1987. *Tardes Americanas, gobierno gentil y católico: breve y particular noticia de toda la historia indiana: Sucesos, casos notables y cosas ignoradas. Desde la entrada de la gran nación tolteca a esta tierra de Anáhuac, hasta los presentes tiempos*. Trabajadas por un indio y un español, prólogo de Horacio Labastida, facsimilar de la edición de 1776, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Hudson, Nicholas, 1996. "From 'nation' to 'race': the origin of racial classification in eighteenth-century thought", *Eigtheenth-Century Studies*, vol. 29, no. 3, pp. 247-264, The Johns Hopkins University Press, USA. <http://www.jstor.org/discover/10.2307/30053821>. Consulta de noviembre 2010.
- Lombardo de Ruiz, Sonia, Lina Odena Güemes, Héctor Madrid Mulia, 1999. Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla, segundo conde de Revillagigedo. *Testimonio documental*, Gobierno de la Ciudad de México, México.
- Lorenzana y Buitrón, Francisco Antonio de, 1998 (1770). *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés, aumentada con otros documentos y notas por el ilustrísimo señor don Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México*, edición facsimilar de la de 1770, con texto y notas biobibliográficas de Andrés Henestrosa, Editorial Porrúa, México.
- Marichal, Carlos, 1999. *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México.
- Marzo, Jorge Luis, 2010. *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*, Conocimiento, Kats, Buenos Aires, Argentina.
- Mestre Sanchis, Antonio, 2003. *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A., Madrid, España.
- Molina, Álvaro, 2005. "La misión de la historia en el dieciocho español. Arte y cultura visual en la imagen de América", *Revista de Indias*, vol.

- LXV, núm. 235, pp. 651-682, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, España.
- Moreno de los Arcos, Roberto, 1981. "La historia antigua de México de Antonio de León y Gama", *Estudios de Historia Novohispana*, no. 7, pp. 49-78, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Nava Rodríguez, María Teresa, 1989. "Legado arqueológico, academicismo e historia en el setecientos español", *Espacio, tiempo y forma, serie VII, Historia del arte, tomo 2*, pp. 197-207, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Geografía e Historia, España. <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:ETFSerie7-CC9A97F7-6001-95CC-1271-D8C7C658FE57//PDF>. Consulta en julio 2010.
- Nava Rodríguez, María Teresa, 1989-90. "Bases y objetivos de una historia general del Nuevo Mundo: el cargo de cronista mayor de las Indias entre 1755 y 1764", *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 10, pp. 103-120, Universidad Complutense, Madrid, España.
- Nuix, Juan, 1782. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos*. Para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson. Escritas en italiano por el abate don Juan Nuix, y traducidas con algunas notas por D. Pedro Varela y Ulloa, del Consejo de Su Majestad su secretario con ejercicio de Decretos en la tercera Mesa de la Secretaría de Estado, y del Despacho Universal de Marina, por D. Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de Su Majestad, con privilegio, Madrid, España.
- O'Gorman, Edmundo, 1970. *Meditaciones sobre el criollismo, discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S.A., México.
- Pedro Robles, Antonio E. de, 2006. "Dos miradas, un pasado. La cuestión de las antigüedades mexicanas", *Revista de Antropología Experimental*, no. 6, pp. 311-338, Universidad de Jaén, Jaén, España.
- Pocock, John Greville Agard, 2007. "Perceptions of modernity in early modern historical thinking," *Intellectual History Review*, 17, pp. 79-92, International Society for Intellectual History, London.
- Real Academia de la Historia, 1956. *Catálogo de la colección de don Juan Bautista Muñoz, documentos interesantes para la historia de América*, 3 tomos, Real Academia de la Historia, Madrid.
- Rivas Mata, Emma, 2000. *Bibliografías novohispanas o historia de varones eruditos*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Romero Tallafigo, Manuel, 1994. "Archivística hispana y novohispana (años 1790-1793): del Archivo General de Indias al Archivo General

- de Chapultepec", *Boletín de la Anabad*, vol. 44, no. 4, pp. 81-107, España. www.dialnetunirioja.es. Consulta de julio de 2010.
- Salcedo, Manuel Pablo de, 1932 (1762). "Informe del fiscal del Consejo de Indias Don Manuel Pablo de Salcedo sobre el método que ha de seguirse para escribir la historia de las Indias", *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, número extraordinario en homenaje a Miguel Artigas, vol. II, pp. 297-324, Biblioteca Menéndez y Pelayo, España.
- Sánchez Santiró, Ernest, 2003. "Padrón del Arzobispado de México 1777", *Archivo General de la Nación*, México.
- Tanck de Estrada, Dorothy, 2002. "Ilustración, educación e identidad nacionalista en el siglo XVIII", Josefina Zoraida Vázquez, coordinadora, *Gran historia de México, III, El nacimiento de México, 1750-1856*, pp. 21-40, Planeta-DeAgostini, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Taylor, William B., 1989. "...'de corazón pequeño y ánimo apocado'. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39, pp. 5-67, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- Thiesse, Anne-Marie, 2007. "The formation of national identities", Marion Demossier, editora, *The European puzzle. The political structure of cultural identities at a time of transition*, pp. 15-28, Berghahn, New York and Oxford, USA.
- Villoro, Luis, 2005. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zahino Peñafort, Luisa, 1991. "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, no. 45, vol. 12, pp. 5-31, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- Zahino Peñafort, Luisa, 1999. *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Castilla-La Mancha, México.



**LO FOTOGRÁFICO EN LA COMPILACIÓN  
LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO:  
ANÁLISIS VISUAL DE PROCESOS SOCIALES**

EUGENIA MACÍAS

I. LA FOTOGRAFÍA Y EL DESARROLLO TÉCNICO  
DE LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

En los preliminares de la compilación *La antropología en México*, se señalaba la necesidad de tratar problemáticas de investigación que afloran en el estudio mismo de lo que ha sido esta disciplina en el país, para entenderla como fenómeno social, delatando el carácter secundario que tuvo durante mucho tiempo hacer su historiografía reflexiva, frente al predominio de postular originalidad de enfoques, sus aplicaciones o la acreditación de posiciones.

La compilación ofrecía, entonces, alternativas para desmarcarse de estas tendencias, con vigencia hasta hoy como bagajes epistemológicos disciplinares: analizar el desarrollo interno de la profesión como sistema de conocimiento considerando su esfera de actividad social. En torno a esto, y en un análisis de planteamientos de Barry Barnes y Thomas Kuhn, Carlos García Mora, uno de los coordinadores de esta revisión, planteó:

Las inferencias y los juicios de los antropólogos sobre la historia y la sociedad suelen estructurarse de acuerdo con los caracteres contingentes de sus medios sociales y académicos, y particularmente conforme a los fines y los intereses de las comunidades socioeconómicas, profesionales y académicas a las que pertenecen (...) las contingencias del medio científico están relacionadas en mayor o menor medida con las contingencias macrosociales (p. 62).

Bajo este enfoque la compilación *La antropología en México*, señaló como elementos de acontecimientos científicos antropológicos: teorías, métodos y técnicas en el conocimiento de un acontecimiento científico; su trayectoria socioeconómica y política; documentos, testimonios privados y biográficos, así como el desarrollo conceptual en el propio antropólogo.

Por otro lado, se consideraban también debates que siguen activos sobre el ejercer la disciplina: enfoques indigenistas, exceso descriptivo en temas muy especializados, carencias y dificultades en el uso de la antropología como herramienta de cambio social (García Mora y Berrocal, *La antropología en México*, vol. I. Los hechos y los dichos: 1987, p. 59, 60-67, 68, 75, 76, 83-85).

En cuanto al desarrollo técnico, la compilación *La antropología en México* sistematizó, a partir de colaboraciones de diversos especialistas, distintas líneas de trabajo desde las prácticas mismas de investigación, enfatizando la necesidad de divulgar una historia técnica de la disciplina y sus implicaciones epistemológicas. Carlos García Mora planteó:

(...) la discusión en torno a las técnicas de investigación ocurre en todas las disciplinas antropológicas, en la medida en que ninguna técnica es neutral (...) detrás del uso o aplicación de una técnica hay siempre una teoría o una concepción interpretativa del fenómeno que se está estudiando [p. 12].

Esta cuestión es punto de partida para la teoría fotográfica, pues este medio de aprehensión de procesos en el mundo también ha sido reflexionado desde este tipo de consideraciones.

Entre otras líneas del desarrollo técnico de la disciplina están: antropometría, fotointerpretación, registro y clasificaciones arqueológicas, excavación monumental y de sitios habitación, salvamento, conservación y restauración, genealogías, notaciones, cine y fotografía etnográfica (García Mora y Berrocal, *La antropología en México*, vol. 6. *El Desarrollo Técnico*: 1987, p. 5, 6, 11, 12), todas ellas no exentas de una política o posicionamiento en la significación de los procesos antropológicos con los cuales trabajan

## II. LOS REGISTROS FOTOGRÁFICOS COMO PROCESOS SOCIALES

Hay una extensa indagación de los registros visuales como manifestaciones de interacciones sociales complejas que pueden ser estudiadas sistemáticamente a través de la conjunción reflexiva de imágenes y fuentes de información documental vinculadas a ellas para señalar elementos que las imágenes comunican más allá de lo que está denotado en ellas.

Esto se ha ensayado, apartándose de visiones que naturalizan lo fotográfico como mera técnica de registro y tratándolo, más bien, de modo análogo al estar en el campo directamente haciendo observaciones, es decir, ejerciendo una mirada detenida y detallada sobre las imágenes que establezca redes y vinculaciones desde lo visual sobre dinámicas sociales que están teniendo lugar en los propios contextos, usando la descripción como el pensar de esta mirada y por tanto como herramienta reflexiva básica.



Manuel Álvarez Bravo, "Margarita de Bonampak", (1949). Acervo Museo de Arte Moderno-INBA.

En esta dirección apuntaba el recuento de fotografía etnográfica en México que hizo Lina Odena Güemes en *La antropología*

en México, señalando proyectos del INI (hoy CDI) para los que se realizaron diversos registros fotográficos, en los que incluso participaron fotógrafos que hoy son emblemáticos de la autonomía expresiva de la fotografía como actividad artística, pero que en sus trayectorias tienen también participación en estos procesos.

Tal es el caso de Manuel Álvarez Bravo, quien a la par de su importante papel en la historia de la fotografía mexicana como precursor de procesos de abstracción desde el oficio mismo de esa disciplina, ejerció también un interés poético y también reflexivo sobre lo local y lo rural, marcado a su vez por las políticas nacionalistas posrevolucionarias que impulsaron el indigenismo.

Por otra parte, está Nacho López, que siendo representativo del auge del foteriodismo en México, desarrolló distintas líneas de trabajo fotográfico, desde reportajes de artes escénicas y contextos rurales y locales, hasta el registro de situaciones planteadas por él mismo y que cuestionaban prácticas cotidianas en los entornos donde sucedían (es el caso del hombre trasladándose y en distintos sitios con maniquí desnudo por calles en el centro de la Ciudad de México, que articuló la serie *La Venus se fue de juerga*, realizada en 1953).

Graciela Iturbide, hoy artista mexicana emblemática, pero que entre sus primeros proyectos cuenta con un extenso registro fotográfico realizado para el INI, en territorios seris, que inauguraría una vertiente central en su trabajo que articula búsquedas estéticas en estos contextos <sup>1</sup>.

Además de estos casos hay distintas colecciones en la Fototeca Nacional del INAH en la ciudad de Pachuca y un registro emblemático de los esfuerzos posrevolucionarios primitivistas de incorporar a poblaciones indígenas en procesos de desarrollo; es el acervo resguardado en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, impulsado por Lucio Mendieta y Núñez para registrar distintas etnias en el país y en el que destacan las series realizadas por Raúl Estrada Discua.

Hay otras investigaciones paralelas a este recuento y posteriores, profundizando desde las herramientas antropológicas y de la historia del arte (Elizabeth Edwards, *Anthropology and Photography 1860-1920*: 1992 y *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*: 2001; Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del*

*racismo en México (1920-1950)*: 2007; Suren Lalvani, *Photography, Vision and the Production of Modern Bodies*: 1996; Nava Diosdado: 2008; Macías: 2011; Michael Baxandall, *Modelos de intención. Sobre la explicación histórica de los cuadros*: 1985; Roland Barthes, *La cámara lúcida*: 1982; David Freedberg: *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*: 1989).



Alfonso Fabila, "Fogón doble para tortillas y ollas", Región Mixteca, Jamiltepec, Oaxaca, 1955. Fototeca "Nacho López"-CDI.

Problematizar el grado de realidad en los registros etnográficos ha sido posible por las propias transiciones en el estatuto y los usos sociales de lo fotográfico, que aunque en su origen se pretendió que captaría con fidelidad el mundo real, esta valoración se movió hacia reconocer, por medio de análisis cualitativos, las diferencias ineludibles y las múltiples y complejas relaciones intertextuales entre signos y referentes entre lo real y lo fotográfico. Sobre estos han investigado, entre otros Rebeca, Monroy Nasr en el *El sabor de la imagen: 3 Reflexiones*, así como Deborah Dorotinsky, Rosa Casanova, Georgina Rodríguez, Alberto del Castillo, José Antonio Rodríguez como otros casos de investiga-

dores que articulan estas perspectivas en su estudio de acervos y fenómenos fotográficos en México.



Nacho López, "Procesamiento de caña de azúcar", Oaxaca, 1980, Fototeca "Nacho López"-CDI.

Dentro del análisis cualitativo de registros fotográficos en investigación antropológica, está la identificación por elementos presentes en las tomas, que permiten dar cuenta de temáticas, géneros y subgéneros visuales, mezcla de funciones fotográficas, diversos procesos de representación determinados por procedimientos de investigación de campo.

También ha sido importante problematizar las miradas culturales que ejercen los propios autores de los registros fotográficos (tanto investigadores como otras personas en los contextos y participando en el estudio) y cómo despliegan distintos mecanismos comunicativos y de significación o construcción de sentido en torno a diversas prácticas sociales expresadas fotográficamente en el contexto registrado (Yuri Lotman, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*: 1996).

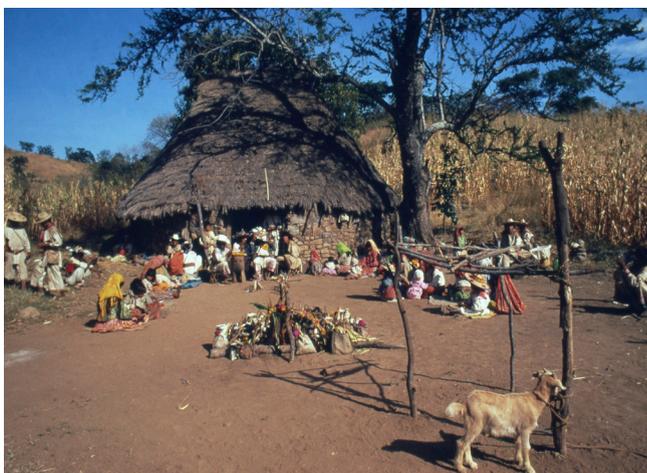


Graciela Iturbide, "Procesos constructivos", región Kikapú, comunidad Nacimiento, Coahuila, 1981. Fototeca "Nacho López"-CDI.

Por otra parte, los registros fotográficos aplicados a la investigación social están contruidos de lo real y también construyendo-aprehendiendo lo real, invitándonos a problematizar los fenómenos que quedan inscritos visualmente en ellos. Esta concepción se ha perfilado a partir del cuestionamiento al carácter meramente extractivo de la tradición antropológica hasta mediados del siglo XX, que ha implicado analizar los procesos de obtención de los registros mismos.

Esto ha trasladado la reflexión hacia una antropología visual sobre prácticas sociales que dan visibilidad a ciertos fenómenos, esconden otros, o jerarquizan los planos visibles de algunos y cómo lo fotográfico da cuenta de ello en vínculos sólo connotados en lo fotográfico, roles, usos del espacio, conocimientos y prácticas de los actores sociales en contexto (Adam Kuper, *Anthropology*

and Anthropologists, *The Modern British School*: 1973; Sally Price, *Arte primitivo en tierra civilizada*: 1989; Harry Wolcott, *Ethnography: a Way of Seeing*: 1999; Mertje Postma y Peter I. Crawford, *Reflecting Visual Ethnography-using the Camera in Anthropological Research* : 2006; en este mismo libro, Jos D.M. Platenkamp, "Visibility and objetification in a Tobelo ritual"; y también Carla Risseeuw, "Filming wich has no words and the issue of the public").



Karl Muller, "gente en un ritual junto a un tuki", región huichola, San Sebastián, Jalisco, 1982. Fototeca "Nacho López"-CDI.

A esto se ha sumado también la transición de la historia del arte, tradicionalmente la disciplina del análisis de lo visual, hacia una historia de las imágenes que explora el potencial explicativo de las propias especificidades comunicativas de lo visual, reconoce y se previene frente al carácter ficcional de la escritura histórica y hace énfasis en la cultura visual y sus dinámicas estructurales, de circulación, consumo y recepción, lo que ha hecho posible construir corpus de investigación con manifestaciones visuales que se salen de los patrones canónicos del arte, pero que dan cuenta de experiencias y prácticas de los contextos donde son generadas. (Hayden White, *Metahistoria*: 1994; Clifford

Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*: 1983; Keith Moxey, *Teoría, práctica y persuasión. Estudios sobre historia del arte*: 2004)

### III. ESTUDIAR Y CONFORMAR ACERVOS FOTOGRÁFICOS EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

La imagen “Gentile Tarahumari near Barranca de Cobre” ejemplifica el planteamiento de la fotografía etnográfica como proceso social en sí. Es una impresión en albúmina (con sales de plata mezcladas en clara de huevo como sustancia fotosensible, en auge entre 1850 y 1880), y forma parte de uno de tres álbumes llamados *Rare Books*, de expediciones de Carl Lumholtz en el occidente mexicano, resguardados en el Museo de Historia Natural de Nueva York que lo financió de 1890 a 1898. La fotografía, es un caso del tratamiento que Lumholtz dio a los sujetos locales intentando caracterizarlos y “fijarlos” a través del retrato y el costumbrismo.



Carl Lumholtz. “Gentile Tarahumari near Barranca de Cobre”. *Rare Book* Vol. 2. Biblioteca. Colección de materiales raros. AMNH, Nueva York. Impresión de albúmina.

El indagar si los indígenas retratados son representativos como miembros de un grupo (*tipos populares*), o si efectivamente una situación de un grupo indígena registrada es representativa de sucesos en un contexto (*escenas populares*), lleva a pensar además que la identificación de rasgos costumbristas en representaciones de indígenas mexicanos, necesita una extrapolación que señale más bien *tipos étnicos o culturales y escenas étnicas o culturales* <sup>2</sup>.

Para entender esta ambigüedad presente en la versión del costumbrismo del registro de Lumholtz, es útil retomar la reflexión de Ariel Arnal sobre la proximidad que la documentación visual de rasgos de pertenencia étnica guardó con el de los tipos populares fotográficos (articulados por oficios principalmente urbanos).

El autor plantea que tanto en el *tipo indígena* (en que se nace y se es con esta condición) como en el *tipo popular* (en el que se aprende y se ejerce alguna práctica u oficio) opera la asignación de una identidad con rasgos auténticos y en común de personas en un contexto social donde su individualidad queda desplazada y diluida.

Pero esto es problemático, pues, por un lado, hay un sesgo y una hegemonía en el postular determinados rasgos como auténticos y en común y, por otro, lado los sujetos visibles en ambos tipos de registro —el indígena y el popular— aparecen marcados también por inmovilidad y desigualdad social: se nace con el oficio transmitido de generación en generación y también se nace heredando atributos de una etnia, sea desde la ejemplaridad de los sujetos (ejerciendo oficios para ganarse la vida) o desde su realizar prácticas reprobadas socialmente (el ladrón, el borracho, el loco, etc.) <sup>3</sup>.

Estos procesos discriminatorios, que también operan en la vertiente costumbrista de Lumholtz en México, visibilizando tipos y escenas indígenas, revelan la exotización de sociedades no occidentales plasmadas visualmente con una intencionalidad ilustrativa más que de denuncia de tensiones sociales.

En paralelo, Natalia Majluf invita a cuestionar la verosimilitud y capacidad ilustrativa del género, practicando más bien una lectura de las imágenes desde su trama discursiva compleja que

involucra una red de relaciones y tradiciones diversas de representación <sup>4</sup>.

La cuidadosa factura de la imagen "Gentile Tarahumari near Barranca de Cobre" indica el acceso a una técnica fotográfica que estaba decreciendo, pero que se había diseminado extensamente y que estos álbumes pudieron haber sido elaborados por Lumholtz mismo como soportes para divulgar sus hallazgos de investigación, pues las fotografías corresponden a la etapa inicial de sus recorridos por el estado de Chihuahua. El título alude a la condición no bautizada de los sujetos "gentiles". Decididamente, el adulto no mira la cámara. Esta actitud activa el retrato en sí más allá de una presentación costumbrista, como pudiera parecer a primera vista.

El tipo de cobija, posible tiruta-*kemaka* y la cinta muy delgada en la cabeza que porta el adulto son constantes en las imágenes de tarahumaras fotografiados en la expedición de Lumholtz y pudieran estar relacionadas con su condición de no bautizados. Esto permite pensar en ciertos elementos del vestido como marcadores culturales que expresaban rechazo a la interculturalidad desigual de esa época entre indígenas, mestizos, criollos y extranjeros, y también indicar roles sociales locales <sup>5</sup>.

También hay contraste entre el día soleado y ellos abrigados. Un referente de características geoclimáticas de zonas altas y con viento frío en la región <sup>6</sup>.

Es posible un emplazamiento de la toma a través de la vara delgada en el suelo delante de ellos, limitando el espacio donde posaron. El adulto está acucillado envuelto en la tiruta por la que se asoman los dedos de uno de sus pies. A su costado derecho está el niño de cabello corto despeinado. Mira fijamente la cámara, como preguntándose sobre la situación, contrastando con la mirada desviada del adulto que pareciera negarla. Sentado de pies cruzados, el niño lleva encima una manta más ligera por la que se asoma movida su mano derecha. Su torso, con la panza de un niño que está creciendo, está descubierto. ¿Será esto la intención de registrar un rasgo de su cuerpo directamente?

Piedras y maderos amontonados los rodean atrás, que dan cuenta de un emplazamiento humano que contrasta con el segundo plano fuera de foco que apenas indica terraplenes y formaciones rocosas.

Las características visuales de la imagen apuntan más a que Lumholtz forzó la posición de padre e hijo para la toma. El dibujo a partir de esta fotografía publicado en *El México Desconocido* es titulado por Lumholtz “Usual crouching position of the Tarahumare 7”.



Carl Lumholtz, “Usual crouching position of the Tarahumare”, dibujo a partir de fotografía publicado en *El México Desconocido*. Vol. 1., Capítulo XIII, p. 238., 1902. Colecciones Especiales Biblioteca Museo de Historia Natural de Nueva York.

Estudiarlo en el contexto comunicativo del libro da más elementos para develar los artificios de la imagen y su impostación de lo espontáneo. Se inserta en un pasaje donde el explorador trata rasgos de los tarahumaras en sus movimientos, apariencia, rostros y olor. Incluso cita un procedimiento de Francis Galton para registrar la ubicación de los ojos en las poblaciones “exóticas”. Y casi todas las imágenes adyacentes a esta ilustración son antropométricas <sup>8</sup>.

La manera tarahumara de acuellarse y envolver el cuerpo en la cobija es usual para múltiples situaciones, como se observa en otras imágenes publicadas por Lumholtz sobre este grupo étnico; por ejemplo, la espera de un visitante fuera de una casa, de acuerdo con protocolos de hospitalidad tarahumara <sup>9</sup>.



Carl Lumholtz, "A Tarahumare call", dibujo a partir de fotografía publicado en *El México Desconocido*. Vol. 1., Capítulo XIV, p. 260, 1902, Colecciones Especiales Biblioteca Museo de Historia Natural de Nueva York.

Sin embargo, el dibujo de esta situación de la espera de un visitante y la fotografía "Gentile Tarahumari near Barranca del Cobre", que luego servirá para ilustrar en *El México Desconocido*

el acucillamiento, dejan ver cómo tal práctica es fijada en esteotipos fotografiados o dibujados de un posar.

La historia y la regulación de los recursos de la región tarahumara no está escrita por ellos mismos. La documentación proviene de su relación intercultural inevitable y forzada con grupos culturales regidos por la escritura y que apelaron a ella para legitimar su estancia en la Sierra Tarahumara.

Los tarahumaras, como muchos otros grupos indígenas del país, transmiten, erigen sus saberes y regulan su vida social a través de la tradición oral y de sus prácticas como soportes de su cultura. Su contacto con la escritura, del mismo modo en que tuvieron contacto con la fotografía en las expediciones de Lumholtz, es marginal, primero en los litigios por la propiedad y el manejo de los recursos naturales y las tierras con la administración colonial y la del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX con las políticas alfabetizadoras y de mejoras de infraestructura <sup>10</sup>, para asignarles un rol de subsistencia y luego de integración a un orden modernizador, alejado de sus propias perspectivas.

Paradójicamente, el trabajo escrito y gráfico de Lumholtz sigue siendo hoy una fuente de información indispensable para la historia de la zona, pero la pretensión de presentarlos en “la pureza de su corporalidad, contextos, actividades y cultura material” en registros no sólo costumbristas, como el aquí mostrado, sino antropométricos, de paisaje y retratos, da lugar a establecer un paralelismo entre estos sesgos fotográficos y la contracción territorial y cultural que vivieron tras la conquista a lo largo del siglo XIX, más las repercusiones actuales del desigual contacto intercultural que viven.

Durante una estancia en la Sierra Tarahumara en abril de 2010, las interacciones establecidas con mestizos revelaron que para este sector poblacional el contacto con rarámuris es sólo algo irremediable. Como si los grupos indígenas fueran sólo una especie más junto a la flora y la fauna local. Los mestizos muestran desinterés por manifestaciones rituales y festivas indígenas y también una actitud acrítica respecto a dinámicas de marginalidad y explotación que ellos generan en la zona. La mayoría están vinculados a sectores hegemónicos locales: tienen familiares propietarios de grandes extensiones de tierra dentro de las que

trabajan como veladores o vigilantes rarámuris que viven ahí con sus familias en un pequeño cuarto a manera de dormitorio fuera de la casa mestiza. Algunos otros mestizos tienen parientes con cargos municipales o que son militantes que postulan candidaturas de algún partido político.<sup>11</sup>

De nuevo, una manifestación visual se constituye en otra expresión de esta interculturalidad actual desigual y problemática entre rarámuris y mestizos: una pintura comercial sobre el muro de unos locales en Guachochi, Chihuahua.



Pintura comercial sobre muro. Guachochi, Chihuahua. Abril, 2010. Foto: Eugenia Macías.

De un lado, hay un expendio de carne, alimento muy popular para la población mestiza de la región. Una de las imágenes que lo anuncian, de gran tamaño, centrada y arriba en el muro presenta una vaca desproporcionadamente grande con relación al tamaño del paisaje y de la carretera al lado de la cual está parada.

Del otro lado, donde hay un billar y como robando un espacio mínimo al muro, en la orilla, alcanzado apenas el ser incluido, el

dibujo de un rarámuri con una vestimenta tradicional sosteniendo un palo de billar.

En las imágenes de Lumholtz se trastocan objetos, accesorios, entornos y prácticas, pero queda visualmente la presencia rarámuri, con la huella de miradas, maneras de posar, portar o no vestimentas, usar objetos, estar en lugares, que resalta una modalidad particular de resistencia cultural como negociación de la fuerza de su identidad con esas otras identidades extranjeras a través de dureza en facciones y posturas como antecedente de una actitud activa y no replegada.

## NOTAS

- 1 Una revisión de las trayectorias de Manuel Álvarez Bravo, Nacho López y Graciela Iturbide puede consultarse en: Eugenia Macías, Rebeca Monroy Nasr, et.al., *Colección fotográfica del Museo de Arte Moderno. Orígenes y continuidades*, México, MAM-INBA, 2012.
- 2 Fuentes de información que fueron particularmente útiles para problematizar esto son:
  - Deborah Dorotinsky, “1. La puesta en escena del ‘México Desconocido’”, “3. Hacia una genealogía de la representación visual de los indios” en *La Vida de un Archivo*, México, FFyL-UNAM, 2003. Tesis de doctorado en Historia del Arte.
  - Ma. Esther Pérez Salas, *Costumbrismo y litografía en México: Un nuevo modo de ver*, México, UNAM-IEE, 2005, p. 11-25.
  - Teresa Castelló, Ma. José Esparza, Isabel Fernández, *La cera en México. Arte e Historia*. México, Fomento Cultural Banamex, 1994.
- 3 Ariel Arnal, *Fotografía del zapatismo en la prensa de la Ciudad de México entre 1910 y 1915*, México, UIA, 2001. Tesis de maestría en Historia (en prensa para publicarse por el INAH), p. 13-17.
- 4 Natalia Majluf, “Pancho Fierro, entre el mito y la historia”, en Natalia Majluf y Marcus B. Burke, *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro*, Lima, Ediciones El Viso/The Hispanic Society of América, 2008, p. 17-24, 31, 45. En este texto la autora estudia el papel instrumental del costumbrismo en la definición del criollismo estudiando el caso de la obra del artista peruano Francisco (Pancho) Fierro (1807-1879), quien generó un amplio repertorio visual de carácter aristocrático, conservador y nostálgico.
- 5 William Merrill, “La identidad ralamuli, una perspectiva histórica”, p. 87, Jérôme Lévi, “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y Resistencia en la cultura material rarámuri”. p. 127-138 en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH, 2001.
- 6 Carlos González y Ricardo León, *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua*, México, INAH, 1984, p. 13-16, 26-48, 43, 44, 62-88; Jérôme M. Lévi, *Op.Cit.* p. 132. Eugeni Porrás, *Op.Cit.*, p. 22, 24, 27. William Merrill, *Op. Cit.* p. 75-80, 91, 92, estos tres últimos textos en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (coords.), *Op.Cit.*
- 7 Carl Lumholtz, *Unknown Mexico. A record of five years exploration among the tribes of the western sierra madre; in the tierra caliente of Tepic and Jalisco; and among the tarascos of Michoacan*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1902., Vol. 1, Chapter XIII. La imagen como dibujo está en la página 238.
- 8 *Ibid*, p. 235-242.

- 9 Véase ilustración y relato de esta hospitalidad ruda en *Ibid*, Vol. 1, Capítulo XIV, p. 258-261. La imagen está en la página 260.
- 10 Un ejemplo actual de este asistencialismo para mejoras de infraestructura local, es la colocación de techos de lámina en las casas de las poblaciones locales. Múltiples techumbres de lámina son la vista frecuente al pasar por diversas localidades. Muchas han sido provistas por políticas estatales de mejoras de vivienda, sin embargo, las láminas no son aptas para las características climáticas extremosas de la zona, muy frías en invierno y muy calientes en verano. Información obtenida de estancia en la zona, abril, 2010, Municipios de Cusarare, Guachochi y Urique.
- 11 *Ibid*.

## COLECCIONES Y BIBLIOGRAFÍA

- Colección especial Carl Lumholtz y Colección de materiales raros, Biblioteca del Museo de Historia Natural de Nueva York.
- Colección fotográfica Museo de Arte Moderno-INBA, México, D.F.
- Series fotográficas de Alfonso Fabila, Nacho López, Graciela Iturbide y Karl Muller, preservados en la Fototeca "Nacho López"-CDI, México, D.F.
- Observación en campo Sierra Tarahumara, Abril, 2010. Municipios Cuasarare, Urique y Guachochi, Chihuahua, México.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arnal, Ariel, 2001, *Fotografía del zapatismo en la prensa de la Ciudad de México entre 1910 y 1915*, México, UIA. Tesis de maestría en Historia.
- Barthes, Roland, 1982, *La cámara lúcida*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Baxandall, Michael, 1989, *Modelos de Intención. Sobre la explicación histórica de los cuadros*, Madrid, Blume.
- Castelló, Teresa, Ma. José Esparza, Isabel Fernández, 1994, *La cera en México. Arte e Historia*. México, Fomento Cultural Banamex.
- Dorotinsky, Deborah, 2003, *La Vida de un Archivo, México*, FFyL-UNAM, 2003. Tesis de doctorado en Historia del Arte.
- Edwards, Elizabeth, 1992, *Anthropology and Photography 1860-1920*, New Haven and London, Yale University Press.
- , 2001, *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*, New Haven and London, Yale University Press.
- Freedberg, David, 1989, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, University of Chicago Press.
- García Mora, Carlos y Luz María Berrocal (coord.), 1987, *La antropología en México, vol. I. Los hechos y los dichos*, México, INAH.
- , 1987, vol. 6. *El Desarrollo Técnico*, México, INAH.
- Geertz, Clifford, 1983, *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic Books.
- González, Carlos y Ricardo León, 1984, *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua*, México, INAH.
- Kuper, Adam, 1993, *Anthropology and Anthropologists, The modern british school*, London, New York, Routledge.
- Lalvani, Suren Lalvani, 1996, *Photography, Vision and the Production of Modern bodies*, Albany, State University of New York.
- Lotman, Yuri, 1996, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Frónesis/Cátedra.

- Lumholtz, Carl, 1902, *Unknown Mexico. A record of five years exploration among the tribes of the western sierra madre; in the tierra caliente of Tepic and Jalisco; and among the tarascos of Michoacan*, New York, Charles Scribner's Sons., Vol. 1.
- Macías, Eugenia, Rebeca Monroy, et.al., 2012, *Colección fotográfica del Museo de Arte Moderno. Orígenes y continuidades*, México, MAM-INBA.
- Macías, Eugenia, 2011, *El acervo fotográfico de las expediciones de Carl Lumholtz en México: Miradas interculturales a través de procesos comunicativos fotográficos*, México, FFyL-UNAM, 2011. Tesis de doctorado en Historia del Arte.
- Majluf, Natalia y Marcus B. Burke, 2008, *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro*, Lima, Ediciones El Viso/The Hispanic Society of América.
- Molinari, Claudia y Eugeni Porras (cords.), 2001, *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH.
- Monroy, Rebeca, Rebeca Monroy Nasr, 2004, *El sabor de la imagen: 3 Reflexiones*, México, UAM-Xochimilco.
- Moxey, Keith, 2004, *Teoría, práctica y persuasión. Estudios sobre historia del arte*, Madrid, Ediciones del Ser.
- Nava Diosdado, Liliana, 2008, *Carl Lumholtz: Etnógrafo y fotógrafo al acecho del indio mexicano de mediados del siglo XIX*. México, ENAH, 2008. Tesis de licenciatura de Etnohistoria.
- Pérez Salas, Ma. Esther, 2005, *Costumbrismo y litografía en México: Un nuevo modo de ver*, México, UNAM-III.
- Postma, Mertje y Peter I. Crawford, 2006, *Reflecting Visual Ethnography-using the camera in anthropological research*, Leiden, Hojbert, CNWS Publications/Intervention Press.
- Price, Sally, 1989, *Arte Primitivo en Tierra Civilizada*, México, Siglo XXI editores.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2007, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets.
- White, Hayden, 1994, *Metahistoria*, México, FCE.
- Wolcott, Harry, *Ethnography: a way of seeing*, California, Altamira Press/Sage Publications.

# LA INVENCIÓN DEL DISCURSO DE LOS MONUMENTOS HISTÓRICOS Y ARTÍSTICOS EN MÉXICO <sup>1</sup>

PEDRO PAZ ARELLANO

Actualmente, la conservación de las zonas y monumentos históricos de interés nacional es una responsabilidad del Estado mexicano; la manera de realizar esta tarea está definida históricamente por su estructura jurídica y el funcionamiento de sus instituciones. El conocimiento de esta historia y el estudio de sus dinámicas relaciones permite corroborar las diferencias y acuerdos en la sociedad mexicana, en cuanto a la manera de investigar, proteger, restaurar y difundir los antiguos espacios arquitectónicos que forman parte del patrimonio cultural de la nación. Este tejido histórico de discursos, leyes e instituciones permite reconocer el estado actual de las relaciones de poder, decisión y acción entre actores, grupos sociales, organismos e instituciones sobre estos objetos de la herencia cultural mexicana; de aquí proviene el interés por estudiar los capítulos iniciales de la historia de la conservación institucional de los monumentos históricos y artísticos de México.

Hace diecinueve años, la doctora Sonia Lombardo de Ruiz se propuso explicar el origen de los conceptos de zonas y monumentos históricos; estudió los procesos legislativos y concluyó que al parecer el origen se vincula históricamente con el nacimiento del nacionalismo y con la formación del Estado-nación como parte de su ideología, proceso en el que fue determinante el pensamiento liberal. Aclara que, en este proceso de valoración

de los objetos de la cultura nacional, los edificios coloniales tuvieron un desarrollo distinto a los monumentos arqueológicos que inició hasta 1914.

Ante estas afirmaciones conviene advertir que la conservación institucional de monumentos históricos y artísticos no inicia en 1914, aunque indudablemente es en esa fecha cuando se creó la primera norma particular para conservarlos. Sin embargo, el trabajo de archivo permite precisar la naturaleza de los discursos, funciones públicas, leyes e instituciones participantes en este proceso histórico a partir de 14 de marzo de 1861.

La invención del discurso de los monumentos históricos y artísticos fue una propuesta hecha para evitar el fraccionamiento y la venta de los edificios que ocupaban las comunidades religiosas suprimidas por las Leyes de Reforma; invocación que nace en 1861, en las páginas del periódico conservador *La Independencia*. Es un discurso que amplifica su poder en el espacio público de la Ciudad de México (periódicos, revistas, clubes, asociaciones), crece en importancia dentro de las funciones del gobierno y termina por convertirse en la Ley sobre Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos, y Bellezas Naturales de 1914. Esta exposición consta de tres partes: la primera, trata de La deliberación de las armas; la segunda, refiere Dos lógicas sociales más para la arquitectura colonial; y la última, presenta Notas sobre la administración pública de conservación de monumentos <sup>2</sup>.

#### PRIMERA PARTE.

##### LA DELIBERACIÓN DE LAS ARMAS

Las condiciones de producción y recepción del discurso de los monumentos históricos y artísticos de México no son externas, sino constitutivas de él, ya que los nutren y dejan sus huellas, y es imposible separarlo del contexto de guerra en que surge. ¿Cuándo se inventa, concibe o imagina el discurso de los monumentos históricos y artísticos de México? ¿Por qué antes de 1861 a nadie se le había ocurrido considerar a los antiguos edificios religiosos coloniales como monumentos? ¿Qué sentido tenía considerar los viejos templos y espacios religiosos, ya no solamente como lugares de culto, como la Casa de Dios y una Puerta del Cielo, sino como bienes nacionales que deben conservarse por su historia y por sus valores artísticos? ¿Quién propuso convertir

los bienes eclesiásticos nacionalizados en monumentos históricos y artísticos para conservarlos? La respuesta a estas preguntas se encuentra en los escenarios de una guerra civil, de la Guerra de los Tres Años, de la Guerra de Reforma.

La jerarquía eclesiástica rechazó la *Constitución Política de la República Mexicana* divulgada en 5 de febrero de 1857; en abierta rebelión, se rehusó a jurarla y promovió el desconocimiento de la autoridad legítima del gobierno. El clero hizo alianza con militares y conservadores; juntos produjeron el Plan de Tacubaya, el cual desconoció la Carta Magna, y se propuso hacer una nueva Constitución que dejara satisfecha a la mayoría de los pueblos. "¡Fueros y Religión!" fue su conjuro. La conflagración inició con la proclama de este plan el 17 de diciembre de 1857 en el palacio arzobispal de Tacubaya. El final de la guerra ocurrió con el triunfo del ejército federal en la batalla de Calpulalpan el 22 de diciembre de 1860, en el municipio de Jilotepec, Estado de México.

En plena guerra, desde el puerto de Veracruz, el gobierno de la República, encabezado por Benito Juárez, decretó la Ley de nacionalización de Bienes Eclesiásticos, y su Reglamento, en julio de 1859. Esta decisión fue tomada: i) para recuperar la concordia en el país, ii) para acabar con las fuentes de financiamiento que sostenían la lucha fratricida del clero, iii) para evitar futuras guerras intestinas, y iv) para separar absolutamente los negocios espirituales de la Iglesia de los asuntos civiles del Estado.

El presidente Juárez hizo su entrada triunfal a la Ciudad de México el primero de enero de 1861. En cuestión de días, su gobierno instrumentó la aplicación de la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos. Conforme a su reglamento, las autoridades hacendarias nombraron comisionados para recibir de manos de los encargados y administradores de los bienes religiosos: las escrituras, libros de cuentas y demás documentos relativos. Si fuera necesario, los comisionados por la Secretaría de Hacienda podían pedir el auxilio de la policía o la fuerza armada para cumplir su cometido; las autoridades mandarían aprehenderlos y ponerlos a disposición del juez de Hacienda, para que los juzgara por su desobediencia a la ley y por retener bienes públicos<sup>3</sup>.

Las autoridades hacendarias requirieron de arquitectos e ingenieros que elaboraran los planos de división de los edificios religiosos de las comunidades suprimidas. En dichos planos se

trazaba el número de lotes en que serían fraccionados los conventos, se hacía el avalúo de cada uno de ellos y salían a la venta en subasta pública. Únicamente quedaron excluidos de este fraccionamiento los templos que permanecerían abiertos al culto religioso, determinados por el gobierno. En ese año de 1861, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público creó la Sección de Desamortización para encargarse de la administración de estos inmuebles religiosos convertidos en bienes nacionales, oficina antecesora de la Dirección de Bienes Nacionales, en el Distrito Federal.

La Orden de Predicadores de Santo Domingo de Guzmán quedó reducida, sujeta y refundida en el clero secular; los religiosos del convento de la Ciudad de México fueron exclaustros los últimos días de diciembre de 1860. El plano de división del convento de Santo Domingo fue trazado en marzo de 1861; ya fraccionado y hechos los avalúos de los predios en que fue dividido, se vendieron en subasta pública a diversas personas; hubo quienes compraron más de un predio del terreno conventual. Conviene aclarar que aun cuando no se ha localizado completo este plano de división, la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH cuenta con una copia parcial, hecha por el ingeniero F. Abeinua el 5 de diciembre de 1872.

El terreno del convento de Santo Domingo medía aproximadamente 41,819.47 metros cuadrados; fue fraccionado en tres manzanas, subdivididas en cuarenta y dos lotes. Algunos muros del convento existen dispersos en calidad de vestigios arqueológicos; los más importantes se hallan en Leandro Valle 20, donde existen tres de las cuatro crujías y el claustro principal del exconvento; en el predio de República de Chile 43 puede verse parte de una crujía y del claustro del noviciado; en Leandro Valle 24, 26 y 28, abandonada y en ruinas, existe parte de una arcada del "patio de las tinajas". Los nuevos propietarios construyeron edificios para vivienda en tres o cuatro plantas en la segunda mitad del siglo XIX; algunos ocuparon los viejos muros conventuales, otros los demolieron y levantaron trazos nuevos para sus fincas que hoy son consideradas monumentos históricos.

El templo fue separado del convento con la apertura de la calle de Leandro Valle, que sirvió de paso a los nuevos predios. Según el periódico *La Independencia* del 16 de marzo de 1861, Ignacio

Ramírez, ministro de Justicia e Instrucción Pública, cedió diversos templos a varias personas católicas que se comprometieron a sostener el culto; desde entonces el templo de Santo Domingo, convertido en un bien nacional administrado por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, permaneció abierto al culto.

SEGUNDA PARTE.  
DOS LÓGICAS SOCIALES MÁS  
PARA LA ARQUITECTURA COLONIAL

Es un hecho que un edificio antiguo tiene simultáneamente diferentes significados; el inmueble será una u otra cosa dependiendo de la circunstancia y contexto social donde este significado se produce. Resulta difícil creer que una finca no signifique, no sea, ni represente lo mismo para todos, tanto, que parece un contrasentido que asalta a nuestra percepción y a la razón. ¿Todos percibimos el mismo volumen arquitectónico?, ¿o no? Pues no, en “la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento, salvo por el significado que los hombres pueden asignarle”<sup>49</sup>. Si bien es cierto que el edificio existe materialmente, y es único, su dimensión social es dinámica y cambiante, porque es un resultado producido a partir de las relaciones y significaciones sociales construidas en torno suyo.

En el contexto de la Guerra de Reforma fueron creadas dos nuevas lógicas de valor y significación social, que se agregaron al simbolismo de los antiguos espacios de la arquitectura religiosa colonial. La primera lógica convirtió a los edificios religiosos de las comunidades suprimidas en México en «bienes nacionales»; la segunda lógica de significación social transformó a los «bienes nacionales» en «monumentos históricos».

En el primer caso, fue el gobierno de la República quien desencadenó esta metamorfosis por medio de la nacionalización de los bienes eclesiásticos, puesta en práctica en enero de 1861. Frente a estas acciones demoledoras surgió la lógica de conservación de los monumentos históricos y artísticos de México; fue una invención, un discurso creado por las motivaciones religiosas de los conservadores. En su momento, un grupo de ellos propuso a Ignacio Ramírez considerar y conservar como monumentos históricos y artísticos los conventos de Capuchinas y La Encarnación.

El secretario no accedió a estas solicitudes; sin embargo, desde ese momento, el discurso de la conservación de la arquitectura religiosa como monumento histórico y artístico de la nación se difundió y se desarrolló en las páginas del espacio público de la Ciudad de México; primero fue dado a conocer por el periódico conservador *La Independencia*, publicado el día 14 de marzo de 1861.

El nombre de este periódico quería dejar ver a sus lectores que todos sus colaboradores, la mayoría abogados, tenían una posición independiente, y no escribían por paga ni beneficio económico alguno. Declaran que, aunque no tenían un programa editorial preciso, todos los colaboradores compartían tres principios generales: i) defender la libertad en su verdadera y genuina acepción, ii) la justicia con el apoyo de las doctrinas del derecho, y iii) la moral con toda la fuerza y convicción de la conciencia.

Manuel Payno inauguró la primera plana; escribió una nota editorial sobre “La reforma”, su texto lo organizó en torno a dos líneas discursivas, una dirigida a amplificar la importancia de “La gran reforma”, fundada en el Evangelio, y otra orientada a reducir la importancia de “La pequeña reforma”, producida por las leyes humanas.

El periodista lamentó mucho que el licenciado Ramírez no escuchara las súplicas de conservar los conventos de la Encarnación, por su belleza, y el de las Capuchinas, por lo extraño de su estilo; «ambos edificios deberían quedar como monumentos históricos dignos de conservarse». Comenta el columnista que al convento de la Encarnación le dieron un uso decoroso que se corresponde con la arquitectura elegante del inmueble, pero que al de Capuchinas se tiene previsto demolerlo casi en su totalidad, pues una calle lo atravesaría por la capilla, panteón, corredores y patios principales.

El escritor de la nota se suma a las súplicas, ruega desde ahí al licenciado Ramírez que visite el convento y piense durante una semana las posibilidades de no continuar con esta destrucción inútil. Concluye diciendo, que suspender la demolición del convento y darle un destino digno ahorraría ocho o diez mil pesos a la administración pública y sería merecedor del reconocimiento que debe acompañar a las obras prácticas de la Reforma.

Desde esa fecha, el tema de la conservación y restauración de edificios coloniales en nuestro país ha ocupado un sitio permanente en los periódicos, revistas, clubes, asociaciones, etc. Desde entonces hasta ahora, la destrucción de las fincas antiguas y las malas intervenciones sobre los inmuebles religiosos ha sido criticada por diversos autores.

### TERCERA PARTE.

#### NOTAS SOBRE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA DE CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS

Conforme a las Leyes de Reforma, la administración pública de los bienes nacionalizados del clero quedó a cargo de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Algunos edificios religiosos fueron destinados a bibliotecas, otros fueron escogidos para escuelas y algunos más los emplearon como oficinas públicas.

A partir de 1861, la Sección Técnica de Bienes Nacionales de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, fue la oficina encargada de realizar los trabajos de inspección y la autorización de obras sobre estas antiguas fincas religiosas. Los casos más importantes los sometía al Consejo Consultivo de Edificios Públicos, integrado siempre por el director de la Escuela de Ingenieros y el director de la Escuela de Bellas Artes.

Porfirio Díaz creó la Inspección General de Monumentos, dependiente de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública. El 8 de octubre de 1885, el Inspector y Conservador de Monumentos Arqueológicos de la República tuvo entre sus atribuciones "la conservación de todos los monumentos y ruinas arqueológicas e históricas de la República"<sup>57</sup>. Por esas fechas, el nombre de monumentos históricos lo recibían solamente aquellos edificios y espacios que sirvieron de escenario a los héroes nacionales y sus proezas: la casa de Hidalgo, de Morelos, etc.

La Ley de Clasificación y Régimen de los Bienes Inmuebles Federales, publicada el 18 de diciembre de 1902, determinó que los bienes de dominio público no son susceptibles de constituir propiedad particular, y bajo este régimen quedaron comprendidos los edificios o ruinas arqueológicas o históricas. Sin embargo, la arquitectura religiosa seguía siendo administrada solamente por Hacienda.

Al mismo tiempo, poco a poco, y por diferentes vías jurídicas, se definen y acrecientan las funciones de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública en materia de conservación de monumentos arqueológicos, históricos y artísticos. Porfirio Díaz presentó ante el Congreso un proyecto de Ley para crear la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, el 18 de abril de 1905; es a ella a quien correspondería, entre otras cosas, atender Bibliotecas, Museos y Antigüedades Nacionales, así como Monumentos Arqueológicos o Históricos <sup>6</sup>.

En ese momento no surgió una duplicidad de funciones entre la Secretaría de Hacienda y Crédito Público y la Secretaría de Instrucción Pública, pero sí un traslape de sus atribuciones que provocó confusiones, fricciones y conflictos en torno a la arquitectura religiosa, entendida como un bien nacional y como un monumento histórico y artístico. Ambas secretarías tenían poder y competencia para actuar sobre los mismos inmuebles religiosos, pero con dos lógicas y capacidades diferentes.

En los archivos hay un expediente particularmente interesante que documenta la disputa que provocó este traslape de funciones entre dos ministros porfirianos que contendieron por la facultad de autorizar las obras de reparación en las iglesias. Se dio el caso que una persona denunció ante el secretario de Instrucción Pública los desperfectos que había sufrido la antigua portada de la entrada al atrio de la iglesia parroquial de Coyoacán, con motivo de las obras emprendidas por el párroco. La Secretaría de Hacienda le había otorgado licencia al sacerdote para colocar una reja de hierro empotrada en los arcos labrados del atrio, la cual servirían para impedir que se cometieran actos inmorales y contra la higiene, al mismo tiempo que embellecer el espacioso sitio.

El denunciante propuso, correctamente, colocar sobre un riel detrás de la portada las rejas corredizas, como las que están en el atrio de la Catedral. Pero esto no es lo interesante, lo importante del caso está en cómo Genaro García, director del Museo Nacional, aprovecha esta oportunidad para señalar en su dictamen otros equívocos de la Secretaría de Hacienda y hacer tres propuestas:

1. Poner término a las profanaciones que muchos de los templos vienen sufriendo en esta ciudad, con alarmante frecuencia y no poco escándalo de los mexicanos y extranjeros cultos.

2. En lo sucesivo no se haga ninguna reparación en las iglesias sin autorización expresa de esta Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, de conformidad con la ley de 16 de mayo de 1905 .

3 El director del Museo Nacional muestra cuidadosamente cómo algunas leyes europeas estaban hechas para la conservación de los monumentos del arte nacional y podrían aplicarse en el país, aun cuando los edificios antiguos, susceptibles de ser considerados monumentos históricos y artísticos, estuvieran bajo el régimen de la propiedad privada.

Genaro García explica que en México, por razones que no es del caso referir, "el arte arquitectónico radica casi exclusivamente en las iglesias, cuya construcción importó cuantiosísimas sumas... [por lo que] debían conservarse escrupulosamente en toda su integridad, por ser los mejores ornatos de la capital de la República y los documentos más elocuentes para la historia del arte nacional; sin embargo, han sido bárbaramente obstruidas, desfiguradas y mutiladas sus construcciones "".

El director cita en su escrito antecedentes legislativos europeos creados desde el siglo XVIII y XIX, aplicados en Alemania, Austria, Hungría, Bélgica, Dinamarca, España, Grecia, Rumania, Finlandia y Francia, mismos que fueron compilados y presentados por el arquitecto francés A. Besnard en el Congreso Internacional de Arquitectos, Londres, 1906, y que fueron publicados en las *Memorias* del encuentro en 1908. Pero para nada sirvieron sus argumentos y gestiones ante el ministro de Hacienda y el general Díaz. Nada de cambios, todo quedaba como antes; las licencias de obra en las iglesias las seguiría otorgando Hacienda y no se crearía una ley especial para la conservación de monumentos como en Europa.

Años más tarde, la Asociación de Ingenieros y Arquitectos de México <sup>8</sup> envió al secretario de Instrucción Pública un estudio elaborado por uno de sus socios, el ingeniero arquitecto Manuel Francisco Álvarez, donde hace notar la imprudencia y poco acierto con que se están llevando a cabo obras en monumentos arquitectónicos, que por su antigüedad, su mérito artístico y va-

lor histórico debieran respetarse. A sabiendas que la Secretaría de Instrucción Pública estaba preparando una ley dirigida a defenderlas de todo aquello que pueda modificarlas.

Victoriano Huerta, después de asesinar al Presidente de la República, Francisco I. Madero, ocupó el cargo de Presidente Constitucional Interino de los Estados Unidos Mexicanos, del 19 de febrero de 1913 al 15 de julio de 1914. Este indio, ingeniero militar, profesor de matemáticas, otrora encargado de obras públicas y topógrafo, dio a conocer a los habitantes de nuestro país la primera Ley Sobre Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos y Bellezas Naturales, promulgada el 6 de abril de 1914.

A partir de esta nueva ley, el gobierno de la República instituyó definitivamente la lógica simbólica del don recibido y la obligación de conservarlo de una manera determinada y no de otra. Con esta nueva norma fueron creados los fundamentos jurídicos que, por motivos históricos y valoraciones estéticas, sirvieron para desarrollar las propuestas técnicas de intervención institucional cada vez más especializada dentro de la administración pública de nuestro país. Ah, y por supuesto, esta disposición sí protege explícitamente la arquitectura religiosa.

## NOTAS

- 1 Ponencia presentada en el Coloquio “¿Y que pasó después? A 25 años de la Antropología en México”, organizado por el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, en la ENAH el 4 y 5 de octubre de 2012.
- 2 *La Independencia*, “Iglesias”, México, periódico, sábado 16 de marzo de 1861.
- 3 Cfr. Benito Juárez, “Reglamento de la Ley de la Nacionalización de los bienes eclesiásticos” en Manuel Dublan y José María Lozano, compiladores; “Legislación Mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde La Independencia de la República”, México, Núm. 5054, julio 13 de 1858, tomado de <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/dublanylozano/>, consultada el domingo 28 de febrero de 2010.
- 4 Marshall Shalins, *Cultura y razón práctica contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. España, Ed Gedisa, Col. Hombre y Sociedad, serie Mediaciones, 1988, p. 170.
- 5 Sonia Lombardo de Ruiz, op. cit., p. 172.
- 6 Secretaría de Instrucción Pública, “Documentos relativos a la creación de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes”, en *Boletín de Instrucción Pública*, México, Ed. Secretaría de Instrucción Pública, 1905, pp. 661-668.
- 7 AGN, Instrucción Pública, Caja 333, año 1908, exp. 17, f. 5-6. El subrayado es mío.
- 8 AGN, Instrucción Pública, 1914, Caja 328, Exp. 18, f 2.

## ARCHIVO Y BIBLIOGRAFÍA

AGN, Instrucción Pública, Caja 333, año 1908, Exp. 17, f. 5-6.

AGN, Instrucción Pública, 1914, Caja 328, Exp. 18, f 2

Juárez, Benito, "Reglamento de la Ley de la Nacionalización de los bienes eclesiásticos", en Dublan, Manuel y José María Lozano (comps), *Legislación Mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, México, Núm. 5054, julio 13 de 1858, tomado de <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/dublanlylozano/>, consultada el domingo 28 de febrero de 2010.

Lombardo de Ruiz, Sonia, "La visión actual del patrimonio cultural arquitectónico y urbano de 1521 a 1900", en *El patrimonio cultural de México*, compilado por Enrique Florescano México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993.

Sahlins, Marshall, *Cultura y razón práctica contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. España, Ed. Gedisa, Col. Hombre y Sociedad, serie Mediaciones, 1988.

Secretaría de Instrucción Pública, "Documentos relativos a la creación de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes", en *Boletín de Instrucción Pública*, México, Ed. Secretaría de Instrucción Pública, 1905.

## **PAUL KIRCHHOFF (1900-1972): LOS PRIMEROS AÑOS**

MECHTHILD RUTSCH

*A la memoria de la Dra. Johanna Faulhaber  
Al colega y amigo Carlos García Mora*

Por tanto, todo individuo pensante, como miembro de su sociedad, tiene su propia realidad, según y en la cual vive. Todo ser humano tiene así muchas, en parte contradictorias realidades: la realidad de la vida cotidiana, una realidad profesional, una realidad religiosa, una política y una pequeña realidad científica. Y tiene una realidad escondida, supersticiosa, una realidad del sino que da forma al propio Yo como excepción, como realidad personal. A todo conocer, a todo sistema de conocimiento, a toda relación social corresponde así una realidad propia. Este es el único punto de vista justo.

Ludwik Fleck, 1929

### PRIMERA CONSIDERACIÓN

Quienes escribimos historiografía de la ciencia <sup>1</sup> y de la antropología podemos ocuparnos de una diversidad de temas específicos. En mi caso, al comenzar un trabajo documental y de archivo en historia de la antropología (finales del siglo XIX y principios del XX), pude advertir la importancia de las así llamadas “redes científicas”, es decir, de la ciencia como un sistema social o sociopolítico, cuestión que acompaña su función de enunciados de conocimiento. Entendí entonces que algunos de los problemas más complejos no pueden comprenderse sólo en términos de una historia de las ideas o de acuerdo y disputa teóricos, sino que era necesario conceder mucha atención a la estructura y la naturaleza de las redes científicas nacionales, facciones políticas de éstas, así como —de mucha importancia— sus contrapartes e interlocutores internacionales <sup>2</sup>.

A este respecto, no menos importantes que las afinidades personales o teóricas, pueden ser los factores que se relacionan con

---

Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

puntos de vista, convicciones o militancia política <sup>3</sup>. Son estos asuntos que dejan con frecuencia una profunda impronta en la carrera científica de antropólogos y otros científicos, ya que en ellas se manifiesta la unión de las distintas realidades que Fleck enuncia en el epígrafe. Develar esta “realidad propia” del pasado de otro científico es tarea difícil, dado que se trata de algo singular e íntimo, pero es a la vez, al menos en parte, representativo de su tiempo, sus formas de vida, preocupaciones, logros y fallos. Ya el filósofo Wilhelm Dilthey exigía la empatía (en este caso biográfica), la recreación de una actitud vital, pues sólo así, argumentaba, llegaríamos al conocimiento de las obras históricas (Rutsch, 1984). Lo que aquí sigue es un caso significativo de lo afirmado: un primer —y aún incompleto— esbozo biográfico de la vida temprana y los inicios de la carrera científica y política de Paul Kirchhoff, a quien Carlos García Mora llamó “el instigador” <sup>4</sup>.

Este trabajo se apoya sobre todo en fuentes primarias, es decir, en correspondencia, entrevistas y documentos hasta ahora poco o nada conocidas y, en esta medida, pretende rastrear una vida académica y política que encontró su inspiración decisiva, como creo, en el mundo de entreguerras, esto es, las formas de vida, las teorías y visiones políticas izquierdistas de los años que corrían entre 1919 y 1930 aproximadamente. El etnólogo y etnohistoriador germano Paul Kirchhoff Wentrup fue militante comunista, y, al mismo tiempo, uno de los últimos difusionistas y contribuyó de forma considerable y comprometida a la antropología mexicana durante finales del decenio de 1930 y hasta el de 1960. A la vez podemos decir de él que fue el último americanista “clásico” alemán, de la generación que se formó durante los años veinte del siglo pasado y quien hizo extenso trabajo de campo en y sobre México <sup>5</sup>.

Hay que decir que la militancia política de Paul Kirchhoff ha sido objeto de diversas conjeturas y de otras tantas verdades a medias. En una entrevista, don Antonio Pompa y Pompa (1904-1994) hizo hincapié en que Kirchhoff estudió teología y fue jesuita, después metodista y, al último, comunista <sup>6</sup>. Por otro lado, el etnohistoriador Miguel Acosta Saignes (1908-1989) afirmó que Kirchhoff fue un seguidor de Victor Serge, un bolchevique, antiestalinista y más tarde exiliado en México <sup>7</sup>, al que Trotsky acusó de ser “más anarquista que marxista” (Sontag, 2004). En el *Bio-*

---

*graphisches Archiv zur Anthropologie* (BAZA), creado por Berthold Riese (Universidad de Bonn, Alemania) en 1990, uno puede leer que Kirchhoff fue secretario privado de León Trotsky, durante su exilio mexicano de 1937 a 1940. Según Johanna Faulhaber (1911-2000), su primera esposa, Kirchhoff mandó una carta a Trotsky en la que le ofrecía sus servicios, pero recibió una respuesta negativa. Según una entrevista con Pedro Carrasco en 1996 —uno de sus estudiantes más distinguidos en México durante los años 1940<sup>8</sup>— Kirchhoff fue seguidor de Amadeo Borgida (1889-1970), el fundador y líder del Partido Comunista de Italia, quien fue expulsado de él en 1930, dado que tomó partido por Trotsky. Como se verá, este testimonio es el más cercano a investigaciones recientes. Todos estos testimonios llevan en común la afirmación general de que Kirchhoff fue militante de la izquierda, de orientación antiestalinista y, con toda seguridad, muy cercano a círculos anarquistas<sup>9</sup>, hechos que marcaron profundamente su vida y su carrera académica.

En cambio, la tesis según la cual Kirchhoff fue un científico judío, como lo sostienen Geoffrey Gray (2006 y 2009) y Jack Goody (1995), no encuentra sustento ni por el testimonio de su primera esposa ni por el de su hijo, sus alumnos o algún documento de su archivo personal<sup>10</sup>. Lo que sí está comprobado por bibliografía secundaria y otros documentos es que Kirchhoff, en actividades políticas clandestinas y como miembro de la Oposición de Izquierda del KPD (Partido Comunista Alemán) y del IKD (Comunistas Internacionales de Alemania), tuvo el sobrenombre "Eiffel". En realidad, como señala Barbara Weinholt (2004:8), la investigación sobre los grupos trotskistas y antifascistas alemanes durante la década de 1930, en especial el IKD, se encuentra en ciernes, ya que después de la Segunda Guerra Mundial y la creación de la DDR (República Democrática Alemana), este tipo de indagación fue conscientemente suprimida por el Estado socialista y tampoco fue perseguida con ahínco en la República Federal de Alemania (BRD). Las historias de las izquierdas existentes hoy día en Alemania ofrecen un panorama general, pero falta todavía el estudio y la documentación de casos locales, como por ejemplo los grupos antifascistas y trotskistas existentes en Sajonia y Leipzig (Engelhardt, 2007:11).

## UN HOMBRE DEL SIGLO XIX

Hace algunos años, Martín (nacido en 1954), hijo de Paul Kirchhoff y su segunda esposa Esperanza Domínguez (1918 - ¿?), comentó que su padre solía decir que era “chapeado a la antigua”, ya que era “un hombre del siglo XIX”<sup>11</sup>. Aunque dicho de broma, de muchas maneras resultaría un enunciado cierto. Paul Friedrich Kirchhoff nació en 1900, justo en el año del cambio de centurias y pasó su infancia temprana con su madre, Minna Wentrup (1864-1921) en Hörste, Westfalia, Alemania. En la actualidad, Hörste es parte de la ciudad de Halle (Westfalia), pero en 1900 todavía tenía un carácter marcadamente rural y menos de mil habitantes. Un sitio de Wikipedia indica que Paul Kirchhoff es el único nombre enlistado bajo la rúbrica de “hijos e hijas distinguidos” de Hörste, puesto que fue “un filósofo alemán y antropólogo, quien en 1943 introdujo el concepto de Mesoamérica”<sup>12</sup>. Hijo único y abandonado por su padre, el arquitecto Richard Kirchhoff, quien al parecer contrajo segundas nupcias en Nantes, Francia<sup>13</sup>, con su madre, lo llevó a la capital alemana, Berlín, donde tuvo su primera educación en un gimnasio humanista de Zehlendorf. Una referencia afectiva importante para Paul fue una tía adoptiva, llamada Bertha, cuya vivienda en Zehlendorf, entonces suburbio de la capital, compartían Paul y su madre. Sin ser pariente consanguínea, Bertha “tomó cariño al niño y le ayudó también durante sus años de estudio”<sup>14</sup>.

En estos tiempos, Zehlendorf era un pueblo campestre, aunque el tren (construido en 1838) lo cruzaba e hizo posible vivir allí y trabajar en Berlín. Según algunos testimonios, Minna Wentrup fue mujer de convicciones sociales y políticas<sup>15</sup>. Esto explicaría su deseo de mudarse a Berlín, a pesar de ser madre soltera y sin apoyos familiares, tal vez en busca de trabajo y también participación en el centro político del país. Desde luego, el Berlín de aquellos tiempos era el sitio de residencia para alguien cuyas convicciones eran progresistas, si no del todo izquierdistas o revolucionarias. En apariencia, Minna fue cercana a círculos de la izquierda y en Berlín podía esperar también una buena educación para su hijo. Además, Paul había nacido con una debilidad del corazón, hecho que le salvó más tarde del reclutamiento en la Primera Guerra Mundial y fue también causa de su muerte<sup>16</sup>. Hasta donde sabemos, Minna debe haber tenido una vida dura,

ya que sus economías siempre fueron escasas y la tía Bertha ayudaba a Paul financieramente.



FIGURA 1

Navidad 1919. De izquierda a derecha: Minna y Paul Kirchhoff (Lenchen)?, tía Bertha. Cortesía J. Faulhaber

Durante los tiempos de sus primeros estudios en el gimnasio humanista de Zehlendorf (abril de 1907 a abril de 1919), la capital del Reich testimonió cambios sociales y políticos profundos de la sociedad alemana. Desde 1890, Alemania fue el primer país europeo que incorporó —a escala industrial— las nuevas fuentes de energía: la electricidad y las máquinas de combustión interna; a la par, el país había introducido un sistema educativo que enfatizó la aplicación industrial, mediante cursos de construcción de automóviles y otros <sup>17</sup>. Al mismo tiempo, Alemania vivió bajo un régimen que no fue ni democrático ni parlamentario, con la posición dominante de Prusia y bajo los poderes persistentes de una clase guerrera de aristócratas, es decir, los *Junker*, así como bajo un emperador. Este anacronismo político obstaculizó el avance social e industrial logrado y, según Pierre Broué (2006:6), fue “una de las contradicciones que hacen necesaria una revolución”. Mientras en 1871 una tercera parte de los

alemanes vivía en las ciudades, este número ascendía al doble en 1910; en particular, la población proletaria vivía en las ciudades, 23 de ellas concentraban más de 200,000 habitantes y Berlín y sus suburbios contaban con 4.2 millones de habitantes (ibid.).



FIGURA 2:  
Zehlendorf a principios del siglo XX. Cortesía J. Faulhaber.

En su adolescencia, Kirchhoff y su madre —quien de acuerdo con González (1974:415) y Kutscher (1973: 2) fue amiga cercana de la esposa de Karl Liebknecht<sup>18</sup>— fueron testigos de las revueltas en la sociedad alemana en general y en especial en Berlín, del debate acerca de si Alemania debía entrar a la guerra, la fortaleza y posterior sumisión del Partido Socialdemócrata a los intereses de la burguesía nacional y el desenlace de la Primera Guerra Mundial, que causó terribles miserias económicas, hambre y miseria, así como los procesos revolucionarios de 1918-1919. Según el testimonio de su hijo, Paul Kirchhoff fue parte de la población de Berlín que sufrió la represión política después del invierno de 1918/19 hasta 1923, cuando la ciudad capital y toda Alemania había visto consejos de soldados y obreros en el poder durante un corto periodo, y Kirchhoff participó en actividades que lograron salvar vidas. Para entonces, Paul tenía 18 años y segura-

mente le impresionaron mucho los sucesos de una revolución cuya memoria fue silenciada y vilipendiada durante décadas posteriores, pero que fue exitosa en abolir el viejo régimen. Con todo, no logró crear nuevas estructuras democráticas, ni en el ejército y la marina alemana —la que inició el levantamiento— ni en el servicio civil, la judicatura u otros ámbitos de la sociedad alemana, en las que el viejo autoritarismo prevaleció, amén del curso de confrontación y militancia contra la izquierda de parte de los partidos liberales y socialdemócratas en el poder durante tiempos de la República de Weimar, mientras el nacionalismo y sus expresiones militantes fueron tolerados (Rürup, 1968; Broué, 2006; Harman, 2003; Schorske, 1983). Sin esto último, y en general el fracaso de esta revolución, no se entenderán las posteriores olas fascistas que dejaron sus largas sombras sobre Alemania y el mundo hasta el día de hoy.

No se sabe con certeza si Kirchhoff fue miembro de los círculos de la *Liga Spartacus*, la que se separó de los socialdemócratas independientes (USP) y formó parte de la creación del Partido Comunista Alemán (KPD) a comienzos de enero de 1919, pero entre los papeles personales que sobrevivieron a su muerte en 1972 (que amablemente fueron prestados por su hijo Martín) encontramos varios números de la revista *Die Aktion* de 1928 y 1929, lo que en sí mismo es significativo, considerando que en el año de su muerte habían pasado más de cinco décadas desde su impresión. Uno de los volúmenes (XIX, nos.1/2) conservados en su archivo fue dedicado a la conmemoración del asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, cometido en enero de 1919, al año siguiente de la abdicación de Guillermo II, el último emperador alemán.

Su editor, Franz Pfempfert, escribe el artículo principal “Diez años después”, en el que rememora la continua traición de parte de los líderes del socialismo alemán, de los partidos comunistas y sus estados:

Spartacus vive! No en el partido comunista que se atreve invocar a Liebknecht y Rosa Luxemburg mientras al mismo tiempo corteja a sus asesinos! Spartacus está vivo en la pequeña pero inalterable sección de los trabajadores revolucionarios en lucha que llegaron a recordar las formas de organización de la revolución, los consejos de obreros. Aún se encuentran Faccionados y algunos todavía espe-

ran. Pero los compañeros que se unieron a la organización política y económica "Liga Spartakus" y aquellos que todavía siguen con la idea del sistema de los consejos obreros están por unirse <sup>19</sup>.



FIGURA 3

Portada del volúmen XIX, nos. 1/2 de la revista Die Akton, 1929. APK, Cortesía Martín Kirchhoff.

Según el testimonio de Faulhaber, Paul Kirchhoff y ella fueron miembros militantes del Partido Comunista Alemán (KPD) desde 1929 hasta 1931, y Paul nunca perdió la esperanza en revivir una revolución en Alemania, para cuyo logro había que trabajar, según decía <sup>20</sup>. También existe un testimonio en los archivos de la Universidad de Leipzig en el que se afirma que Kirchhoff era conocido como miembro activo del KPD desde sus días de estudiante <sup>21</sup>. Por ello pienso que más que una enseñanza formal de los escritos de Marx, Engels o Lenin, Kirchhoff se formó como

comunista militante en la praxis diaria de los días de la revolución alemana y posiblemente por influencia de su madre Minna Wentrup. En todo caso, sus actividades de militancia política constituyeron una suerte de vida paralela, de doble vida poco conocida, mientras que su vida académica presenta una trayectoria pública, mucho más diáfana<sup>22</sup>. Además, en ello se debe tomar en cuenta que, tanto en el *Zeitgeist* de aquellos tiempos, como por la represión social y política, la separación entre vida privada y pública, la clandestinidad en asuntos comunistas de militancia comprometida estuvo a la orden del día.

Por otra parte, y en sus propias palabras, sus estudios académicos se realizaron desde Pascua de 1919 hasta 1926:

En las universidades de Berlín, Friburgo i.B. y Leipzig comenzando con teología, filosofía y economía nacional y más tarde psicología, al principio con énfasis en psicología infantil y más tarde con un énfasis mayor en la *Völkerpsychologie* (psicología de los pueblos), la que me llevó a lo que hoy es mi interés principal, la etnología (*Völkerkunde*). En el desarrollo de mis estudios recibí gran influencia de los profesores Felix Krueger y Fritz Krause<sup>23</sup>.

Mientras la reputación de la Universidad de Friburgo creció por las enseñanzas del filósofo Edmund Husserl (1859-1938) y, desde 1928, con Martin Heidegger, Fritz Krause (1881-1963) y Felix Emil Krueger (1874-1948) fueron las figuras principales en sus respectivos campos disciplinares. Krueger había estudiado con Windelband, Dilthey y Hans Cornelius, además de colaborar con Wilhelm Wundt en su *Instituto de Psicología Experimental* en Leipzig. Krueger se doctoró en la Universidad de Leipzig, donde después tuvo una cátedra en filosofía y psicología desde 1917 y hasta 1938 (Undeutsch, 1982). No sabemos exactamente qué cursos dictó en el periodo en que Kirchhoff fue su alumno, pero pudo tratarse de una reelaboración de lo que enseñaba antes de la Primera Guerra Mundial, tiempo en el que se había ocupado en una gran gama de temas: desde la filosofía del siglo XIX hasta psicología, con énfasis en evolución, economía y la psicología de las así llamadas “gentes naturales”.

Una de las tesis de Krueger señalaba que la psicología “debía sustituir sus objetos artificiales por otros que existen en la realidad, esto es, por la gente como seres sociales e históricos”

(Weiler, 2010: 241). Así, en 1930, escribe a Malinowski —con el que le unía cierta amistad— en agradecimiento por el envío de su libro de reciente publicación: “Ya desde ahora veo que [en su libro] encontraré mucha sabiduría, en especial acerca de las formas tempranas de la religión y del trabajo económico, los que me ocupan hace décadas <sup>24</sup>”. Su interés en observar y comparar el comportamiento, la cuestión de cómo evolucionan sus diferencias en diversos contextos socioeconómicos e históricos, debe haber impresionado mucho al joven Kirchhoff. De manera similar, la concepción de Fritz Krause en cuanto a lo que un etnólogo debe alcanzar dejó su impronta sobre la futura obra de Kirchhoff. En 1933, Krause escribe: “La tarea de un investigador en etnología de campo es la de registrar la cultura de un pueblo extraño en todos sus aspectos, precisar sus formas especiales de expresión y capturarlas en su ser interno <sup>25</sup>”.

Según el BAZA, y al igual que su colega antropólogo Franz Boas en Estados Unidos, Krause no sólo se interesó en psicología, filosofía, astronomía, física y geología, sino también en geografía; en esta última disciplina fue un seguidor del antropogeógrafo Friedrich Ratzel, quien visitó México en 1874/75 <sup>26</sup>. Krause insistió sobre todo en que lo que debía ocupar el lugar principal en la agenda de la antropología era el cambio cultural en todas sus dimensiones. “Estamos —escribe— en la muy afortunada circunstancia de poder observar éstos (i.e., los cambios sociales) aún bajo nuestros propios ojos, durante todas sus etapas singulares y de poder clarificar sus orígenes, sus relaciones, etc.” (Krause, 1933:4).

Antes de ocupar la silla de director del *Museum für Völkerkunde* (etnología) de Leipzig en 1927, Krause hizo trabajo de campo en Brasil (1908-1909), había dado cursos en la universidad de la misma ciudad (donde fue catedrático también Friedrich Ratzel) y, desde, 1929 ocupaba la cátedra ordinaria de etnología en la misma universidad. Para apreciar este logro debe tomarse en cuenta que en esos años (concretamente en 1933) sólo existían en Alemania dos cátedras ordinarias de etnología, en Leipzig (desde 1920) y en Hamburgo (desde 1923), mientras las cátedras más antiguas, como la de Berlín con Felix von Luschan (desde 1909) y quien había unido en su enseñanza la antropología (física) y

la etnología, se transformaron después del periodo de von Luschan sólo como de antropología física (Fischer, 1990:19).



FIGURA 4

Fritz Krause. Director del Museum für Völkerkunde zu Leipzig 1927-1945.  
Fuente: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, v.20, 1964.

Krause fue un innovador en lo que respecta a métodos de investigación en el campo y solía enviar a sus estudiantes a las regiones cercanas a la ciudad para que practicasen sus habilidades observacionales, ya que creía que la etnología (*Völkerkunde*) no sólo debía ocuparse de los así llamados “pueblos primitivos” o “naturales” sino que su tarea también era el estudio de los hábitos y costumbres de la cultura popular alemana. Según él, lo que llamaba su “método estructural” era en esencia lo mismo que la “etnología funcional” o social acuñada por Malinowski, dado que postulaba que las culturas tienen una dimensión estática y otra dinámica, y esta última encerraba poderes de cambio que podían perturbar el equilibrio cultural (Krause, 1933:4). El énfasis

sobre el cambio cultural, así como sobre lo aplicado, fueron los puntos que acercaban a los representantes de la generación de Krause en Alemania al funcionalismo de Malinowski, entre ellos también Richard Thurnwald (1869-1954). Por esa razón, Mischek los considera como funcionalistas en el sentido de que compartían estas preocupaciones; este autor establece incluso una relación interesante entre el énfasis sobre el uso o lo aplicado de la etnología británica y la etnología alemana de esos tiempos, por una parte y, por otra, las políticas coloniales de ambos regímenes, el británico y el gobierno alemán fascista (Mischek, 1996).

Sin embargo, al contrario de Malinowski, la concepción de cultura de Krause no sólo enfatizaba la cultura como un todo integral sino como una entidad históricamente desarrollada. En consecuencia, Krause tuvo la convicción que un etnólogo debía tener una preparación en psicología, historia y antropogeografía y lingüística, todo lo cual —esto es, el conocimiento de su “método estructural”— le otorgarían al investigador “su condición interna para el trabajo de campo” (Krause, 1933:13). Debe advertirse también que Krause, tal como él mismo escribe en una carta a Kirchhoff en 1928 <sup>27</sup>, tuvo relaciones científicas y humanas muy cercanas con Eduard Hahn (1856-1928), quien había sido una figura importantte, no tanto en su propia disciplina (historia agraria y zoología), sino en la etnología de estos tiempos <sup>28</sup>. Como se verá en un escrito posterior a éste, será la atención a los elementos históricos y geográficos, enfatizados por sus maestros Krueger y Krause, la que fue herencia intelectual para el joven Kirchhoff hasta el final de su vida.

A pesar de la insistencia de Krause sobre el trabajo de campo, y debido a la escasez de recursos económicos que para entonces aún aquejaba a la ciencia alemana después de la Primera Guerra Mundial, Kirchhoff se recibió con una tesis titulada *Matrimonio, parentesco, familia y consanguinidad entre las tribus indias de la parte norte y no-andina de América del Sur*, para la cual no había hecho trabajo de campo. Ya en 1925, K. Th. Preuss había diagnosticado el “declive de la etnología alemana” (Díaz de Arce, 2004:139), debido a las consecuencias económicas de la guerra y la falta de medios para salir del país y trabajar en el extranjero. Además, Kirchhoff, quien también en lo personal siempre sufrió economías escasas, había comenzado un trabajo en el Museo de Ber-

lín<sup>29</sup>, desde octubre 1926 hasta marzo de 1929, como asistente del profesor Konrad Theodor Preuss (1869-1938). En el museo, Kirchhoff estuvo ocupado en organizar y estudiar las colecciones de las etnias Pueblo y Sonora, así como “la organización provisional y exposición de la colección Azteca <sup>30</sup>”, lo que le dio un primer conocimiento de las etnias del continente americano en general, de las culturas mexicanas, así como de las de América del Sur.

En 1926, año de la reorganización del Museo Etnológico de Berlín, Walter Krickeberg (1885-1962) fue el encargado de la reorganización general de las colecciones de América del Norte y Media, por lo que desde este año también data la relación de Kirchhoff con Krickeberg, quien a su vez había trabajado como asistente de Preuss desde 1920 (Díaz de Arce, 2004:133), y en 1929 fue promovido a director del departamento de las colecciones sudamericanas del Museo. La así llamada “disputa de los sabios” en el Museo de Berlín, es decir, la enemistad y lucha entre Preuss y Walter Lehmann (1878-1939), el discípulo favorito de Eduard Seler (1849-1922) y según los deseos de éste su sucesor, también aparece en el testimonio de Johanna Faulhaber y es analizado en el trabajo de Díaz de Arce <sup>31</sup>. Lehmann, si bien no pudo suceder a Seler en su cátedra de la Universidad, en 1927 fue nombrado director de las colecciones de África, Oceanía y América del Museo, a la vez que ocupaba la dirección del Instituto de investigación y docencia etnológica asociado a él (Díaz de Arce, 2004:119)

Kutschner escribe que Kirchhoff fue apreciado por sus colegas en el museo. Su trabajo en esta institución también lo introdujo en círculos científicos más amplios y el intercambio con otros especialistas en América del Sur. Conoció a Alfred Métraux (1902-1963) <sup>32</sup> quien le agradeció por “haberme recibido en Dahlem tan amablemente” y continúa que “fue un placer conocer a un gran experto en América del Sur <sup>33</sup>”. Esto realmente fue un halago viniendo de alguien cuya propia investigación sobre la etnia brasileña Tupinambá estaba emparentada con la de Kirchhoff, en el sentido de que se basaba “en crónicas del siglo XVI y XVII” (Wagley, 1964). Métraux además le informa que, mientras estuvo en París, había hablado con Paul Rivet (1876-1958) a fin de que Kirchhoff pudiera publicar en alemán en el *Journal des Américanistes* <sup>34</sup>. Al parecer, Kirchhoff no publicó en esta última revista, pero su trabajo fue citado en el mismo año que también fue pu-

blicado por la revista *Zeitschrift für Ethnologie* en Alemania <sup>35</sup>. Es posible que en estos años haya conocido también a Bronislaw Malinowski, quien era apreciado por Fritz Krause, tanto personal como teóricamente. Malinowski tenía vínculos con la Universidad de Leipzig, donde había estudiado con Wilhelm Wundt <sup>36</sup>.

La tesis doctoral de Kirchhoff, basada en investigación de colecciones y fuentes bibliográficas, tuvo un carácter etnosociológico (Krause) y etnohistórico (tampoco el americanista Krickeberg, quien había presentado su disertación en 1919, había conocido el continente americano hasta 1939, a la edad de cincuenta y cuatro años). Kirchhoff estudió fuentes y crónicas del siglo XVI al XIX. Como él mismo enfatiza, no encontró una relación causal entre los aspectos técnicos de la economía de las tribus y sus relaciones parentales y de consanguinidad, ni halló relación tal con respecto a la patrilocalidad y matrilocidad. Por último, su tesis fue publicada en dos partes en 1932 en la *Zeitschrift für Ethnologie*, bajo un título algo distinto: *La organización del parentesco entre las tribus nativas de los bosques de América del Sur* <sup>37</sup>.

En una carta manuscrita a Kirchhoff, Krause escribió en 1927: "Estoy muy agradablemente sorprendido de ver cómo Ud. entró a este campo tan difícil y que logró clarificarlo." <sup>38</sup>. A su vez, Kirchhoff reconoció que Krause le había dado "el mejor regalo que un maestro puede ofrecer a un alumno: la guía para abordar nuevos problemas" <sup>39</sup>. Y, en realidad, para entonces la "provincia cultural" (*Kulturprovinz*) de las tribus del Amazonas con economía de agricultura era casi desconocida, en tanto que las tribus de cazadores-recolectores no se conocían todavía. Kirchhoff propuso un ambicioso proyecto, basado en la comparación de las estructuras sociológicas, que al final incorporaría a todas las tribus de América del Sur; su tesis —propone— sería sólo una pequeña parte de este gran proyecto.

#### PRIMER TRABAJO DE CAMPO

Con este antecedente, Krause no vaciló en recomendar a Kirchhoff para un estipendio con el fin de realizar un trabajo de campo en el continente americano. Krause, quien había ascendido a director del Museo de Leipzig en 1927 (el mismo año en

que Malinowski ascendió al profesorado en antropología social en la *London School of Economics* (LSE) mediante una donación del *Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund*; cf. Fisher, 1986), era entonces un antropólogo bastante conocido en Europa y en Estados Unidos, y su obra no pasó inadvertida y se reseñó de forma favorable <sup>40</sup>.

En su carta de recomendación había escrito que “Para las ciencias de la etnología y la sociología sería de gran provecho si a Kirchhoff se le pudiera brindar la oportunidad de profundizar su conocimiento mediante un trabajo de campo directo y mediante éste resolver algunos problemas; además, de este modo podría aprovechar el encuentro personal, la guía y dirección de los antropólogos [norte-] americanos más destacados (Boas, Lowie, Kroeber, Goldenweiser, a.o.).

Krause lo recomendó en términos elogiosos, pero en una carta personal a Kirchhoff que acompañó a la “copia confidencial” de su recomendación oficial, también le exhorta: “Le deseo todo éxito en esta empresa. Y también quiero expresar mi esperanza de que, si es que le otorgan la beca, no sólo dé las gracias a mi persona, sino a la ciencia alemana como tal y que en aquellas partes honrará al pueblo alemán <sup>41</sup>”. Obviamente, Krause — como los profesores del Museo de Berlín— fue hijo de su tiempo: como escribió Paul Honigsheim, los profesores universitarios de la era posbismarkiana “estaban de hecho a favor de un orden liberal y ordinario —a que fruncían el ceño ante el socialismo y la federación de una gran Alemania— lo que significaba que eran seguidores de un liberalismo nacional, en el que el patriotismo oficial tomó el lugar de una religión y frecuentemente el patriotismo aún se volvió sustituto de una *Weltanschauung* (visión del mundo) como tal <sup>42</sup>”.

Por último, el *Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund* le otorgó una beca en etnología el 31 de mayo 1928, en principio para viajar a Norteamérica durante un año y hacer trabajo de campo etnológico. Kirchhoff, en su informe posterior sobre este viaje dirigido al director Walter Lehmann, del Museo Etnológico de Berlín, escribe lo siguiente:

Puesto que la Fundación Rockefeller manda primero a todos los becarios que carecen de suficiente conocimiento del inglés por tres meses a Londres, tuve de esta manera la bienvenida oportunidad de estudiar las colecciones etnológicas y arqueológicas del Museo Británico y del Museo Horriman, y de visitas breves a los Museos de Oxford y Cambridge. Además, entré en contacto cercano con los Señores Dr. Joyce, del Museo Británico; el Profesor Malinowski y el Profesor Seligman de la Universidad de Londres, quien mucho me aportó científicamente <sup>43</sup>.

Después de esta estancia inicial en Inglaterra, Kirchhoff prosigue su viaje a Estados Unidos y da testimonio de “una travesía placentera”, ya que comía en la mesa del capitán y conoció a “sureños” (estadounidenses), que le dan noticias sobre su región y sus costumbres, información que, como escribe a Lehmann, a la postre le fue muy útil. Una vez en Estados Unidos pasó los primeros meses con la visita a los “grandes museos del este”, incluidos Chicago, Nueva York, Filadelfia, Milwaukee, Washington y Brooklyn, no sólo —como escribe— para conocer sus colecciones, sino también los principios de su exposición y resguardo, obviamente con los ojos de curador de uno de los grandes museos etnológicos de Europa. Aunque no disponemos de un reporte detallado al respecto, en estas observaciones seguramente notó cómo, por ejemplo, en el Museo Natural de Nueva York, Boas había decidido y después de su polémica con Otis T. Mason, sustituir las exposiciones guiadas por principios evolucionistas por principios del contexto de los especímenes expuestos (Rutsch, 1984 y 2007).

Al principio de su viaje, la liga con el museo de Berlín fue sólida. Al parecer, Lehmann había esperado de la estancia de Kirchhoff en Estados Unidos también una colección de objetos, fin para el cual Kirchhoff recibió del museo una ayuda de viaje de estudio de 1,400 *Reichsmark* (marcos imperiales). No obstante, es hasta febrero de 1929 que informa a Lehmann desde Carolina del Sur, reservación indígena de Catawba, que hasta ahora sólo ha tenido escaso éxito, ya que logró reunir apenas unas piezas de cerámica y puntas de flechas y pide que Lehmann le mande medios financieros para adquirir más objetos; este dinero, sin embargo, nunca llegó. En su informe final, que data de octubre de 1930, Kirchhoff escribe que los precios de los objetos —a cau-

sa del turismo— se han encarecido notablemente; a pesar de ello, y siempre que hubiera los medios financieros y el tiempo necesarios, “se podrían llenar muchos de los vacíos de nuestras colecciones norteamericanas, aun a última hora.” Sin embargo, tal parece que la colección reunida por Kirchhoff se perdió<sup>44</sup>. En su carta a Lehmann de febrero 1929 también señala:

La vida aquí es bastante primitiva. Las chozas sólo tienen un cuarto, muchas con sólo una ventana, a veces sin vidrio y cerradas sólo por una celosía de madera... Debo decir que me gusta aquí muchísimo, uno siente la vida con todas sus alegrías y penurias mucho más cercana que entre libros y estantes de Museo. El país y la gente aquí son *pretty rough* pero en cambio tan *reales*, que ni tantito me faltan las comodidades de la ciudad. No esperé que uno en América podría toparse con tan primitivas condiciones de vida. Le mando algunas fotografías tan pronto las tenga<sup>45</sup>.







FIGURAS 5-11

Fotografías tomadas por Paul Kirchoff durante su estancia entre los Cherokee y Catawba (Carolina del Norte y del Sur) de los años 1929-1930, anexados a su informe al Museo Etnológico de Berlín, SMfV, RKA.

En cambio, las colecciones del norte de México, argumenta Kirchhoff en su informe final de octubre de 1930, serían mucho más fáciles y menos costosas de obtener, según le constató durante un viaje a lomo de caballo que realizó durante un mes por el norte de México y después durante unas semanas por la costa del golfo de California. El viaje lo realizó en compañía del profesor A.L.Kroeber, a pesar de que las universidades de Chicago y Berkeley planeaban efectuar una expedición a estas regiones, según escribe él mismo. De igual modo, Kirchhoff reconoce el valor que tuvo para él su liga con el Museo Etnológico de Berlín, dado que como nota al final del informe citado: "En todas partes, tanto en los Estados Unidos como en México, mis planes fueron apoyados de la manera más amable, lo que esencialmente se debió a la recomendación que consiste en poder trabajar en el Museo de Berlín <sup>46</sup>". Con Kroeber tuvo desde entonces contactos académicos, como se verá, pero fue a recomendación de Franz Boas, con quien regresó a Nueva York después de su viaje a Carolina del Sur, que Kirchhoff buscó al lingüista Edward Sapir (1884-1939).

La Fundación Rockefeller también financió un proyecto, el *Southwest Laboratory of Anthropology* de Santa Fe (Darnell, 1990:244) que había sido propuesto por Alfred V. Kidder. El laboratorio fue una escuela de campo, creada para entrenar antropólogos en el campo. Su existencia permitió que el renombrado lingüista Edward Sapir fuera por vez primera a territorio navajo, llevando consigo a un grupo de estudiantes, entre ellos Paul Kirchhoff. El interés de Sapir por las lenguas atabascanas fue intenso desde 1906 y, al parecer, Sapir "a través del athabascano puso en práctica su compromiso con la colección de textos en el sentido boasiano y elaboró su posición sobre las variaciones de personalidad y estéticas de las tradiciones culturales" (Darnell, 1990:238). Además, "después de su verano en la reservación Navajo en 1929, Sapir decidió que en su obra el Navajo representaría al resto del athabascano" (ibid:240) y tenía la intención de escribir una gramática de esta lengua. Por ello entrenaba a los estudiantes y esperaba que ellos recopilasen más material del que ya había obtenido, tanto en navajo como en la comparación de sus variantes. Esto explica lo que Kirchhoff escribe:

Entonces tuve la oportunidad de pasar un par de meses con Sapir en Chicago y, después de esto, le acompañé a los Indios Navaho donde llevó un grupo de estudiantes, seleccionados de diferentes universidades norteamericanas con el fin de entrenarlos por dos meses en trabajo de campo lingüístico. Lo que allí aprendí, intenté aplicar durante los meses siguientes al trabajo lingüístico que llevé a cabo entre varias tribus Apache, las que son parientes cercanos de los Navaho en lengua y en parte en cultura .... Después de los dos meses con los Navaho me dediqué alrededor de dos meses a cada uno de las tres tribus Apache, cuya lengua no difiere más entre ellas que, por ejemplo, lo hacen los dialectos del bajo alemán. Al término de este periodo visité varias otras tribus del mismo grupo por dos o tres semanas con el fin de obtener material comparativo para todo el grupo <sup>47</sup>.

Fue así como confesó después: “Me fui para hacer trabajo de campo antropológico; cuando dejé Europa ni siquiera estaba interesado en la lingüística”. Aquí cabe notar que para entonces la lingüística antropológica se concebía como ciencia auxiliar de la etnología. Durante el año de estancia en Estados Unidos Kirchhoff también publicó al menos un artículo en el periódico *Berliner Morgenpost*, “Destinos de los Apache. La migración de los humanos de Asia hacia América” (*Apachenschicksale. Völkerwanderung von Asien nach Amerika*) en el que describe con entusiasmo la más reciente tesis lingüística de Sapir, la que ofreció prueba de las similitudes entre ciertos idiomas asiáticos y el atabascano:

El profesor Sapir, de la Universidad de Chicago, uno de los líderes de la investigación lingüística en los idiomas indios, ha llegado ahora al resultado sorprendente que las lenguas atabascanas no están emparentadas con ninguna otra familia lingüística indígena, pero sí con el chino, el tibetano y el birmano. Una mirada al mapa del mundo nos muestra cuán inmensas fueron las migraciones de los pueblos para que resulte una difusión tan grande de familias lingüísticas emparentadas <sup>48</sup>.

Kirchhoff se quedó hondamente impresionado con las tesis difusionistas en general, y en particular con Sapir, con el que tuvo buenas y estimulantes relaciones. Por ejemplo, Darnell (1990:208) cita a Sapir, quien relata en una carta de agosto de 1930: “Kirchhoff blew in today and we had an Athabascan”. Ta-

les sesiones reflejan las preocupaciones académicas de Kirchhoff de estos tiempos, las que también se revelan en unas notas con el título “*Arbeitspläne*” (planes de trabajo), que no lleva fecha pero que arriba del título muestra una marca de agua con las leyendas “New Mexico” y “Mescalero”. Entre los varios tópicos anotados, la mayor parte de ellos son propósitos de trabajo sobre la estructura del matrimonio y el parentesco, así como sus variantes en América del Norte y del Sur; Kirchhoff enumera también “*Die athapaskanische Urkultur.- Das asiatische Erbe in der Kultur der Athaspasken*”, esto es, “La cultura madre de los athapascanos.- La herencia asiática en la cultura de los athapascanos <sup>49</sup>”. En consecuencia, si la preocupación por el origen (de la cultura, la humanidad, etc.) había sido una preocupación decimonónica en general y aun durante el siglo XX, también se encuentra claramente expresada aquí, con toda seguridad estimulada por el contacto con Sapir y su interés en la lingüística histórica, no sólo la descriptiva.



FIGURA 12

Croquis de la mano de Kirchhoff sobre la ruta planeada en su trabajo de campo con las etnias apache y navaho. Fuente: SMfV, RKA, s.f.

Ya a finales del siglo XIX y con los resultados de la así llamada *Jesup North Pacific Expedition* ((1897-1902), coordinada por Franz Boas y en colaboración con los etnógrafos rusos Waldemar Bogoras y Lev Sternberg, entre otros, se había comprobado el poblamiento de América a través del Estrecho de Bering. Durante el decenio de 1920, tanto el tema del poblamiento del continente americano como la difusión cultural y la diversidad lingüística al interior de éste fueron temas recurrentes en los trabajos presentados a los congresos internacionales de americanistas<sup>50</sup>. Mientras que en el XX congreso la sección de etnología encabezó una ponencia sobre el origen de la población americana, en antropología física Alex Hrdlicka disertó sobre la antigüedad del hombre en el continente. En el XXI congreso de 1924, Franz Boas habló sobre la clasificación de las lenguas indígenas del continente americano: "La gran diferenciación y el gran número de las lenguas americanas son un fenómeno tan notable que últimamente ha crecido el interés en la pregunta por las relaciones genealógicas entre las familias lingüísticas, sobre todo por la influencia de Sapir. Además de Sapir, se han dedicado a esta cuestión Kroeber y Dixon. Sus intentos se basan en materiales lexicográficos" (Boas, 1924:305)<sup>51</sup>. En efecto, tres años antes, en 1921, Sapir había publicado su clasificación de seis troncos o *phylos* lingüísticas de Norteamérica, los que bajo el punto de vista diacrónico podían arrojar luz sobre las migraciones humanas y la historia cultural del continente. Esta nueva clasificación reformó la anterior de G. W. Powell, quien había postulado cincuenta y cinco troncos lingüísticos en 1891. Después de resistencias iniciales, la clasificación de Sapir fue aceptada durante décadas y dio lugar a diversas reconstrucciones históricas sobre el poblamiento del continente. Si bien Sapir nunca publicó al respecto, la cuestión del parentesco entre idiomas indochinos y lenguas americanas le siguió ocupando hasta fines de la década de 1920 y principios de la de 1930. En cambio, la cuestión del origen y la difusión nunca dejará de estar en la vida intelectual de Paul Kirchhoff.

Así fue, tal y como habían sido los deseos de Krause, que Kirchhoff entró en contacto con antropólogos de primera fila en Estados Unidos, entre ellos con Franz Boas, con el que tuvo correspondencia durante los años siguientes y cuyas visiones de una reapertura de la Escuela Internacional de Antropología que Boas

había fundado en la Ciudad de México en 1911 ayudó a realizar años más tarde, en 1936, aunque ahora con un carácter nacional <sup>52</sup>. Según el testimonio de Johanna Faulhaber, Boas tuvo una alta opinión de Kirchhoff y comentaba que era “la promesa joven” de la antropología alemana, una apreciación de la que Paul estaba muy orgulloso, acaso también porque llenaba las expectativas de Krause. En el otoño de 1929, con apoyo de Sapir y a instancias de la solicitud de Kirchhoff, Boas envió una carta de recomendación a la Fundación, escribiendo que su trabajo era “digno de toda ayuda y estímulo”, lo que le aseguró financiamiento para la elaboración del material lingüístico que había recolectado con las tribus Navajo de Nuevo México. <sup>53</sup> Boas también consultó la opinión de Kirchhoff, por las dificultades de otro estudiante suyo para encontrar informantes en esta área <sup>54</sup>.

En septiembre de 1930, Kirchhoff estaba de regreso en Alemania. Con los primeros resultados de su trabajo de campo lingüístico presentó una ponencia en el XXIV Congreso Internacional de Americanistas en Hamburgo <sup>55</sup> titulado “Intento de clasificación del grupo sureste de la lengua athapascana”, que fue publicado cuatro años más tarde en las memorias del congreso. En la tradición de lo que Darnell (1990:110) llama la “manía clasificatoria”, este escrito analiza y compara el sistema de conjugación en seis variantes lingüísticas de los atapascanos del sur (jicarillo, mescalero, navajo, chiricahua, *white mountain* y lipan). No obstante, al parecer esta ponencia no tuvo mucha repercusión, aunque desde entonces la lingüística nunca dejó de interesarle. En unas notas redactadas en inglés (tal vez para una conferencia ante sus colegas de la LSE; cf. abajo) Kirchhoff describe su ingenuidad ante el trabajo lingüístico que emprendió entonces:

*It is obvious that the methods of linguistic field-work must to a greater or lesser extent differ according to which of these ends the field-worker intends to achieve. It is not possible here for me to discuss today the whole range of methodological questions involved but I shall confine myself to a few points which refer to any kind of linguistic field-work, and secondly to the lessons I learned in my own limited field-experience.*

## UNA PRIMERA CENSURA

En 1928, Krause había escrito a Kirchhoff que “lo que es importante para usted es que el Prof. Lehmann y Preuss quieren asegurarle un puesto en el museo (de Berlín) <sup>56</sup>”. Sin embargo, esto no sucedió, aunque de los papeles del expediente de su viaje a Estados Unidos se infiere que tanto Lehmann como Preuss estuvieron de acuerdo en ello. Según un memorando de octubre 1930, el museo habría reservado cierto presupuesto durante el año 1929 para un nuevo contrato con Kirchhoff; pese a ello, en el escrito también se dice que éste fue usado para otros fines “ya que el Dr. Kirchhoff no estuvo en comunicación oportuna” y a solicitud de Lehmann estos fondos se emplearon para un contrato con el Dr. Stein-Seler <sup>57</sup>. Según el mismo escrito, en octubre de 1930 Lehmann declaró que Kirchhoff tampoco manifestó intenciones de volver a contratarse con el museo. En efecto, en un escrito de Lehmann del 5 de junio de 1929 y otro del 29 de junio de este año, de parte del director general de los Museos de Berlín, aparentemente no hubo respuesta de Kirchhoff. En ambos escritos lo urgen a darles a conocer sus planes futuros y Lehmann le advierte que el dinero para las colecciones de objetos etnográficos —que, añade, prefieren tener de las etnias apache, cherokee y ottawa— sólo puede ser enviado si el museo estuviera enterado exactamente de sus planes de viaje <sup>58</sup>.

Obviamente, aquí hubo falta de comunicación oportuna, explicable tal vez por las condiciones del trabajo de campo, las tardanzas en el correo, o porque Kirchhoff no sabía con precisión si la Fundación le otorgaría un segundo estipendio. Sin embargo, cualquiera que haya sido la circunstancia, también es posible que ante la ausencia de Kirchhoff Lehmann decidió darle preferencia a otro candidato, tal vez pariente de su antiguo mentor Eduard Seler.

Al mismo tiempo, las condiciones políticas en Alemania no habían mejorado; la derecha había avanzado y esta corriente política también llegaría al Museo de Berlín (cf. p. ej., el *affair Krickeberg* en Díaz de Arce [op. cit.]). Kirchhoff debió saber que sus puntos de vista políticos no habrían sido del agrado de Preuss, quien fue un profesor patriótico al estilo de Krause (Fischer, 1990). En su obituario, Kutscher (1973) sugiere que Kirchhoff tuvo razones políticas para dejar Berlín, lo que —como

militante del Partido Comunista— sería muy probable. En una de las entrevistas con Johanna Faulhaber del 22 de febrero 2000 comentó sobre dificultades con la línea del Partido Comunista, pues Paul no estuvo de acuerdo con ciertas opiniones nacionalistas. Sin embargo, nunca adujo abiertamente razones políticas para su salida de Berlín, y la trayectoria propiamente política de Kirchhoff será objeto de un trabajo ulterior. El hecho es que en julio de 1931, Paul se casó con Johanna Faulhaber, y al poco tiempo disolvieron su hogar y el primeo de octubre los Kirchhoff partieron hacia Londres <sup>59</sup>.

Lo más avanzado en antropología en el Londres de aquellos tiempos era la *London School of Economics*, en la que enseñaba Bronislaw Malinowski (1884-1942) desde principios de los años veinte. En realidad, Fisher (1980 y 1986) sostiene que la filantropía estadounidense, mediante el *Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund* (LSRM) y después (y desde 1929 incorporada a la Fundación Rockefeller), sostuvo en gran medida e incluso dirigió (sic) las ciencias sociales en Gran Bretaña y Europa. Así, por ejemplo, en diciembre de 1926, la Fundación recibió dos propuestas de financiamiento, una del *University College*, respaldado por Elliot Smith, y otra de la LSE. Se decidió declinar la primera y esto significó “el rechazo de los estudios difusionistas” (Fisher, 1986:7), lo que obviamente contribuyó a su declive y, al mismo tiempo, al triunfo de los estudios funcionalistas. Dicha fundación tuvo la estrategia de abrir centros de estudio en ciencias sociales <sup>60</sup>: “*In Europe, the emphasis was on developing a specific centre in each country, the most prominent examples being the University of Stockholm, Deutsche Hochschule fur Politik in Berlin, and the London School of Economics*” (Fisher, 1980:279). Lo que Fisher investigó es notable, pues significa que desde entonces (y aun desde antes, cf., p. ej., el análisis de Quetzil Castañeda sobre la Carnegie), la política exterior de Estados Unidos, mediante las fundaciones y sus recursos, ejerció una considerable influencia en las políticas educativas y de investigación de otros países y por supuesto de acuerdo con sus propios intereses expansivos.

Kirchhoff, quien ya había sido becario de la LSRM en años anteriores y, según reporta Goody (1995), se incorporó al equipo de estudiantes de Malinowski, quien los preparaba para estudios de campo con énfasis en el cambio cultural, sobre todo en las

sociedades africanas, entonces con estatuto de "protectorados británicos" y de esta manera: *"the research would be concentrated on problems of most direct concern to colonial governments, educators and others, engaged in practical tasks in Africa"* (Goody, 1995:42), según el esquema de la fundación.

De acuerdo con el testimonio de algunos alumnos, Malinowski fue sobre todo "un gran maestro", quien entendió la cultura como la interrelación de todas las instituciones sociales y por ello *"a study of the culture of a people was thus a study of institutions in all their interrelationships"*. Así fueran los temas la magia, la tenencia de la tierra, el gobierno indirecto u otros tópicos, Malinowski discutía estos fenómenos en el contexto social respectivo y *"the units of transformation which he isolated were always institutions"*<sup>61</sup>. El pasado de una sociedad tuvo escasa importancia para este tipo de análisis del cambio cultural, ya que Malinowski equiparaba el pasado de una sociedad con lo muerto, ocupación propia de anticuarios, pues *"what matters for the future and even for the present is what is still alive and not what is dead... To the student of culture change, what really matters is not the objectively true past, scientifically reconstructed and all-important to the antiquarian, but the psychological reality of today"* (Malinowski, 1961 :29). Es interesante advertir que Malinowski, Krause y Krueger compartían este "sesgo" psicológico, que hacia mediados de su vida será en cierta medida también un elemento de la obra de Kirchhoff.

Kirchhoff, según Goody, recomendado por el director del programa<sup>62</sup>, fue juzgado desde que llegó como experimentado y fue exentado del periodo de entrenamiento para ir directamente al campo, es decir, a África. Esto se debía con toda seguridad a su experiencia de los años 1929-30. En el año que los Kirchhoff llegaron a la LSE (1931), el conocido antropólogo alemán Leo Frobenius (1873-1938) había publicado su penúltimo libro sobre Eritrea, en el que critica la falta de interés europeo por estudiar las culturas africanas antiguas y lamenta que, en vez de ello, "se usó toda oportunidad para destruir a los reinos africanos antiguos, o sea, para destruir la autoridad indígena, y alcanzar así el poder absoluto sobre la fuerza de trabajo y liberarla de las molestas relaciones sociales de su naturaleza original"<sup>63</sup>. Además, afirma que para un análisis de Eritrea y su cultura (es decir, los habitantes de Transvaal [entonces provincia de África del Sur], del sur de Ro-

desia y la tierra de Bechuanalandia [hoy Botsuana], además del este africano portugués [hoy República de Mozambique]) deben distinguirse dos niveles: primero, su sentido estilístico original y segundo, su adaptación a lo pequeño, lo local. Para el desarrollo mitológico, el sentido estilístico original es lo decisivo y por ello lo importante para la historia cultural de toda la humanidad, mientras lo segundo sólo se expresa en el significado del estilo africano. En consecuencia, cuanto más se aleja la aplicación local de la fuente original, o literalmente del “pensamiento creador original”, tanto más se desdibuja éste. El razonamiento de Frobenius es sintomático de la metodología difusionista que, más tarde, reaparecerá en la obra de Kirchhoff.

Este libro, en posesión de Kirchhoff y subrayado por él con lápiz<sup>64</sup>, le sirvió al parecer de inspiración para proponer su trabajo de campo en África. Existe una larga carta de noviembre 1931 de Kirchhoff a Malinowski en la que el primero expone sus razones para ir a la tierra Basuto (hoy Lesoto), en vez del norte de Rodesia como lo deseaba la LSE; intentó convencer al instituto para el estudio del cambio cultural entre los Basuto, propósito al que Oldham (director administrativo del mismo Instituto) se opuso porque la tierra Basuto (Lesoto) entonces no dependía directamente de la Oficina Colonial de Londres. No obstante, Kirchhoff expone ante Malinowski sus razones por haber escogido esta tribu y el estudio de su cambio cultural, aunque —como escribe— “agradecería de todas formas si se me brindase la posibilidad de colaborar en el estudio del cambio cultural en el norte de Rodesia<sup>65</sup>”. Su alegato en favor del estudio de los Basuto sigue el razonamiento siguiente: hay que dividir los problemas del cambio cultural —en lo que se refiere a las relaciones sociales— en dos grupos: uno, las relaciones sociales (tribales) antiguas y sus cambios: “¿Hasta dónde y de qué manera se extinguirán? ¿Hasta dónde muestran capacidad de sobrevivencia? ¿Hasta dónde y de qué manera se transformarán? (¿Y pueden ser transformadas mediante una intervención consciente?)” y dos, “¿qué nuevas relaciones se crearán? (¿Y qué fuerzas aprovechables para una construcción planeada se nos revelan aquí?)<sup>66</sup>” Y sigue en su argumento:

Seguramente no habrá diferencias de opinión sobre el hecho que ambos grupos de problemas deben tratarse conjuntamente, pues tienen una conexión interna, al tiempo que ambos son tareas del Instituto. Tampoco habrá diferencias sobre la cuestión que su investigación requiere métodos y preparación [etnológica]. Diferencias de opinión sólo surgirán cuando se trata de la cuestión, a cuál de estos grupos de problemas hay que darle más peso. Pero, hasta donde entiendo, a su vez esto dependerá esencialmente de dos cosas: primero, qué imagen se tiene del futuro de África, y por otro lado, cuál de las dos preguntas interesa personalmente más al investigador (lo que a su vez estará en parte determinado por la concepción sobre el desarrollo futuro de África). Yo diría que si nosotros, los europeos, llevamos la base económica de nuestras formas de vida a África, entonces forzosamente resultará de esto a corto o mediano plazo (este "o" encierra, sin embargo, un problema extraordinariamente central), un desarrollo de relaciones sociales completamente nuevas, que en lo esencial serán "europeas", pero en sus formas "africanas". Si esto es cierto, entonces al paso del tiempo los problemas del primer grupo necesariamente perderán importancia en relación al segundo. Ya solamente por esta razón me parece que es una necesidad apremiante darle al menos la misma importancia a los problemas de relaciones sociales nuevas con respecto aquellos de transformación y extinción. De nuevo hago hincapié en que con esta yuxtaposición no intento ignorar que existen transiciones entre "transformación" y "formación nueva"; tal vez sólo se trate de un transfase del acento desde el punto de vista del observador. Pero de hecho, esta diferencia en el punto de vista es de la mayor importancia teórica y práctica, y es sólo el reconocimiento de ambos puntos de vista, que nos faculta para combatir el lema de la "des-tribalización", que tan fácilmente lleva a la concepción como si ésta llevase a un estado de cosas de total atomización y la disolución de todas las *formas* culturales y relaciones sociales, cuando en realidad y desde un inicio de los procesos de cambio, la disolución, la transformación y la formación nueva son simultáneos, aunque naturalmente se presentan con diferente intensidad relativa durante los diversos estadios del mismo <sup>67</sup>.

En pocas palabras, Kirchhoff sugiere aquí una metodología de estudio en la que lo complejo (las relaciones sociales más avanzadas o transformadas) darán la pauta para el estudio de las relaciones sociales antiguas y es por esta razón, según argumenta, que prefiere el estudio de Basuto en vez del norte de Rodesia, siendo que "En cambio, la investigación de una tribu en la que la

desintegración y la integración ha tenido un mayor desarrollo, debería arrojar algo nuevo, sobre todo si uno pudiera escoger una tribu como los Basuto, entre los que la situación es tal que además de partes del pueblo con una cultura muy transformada, existen lado a lado otras que apenas comenzaron su proceso de transformación y donde el conflicto entre ambas partes ha adoptado formas especialmente fuertes, las que directamente reclaman un análisis sociológico". Cabe observar, además, que la metodología propuesta por Kirchhoff aquí responde a un punto de vista que consideraba que el pasado social de las sociedades indígenas pervivía en el presente, al menos en cuanto a las formas de expresión en el presente, punto de vista que Malinowski seguramente no compartía por entero. En vista de lo anterior, ya que Kirchhoff en su carta demuestra que el estudio de Audrey Richards (1899-1984) sobre los Bemba ofreció nuevo material de discusión en el Instituto de esos tiempos, no muestra las nuevas formas, lo que no fue culpa de la investigadora, según Kirchhoff, sino de la tribu escogida en la que "obviamente" estas formas todavía no estaban desarrolladas en grado suficiente. ¿Estos razonamientos fueron marxistas en su metodología? ¿Escogió Kirchhoff su "objeto" de estudio también con fines de militancia política? Pienso que sí, aunque describir con más detalle su trayectoria política será una tarea futura.

Con todo, el argumento de Kirchhoff no tuvo efecto y prevaleció el punto de vista del director administrativo. Al final, con el apoyo de Malinowski y del *Instituto Internacional de Lenguas y Culturas*, los Kirchhoff solicitaron una visa para la tierra de Nyasa (desde 1964 el nombre del país es Malawi) y el noroeste de Rodesia (hoy Zambia) para realizar un trabajo de campo en estos países. Según Kutscher, el propósito de este trabajo fue el estudio de los trabajadores de la industria minera. Empero, en el último minuto la visa fue negada —tanto a Kirchhoff como a su esposa— con el argumento de sus "asociaciones políticas". El argumento que Kirchhoff esgrimió ante la oficina colonial, en el sentido de que la denegación se debería a un "malentendido" de las cosas y que se reconsiderara esta decisión, fue acompañado de un testimonio oficial de la policía de Berlín que certificaba que el matrimonio Kirchhoff no había incurrido en ninguna actividad criminal. No obstante, esta petición fue denegada de nueva

cuenta el 15 de febrero 1932 por la oficina en Downing Street, la que seguramente fue avisada de las actividades comunistas de los Kirchhoff en Berlín por el servicio secreto alemán<sup>68</sup>. Según las investigaciones de Goody, Malinowski poco creía al parecer en que Kirchhoff tuviera convicciones comunistas, más bien confiaba en que todo había sido un “error oficial” (Goody, 1995: 47). En todo caso, Malinowski estuvo bastante molesto por esta nueva denegación y preocupado por las futuras perspectivas de la escuela y sus alumnos.

Este fue el primer revés en la carrera de Paul a causa de sus convicciones políticas y dejó a los Kirchhoff aturdidos y sin medios económicos, ya que la beca Rockefeller le fue retirada<sup>69</sup>. Audrey Richards, quien estuvo a cargo de recibir los nuevos integrantes del Instituto, movilizó a los colegas para recaudar fondos y ayudar a la sobrevivencia de la joven pareja. Johanna Faulhaber da testimonio de la ayuda de Malinowski, quien les permitió quedarse en su hogar en Londres, usar su cocina y vivir en el cuarto de la servidumbre. Además, en apariencia Kirchhoff recibió finalmente una beca a fin de que pudiera estudiar con el grupo de estudiantes de Malinowski durante el verano de 1932.

Cabe señalar que según el testimonio de Malinowski (Goody, 1995:47), a principios de 1933, Kirchhoff siguió más sus intereses lingüísticos que las clases del maestro. Para entonces, Kirchhoff comentaba en unas notas que estaba “aburrido” de las enseñanzas de Malinowski, lo que tal vez haya sido también fruto del “a veces bastante descuidado acercamiento teórico” de éste al cambio cultural (Goody, 1995: 43), lo que puede confirmar la citada carta de Kirchhoff en defensa de su estudio de los Basuto. Es probable que el único éxito académico de estos tiempos fuera una publicación de su autoría en la revista del Instituto, titulado “Kinship organization. A study of terminology”. En este artículo alude a la tarea del Instituto de investigar las cambiantes relaciones de parentesco, y si bien el estudio formal del parentesco no es un fin en sí mismo, existe sin embargo “*always the danger that in historical or functional studies of kinship problems this formal aspect may be unduly neglected. This consideration—that a clear understanding of these formal problems has to precede any attempt at a functional or historical interpretation— is the only reason why these forms of*

*kinship organization as such have been singled out here for theoretical discussion*" (Kirchhoff, 1932 b: 184).

Así es que este artículo presenta un resumen de la antropología, sus resultados y problemas relativos a la terminología del parentesco y en ello ya se advierte la calidad académica de síntesis de asuntos esenciales, lo que ya notaba Krause: la facilidad de Kirchhoff en penetrar un tema complejo y explicarlo de modo sintético. Este ensayo no ha perdido su vigencia para el estudiante de la etnología hasta el día de hoy. El problema del parentesco y su lugar en el desarrollo de las relaciones sociales también reaparecerá en la obra futura de Kirchhoff.

#### LA SEGUNDA CENSURA

El intento de financiamiento para un trabajo de campo en África no fue el único fracaso de estos años y debemos a Geoffrey Gray gran parte de la información sobre lo que éste considera como censura de la actividad académica de Kirchhoff. Gray escribe que "lo que ocurrió con Kirchhoff fue una represión sutil y sigilosa, en la que una institución cuasi-académica con sus oficiales y el gobierno estaban empeñados en mantener silencio para evitar molestias al gobierno británico, al imperio y posiblemente a Australia <sup>70</sup>".

Poco después del primer fracaso, Malinowski hizo gestiones para conseguir una beca del *Australian National Research Council* (ANRC) para Kirchhoff. En junio de 1932, Malinowski escribe una carta en la que solicitaba la ayuda del neozelandés Raymond Firth (1901-2002), quien a su vez había sido alumno de Malinowski y, por sus recomendaciones, Firth había logrado un empleo en la Universidad de Sydney. En aquel entonces, Firth fue "*acting Professor of Anthropology from May 1931 to December 1932*" ante el ANRC (Gray, 2006:367). El ANRC fue formado en 1919 y su cometido era el de actuar como asesor en materia científica ante el gobierno australiano; sus miembros se formaron de un grupo hasta de cien científicos y el comité fue administrado por un consejo ejecutivo. A su vez, en materia antropológica, este último fue apoyado por el comité de antropología, cuyos miembros fueron académicos de universidades y representantes de gobiernos estatales. Gray describe la ideología de éstos y el director como de

“nacionalistas y patriotas de la derecha que fueron anticomunistas” (Gray, 2006:268).

En efecto, con recomendaciones de Edward Sapir, Grafton Elliott Smith, G.C. Seligman y Malinowski, el 2 de septiembre 1932 Kirchhoff recibe la noticia de que su proyecto será apoyado por una beca de estudio del ANCR (Gray, 2006:370). En su proyecto, Kirchhoff declara que *“My ethnosociological interests center mainly upon the following two sets of problems: social change, and, social stratification and its function”*. Lo interesante de este proyecto es que Kirchhoff propone un estudio comparativo, primero de una reconstrucción histórica de la sociedad al momento del contacto con un estudio del estado actual de ésta y, segundo, después de un tiempo, un nuevo estudio de la misma sociedad. De esta manera argumenta: *“The resultant second comparison of the stages in the development of the Society—this time both actually studied by objective methods—would be something completely new in sociological work amongst the simpler cultures”*<sup>71</sup>. Aunque Kirchhoff consideró primero también otras partes de Micronesia, al final propuso Naurú<sup>72</sup>: *“I hope the Committee will regard Nauru a suitable place of study. From what I have been able to learn from official reports etc. about the Nauru of to-day, it presents—while lacking in the fascination of untouched native cultura—an extraordinary interesting setting for investigations of the type contemplated”*. Como se puede observar, su argumento es similar al que defendió para un estudio de los Basuto. Pero además, para llevar a cabo este estudio en Naurú, sugirió establecer una “estación de observación”: *“The ideal way of studying this process would be to extend the investigation over a greater number of years, an ‘observation station’ to which one (i.e. not necessarily the same student) returns again and again, each time after an interval of one or probably several years”*<sup>73</sup>.

No obstante, trece días más tarde, el ANRC retiró su oferta de una beca para Kirchhoff, sin que mediara ninguna explicación. ¿Qué había pasado? Hasta donde esclarece Gray este asunto, y dado que Australia fue parte del Commonwealth, el servicio secreto británico notificó al Procurador del gobierno australiano del ofrecimiento de una beca a Kirchhoff y de sus dificultades en la obtención de la visa para África. A su vez, éste recomendó al ANRC no otorgar el permiso para pisar suelo australiano al “notorio comunista” Paul Kirchhoff y su esposa Johanna, quienes

planeaban —según la acusación— “usar estudios antropológicos como cobertura para actividades comunistas en Inglaterra”, y por lo mismo, los Kirchhoff fueron considerados un riesgo a la seguridad nacional y del Imperio británico. Gray escribe: “*Securing the empire and making it safe from communist subversion overrode all other considerations for the British MIS, and this was readily accepted by not only the Australian government but also by the ANRC*” (2006: 375).

Este segundo fracaso afectó la salud de Paul y los Kirchhoff decidieron buscar su suerte en Irlanda. Allí Paul esperaba poder colaborar con Lloyd W. Warner en un proyecto sociológico en el condado de Clare, emprendido por la Universidad de Harvard. Según Johanna Faulhaber, estos fueron tiempos muy difíciles económicamente y Paul escribe en una carta desde Irlanda a Malinowski que no tienen los medios para hacer trabajo de campo fuera de Dublín y que han podido sobrevivir haciendo traducciones y trabajos similares, pero que en su tiempo libre adquirió algunos conocimientos de la historia política y económica de Irlanda, condición para cualquier trabajo de campo. “Según me enteré, el Dr. Ahrensberg quien es alumno de Lloyd Warner y trabaja en el condado de Clare, necesitó para ello un año completo de estudios, a fin de estar realmente preparado para el trabajo de campo<sup>74</sup>”. Además, continúa Kirchhoff, “nos alegraría si sus buenos oficios (en conseguir fondos para un trabajo de campo) fueran exitosos”, ya que de otra manera no habría perspectiva académica alguna, excepto el regreso a Alemania, “pero hasta ahora todavía vacilamos mucho, lo que Ud. entenderá. Pero tal vez tendremos que pasar este trago amargo”. Me parece que Kirchhoff deja entrever aquí que Malinowski sí estuvo al tanto de su pasado izquierdista, lo que según Goody (cf. arriba) no fue el caso. Desde luego, un regreso a Alemania habría sido un amargo trago, ya que en marzo de 1933, la toma del poder por Hitler y los nacionalsocialistas fue completada y habría podido significar una deportación a un campo de concentración, a causa de sus conocidas actividades comunistas. Como veremos, después de unos años, este régimen no sólo le retiró su doctorado sino también su nacionalidad.

Los buenos oficios de Malinowski no fueron exitosos y Paul, dejando atrás a su joven esposa, viajó a París en busca de tra-

bajo. Allí, Alfred Métraux le presentó a Paul Rivet, curador del *Musée du Trocadéro*, quien lo invitó a trabajar —junto con Henri Lehmann— en las colecciones indígenas norteamericanas de las pinturas de piel de bisonte, que iban a formar parte de los tesoros del museo. Infortunadamente, este estudio nunca se terminó debido a la demolición del Trocadero (Lehmann, 1971). Sin embargo, de este estudio salió una publicación en Madrid (Kirchhoff y Ballesteros, 1934), en la que se explica el origen de la colección que había sido arrumbada en Versalles y que databa desde unos años antes de la Revolución Francesa, antigüedad que la hacía única en el mundo. Según Vázquez Chamorro (1985:334), Manuel Ballesteros fue alumno de Krickeberg, Preuss y Lehmann, sin que este autor ofrezca mayores detalles de ello.

Johanna se reunió con Paul en París y tuvo que sostener a la familia; ella había sido aprendiz en la casa de modas Bergson de Berlín y sabía diseñar ropa <sup>75</sup>. Durante su estancia en París trabajó para clientes rusos, quienes “por muy escasa paga querían recobrar su antigua elegancia”. Ella comenta, además, que en ese entonces la policía parisina les comunicó que, dado que no eran de ascendencia judía, pero no querían regresar a Alemania, debían ser “traidores de su patria <sup>76</sup>”. En estos tiempos estuvieron cerca de círculos anarquistas españoles, entre los que se encontraba Manuel Ballesteros, al que Johanna Faulhaber conoció personalmente, pero sin que los uniera una amistad cercana.

Desde París, Rue de Lannenu, a principios de 1934, Paul escribe a Malinowski: “Después de que aquí en la biblioteca leí por primera vez los resultados de la etnología alemana plegada a los dictados gubernamentales, por ejemplo un ensayo de Fritz Krause sobre las tareas de la etnología en la ‘nueva’ Alemania, se decidió para mí definitivamente la cuestión de un regreso a Alemania de manera negativa. Con esto no quiero tener nada en común <sup>77</sup>”. La ruptura de los Kirchhoff con la Alemania fascista fue digna y radical. Así también lo fue el corte personal y de correspondencia de Kirchhoff con su maestro Fritz Krause. Aun así lo siguió respetando académicamente, pues sólo así se explica que más adelante, a principios del decenio de 1940, recomendó a sus entonces alumnos de la ENAH la lectura de *La vida económica de los pueblos*, que Krause había escrito y publicado en 1931 <sup>78</sup>. Este texto es un resumen de las diversas economías (cazadores,

horticultores etc.) en el que al final Krause también revisa las teorías de Eduard Hahn, entre otros. Esto también abona a la tesis que Kirchhoff separaba su vida académica de su vida política.

Los Kirchhoff no sabían si podrían forjar una existencia en Francia, pero los comentarios favorables de Robert Lowie sobre el trabajo de Paul les dio esperanza y, como contesta Malinowski unos días más tarde, *“I think that Lowie’s interest in you alone would be enough to secure for you a future in America”*<sup>79</sup>. Para entonces los Kirchhoff no sospechaban que ese futuro estaría también lleno de tribulaciones.

#### EX CURSO POLÍTICO

Si bien Kirchhoff hasta aquí puede parecer víctima de los servicios secretos, lo cierto es que fue miembro del KPD desde 1920 y miembro de la oposición de la izquierda. Después de los acontecimientos de 1919 en la capital del país esto no es de extrañar. Su militancia continuó durante sus años de estudio y con posterioridad en Berlín, ya en conjunto con Hanna Faulhaber, hasta su salida a Inglaterra, donde más bien tuvo actividades clandestinas. En su historia detallada sobre un grupo antifascista de Dresde, Alemania, Bárbara Weinholt relata cómo Wenzel Kozlecki, su líder, llegó a conocer los postulados de Trotski, quien para 1933 ya estaba en su exilio de Turquía. Para entonces, Kirchhoff se había acercado a los postulados de la IV Internacional de este revolucionario ruso en el exilio y había iniciado correspondencia con él. De esta correspondencia sobreviven cartas desde 1933 hasta 1935. Así, en mayo 1933 y desde Irlanda, Kirchhoff le remite una larga carta a Trotsky pidiendo su consejo y ayuda, además de ofrecerle un informe de actividades en Inglaterra. De dicha correspondencia —que analizaremos en otro apartado— se deduce con claridad que Kirchhoff subordinaba de cierta manera su trabajo académico al político, lo que coincide con el testimonio de Faulhaber, quien aseveraba que Paul, al menos en estos tiempos y hasta bien entrado los años cuarenta, estuvo convencido que debían algún día regresar a Alemania para retomar su trabajo revolucionario.

## CONCLUSIONES PROVISIONALES

Por ahora concluimos aquí. En este breve artículo no pretendí ofrecer una biografía completa de un científico, cosa que será tarea futura. Tampoco busqué contribuir a una historia “de bronce” o apologética que hoy día no pertenece ya a una historiografía reflexiva —y por tanto crítica— de la ciencia. La escritura de historias de bronce debe ser superada también en México. Después de todo, la historia de la ciencia es “condición imperativa de lucidez colectiva, y también individual” (Bourdieu, 2000:111). En cambio, intenté ofrecer una parte de la historia de un etnólogo que ayudó a forjar decisivamente la antropología de México desde finales de la década de 1930. Ésta, creo, resultó más sólida e informada de la que hasta ahora se conocía, basada en el trabajo minucioso, en la revisión de documentos, investigaciones y entrevistas diversas.

Lo que prueba esta odisea de los Kirchhoff—una vez más— es que la academia no vive ajena a la política, sino que más bien lo hace imbricada de ella. A su vez, este hecho relativiza reclamos de autonomía científica. Hasta ahora, y con base en el relato que antecede, puede afirmarse que las redes científicas son un sistema social internacional que puede favorecer mucho la carrera de un individuo como Kirchhoff, a pesar de que sus miembros difieren en sus puntos de vista políticos y teóricos, como se puede ver por ejemplo en los casos extremos de Boas y Krause. El primero, durante toda su vida de convicciones liberales y hasta de izquierda (cosa que la historiografía de Stocking, por ejemplo, deja de lado en gran medida), mientras el segundo fue de convicciones de derecha y aun fascistas que lo obligaron renunciar al servicio público después de la guerra. En términos sociológicos, esta interacción entre ciencia y política, por una parte, y la relativa autonomía del sistema social ciencia, por otra, es algo digno de nuestra atención.

Me parece que lo que hemos revisado hasta aquí también nos recuerda que disputas y filiaciones teóricas entre las etnologías anglosajonas no pueden ni deben analizarse sin su contexto histórico específico, el que muy a menudo está ausente de la enseñanza de la antropología y disciplinas afines. Hasta ahora no se ha concedido mucha atención a tal asunto, a pesar de estar presente en la antropología de México y, entre otros, en la vida

y obra de Kirchhoff. Por ejemplo, no sería posible pensar la importancia de la geografía en la vida temprana de la enseñanza nacional de antropología sin que se tomen en cuenta los desarrollos de la antropogeografía y su contexto histórico (cf. Wachter, 2017). Después de todo, y parafraseando a Paolo Rossi (1990), tendemos a olvidar la complejidad de los procesos que llevan a la construcción de la imagen moderna de la ciencia antropológica como fenómeno histórico central.

## NOTAS

- 1 Para una revisión crítica de la historia y la historiografía de la ciencia en América Latina y en México, véase Guevara Fefer, 2015 y Carlos López Beltrán, 1997.
- 2 Trabajos recientes de Eduardo González Muñiz (2015 y 2016) abonan a esta tesis en sus aspectos metodológicos y epistemológicos,
- 3 Cf. Díaz de Arce, 2005; Price, 2008; Rutsch, 2007 y 2008.
- 4 Agradezco a Carlos García Mora la ayuda brindada a lo largo de los años y su insistencia porque este trabajo viera la luz, así sea de manera parcial.
- 5 En este sentido, Kirchhoff se ubica en la tradición americanista alemana de Selser y Boas.
- 6 Entrevista con el Mtro. Antonio Pompa y Pompa, realizada el 23 de octubre 1993, en la Ciudad de México, D.F.
- 7 Víctor Serge llegó al aeropuerto de México, D.F. en noviembre de 1941 y hasta su muerte por un ataque al corazón en 1947, vivió en esta ciudad.
- 8 Pedro Carrasco Pizana (1921-2012) entró a la ENAH en 1940 y se graduó en 1945 en etnología con una tesis sobre cultura
- 9 Johanna Faulhaber afirmó que no fue anarquista, sino: “Él más bien fue un tipo solitario (*Er war ein Eigenbrödler*), aunque admite que, durante sus tiempos de París, estuvieron cercanos a círculos anarquistas. Entrevista con Faulhaber, 15 de junio de 1995.
- 10 Existe un convenio, firmado en 1973 entre el director del INAH (entonces Guillermo Bonfil) y la viuda de Kirchhoff, Esperanza Dominguez. A pesar de que en él se acordó que tal archivo fuera cedido al INAH y resguardado en la Biblioteca Nacional de Antropología, accesible a los investigadores, y que debía permanecer íntegro, el archivo Kirchhoff se fraccionó. Hoy forma parte de la biblioteca del Centro INAH en Puebla. Cuando comencé esta investigación en el decenio de 1990, inexplicablemente una parte de él se encontraba en posesión privada de Luis Reyes García (1935-2004). Dado que Luis Reyes, ex alumno de Kirchhoff, condicionó su consulta, este acervo no fue accesible y hoy está probablemente perdido.
- 11 Entrevista con Martín Kirchhoff, 16 de julio de 1995.
- 12 “Deutscher Philosoph und Anthropologe, der 1943 den Begriff Mesoamerika einfuhrte”, [http://de.wikipedia.org/wiki/Hörste\\_\(Halle\)#S.C3.B6hne\\_und\\_T.C3.B6chter\\_der\\_Stadt](http://de.wikipedia.org/wiki/Hörste_(Halle)#S.C3.B6hne_und_T.C3.B6chter_der_Stadt), consultado el 6 de octubre 2011.
- 13 AMK, Elfie a Paul Kirchhoff, f.12. Johanna Faulhaber afirmó que Paul nunca hablaba de su padre, pero que en una ocasión remarcó que su padre era “un hombre con el que era imposible llevarse”. Ella también comentó que sus padres se habían conocido primero por

- correspondencia, que al casarse realmente no se conocían y después de poco tiempo se separaron. Entrevista con Faulhaber el 10 de junio de 1995 y 8 de mayo de 1996. Martín Kirchhoff confirmó lo dicho y agregó que, según su padre, su abuelo fue “muy mujeriego”.
- 14 Entrevista con Johanna Faulhaber, 5 de junio de 1995.
- 15 González, 1974:415; Kutscher, 1973.
- 16 Entrevista con Johanna Faulhaber, 5 de junio de 1995. Martín Kirchhoff confirmó esta información.
- 17 Por ejemplo, en 1902 en la Real Universidad Técnica en Berlín el Dr. August von Borries ofreció cursos en combustión de automóviles y ese mismo año en la Universidad de Aachen (entonces *Technische Hochschule*) se creó la primera cátedra de máquinas de combustión interna. [http://www.ika.rwth-aachen.de/ueber\\_uns/geschichte.php](http://www.ika.rwth-aachen.de/ueber_uns/geschichte.php)
- 18 Ni González Torres ni Kutscher aclaran este punto, es decir, si se trató de una amistad de Minna Wentrup con Julia Paradis, la primera esposa de Liebknecht o con Sophie, su segunda esposa, con la que se casó un año después de la muerte de Julia, en 1912 (Laschitzka, 2009). Pero si de hecho Minne fue izquierdista, probablemente fue miembro de la organización de mujeres de la SPD (Partido Socialdemócrata), cuya presidenta fue Clara Zetkin. Johanna Faulhaber aseveró que Paul nunca conoció a los Liebknecht, pero que su madre sí fue su amiga (Entrevista con Johanna Faulhaber, 15 de junio de 1995). Por otra parte, Philippe Bourrinet (2015) afirma que Minna fue socialista y amiga de Sophie, la segunda esposa de Liebknecht.
- 19 “Spartakus lebt! Nicht in der Partei die sich auf Liebknecht und Rosa Luxemburg zu berufen wagt, während sie gleichzeitig deren Mörder umbuhlt! Spartakus lebt in der kleinen, aber unversagt kämpfenden Schicht der revolutionären Arbeiter, die sich auf die Organisationsform der Revolution, die Räteorganisation, wieder besonnen haben. Sie sind noch zersplittert, nicht wenige stehen noch abwartend beiseite. Aber die Genossen, die sich in der politisch-wirtschaftlichen Einheitsorganisation “Spartakusbund” zusammengeschlossen haben, und jene Genossen, die noch in Splitterorganisationen die Idee des Räteystems bejahen, sie sind auf dem Wege zur Sammlung.”
- 20 Entrevista con Johanna Faulhaber, 15 de junio de 1995 y 22 de febrero de 2000.
- 21 UAL, Facultad de Filosofía, vol. 2/22, 35, f.8. En este documento, el catedrático Erkes, de la Universidad de Leipzig, establece una relación causal entre las actividades políticas de Kirchhoff y la imposibilidad de ejercer un trabajo científico público en Alemania.
- 22 Comentario de Carlos García Mora en la sesión de abril 2017 del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, DEAS-INAH.

- 23 "habe ich auf den Universitäten Berlin, Freiburg i. B. und Leipzig studiert, und zwar nach anfänglichem Studium der Theologie: Philosophie und Nationalökonomie und in späteren Semestern Psychologie, zuerst mit stärkerer Betonung der Kinderpsychologie, später der *Völkerpsychologie*. Diese führte mich zu meinem heutigen Hauptinteressegebiet, der *Völkerkunde*. Bei diesem Studiengange haben die Herren Prof. Felix Krüger und Prof. Fritz Krause auf meine Entwicklung den stärksten Einfluss ausgeübt." UAL, Phil. Fak. 842, B. 35-36, (énfasis mío)
- 24 Probablemente el libro referido es *The Secret Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic account of Courtschip, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea* (London, 1929): "Schon jetzt sehe ich, dass ich dort viele Belehrung finden werde, gerade zu den Frühformen der Religion und der wirtschaftlichen Arbeit, die mich seit Jahrzehnten beschäftigen" Krueger a Malinowski, 01/08/1930. BMP, MS 19, series no.1, box 4, f. 340
- 25 "Die Aufgabe eines ethnologischen Feldforschers ist, die Kultur eines Fremdvolkes nach allen Seiten hin aufzunehmen, in ihren besonderen Ausprägungsformen festzulegen und in ihrem inneren Wesen zu erfassen." Krause, 1933:8.
- 26 Ratzel, Friedrich. 1878. *Aus Mexiko. Reiseskizzen aus den Jahren 1874 und 1875*, J.W. Kernis Verlag. Hay traducción al español: *Desde México. Apuntes de viaje de los años 1874-1875*, Editorial Herder, México, 2009, 453 p.
- 27 AMK, Krause a Kirchhoff, 1 de marzo 1928. Eduard Hahn había muerto poco antes, el 24 de febrero 1928 en Berlín.
- 28 Sobre todo con relación a la crítica alemana del viejo esquema de la evolución económica humana en tres estadios, la caza, el pastoreo y la agricultura. La "novedad" de Hahn consistió en "descubrir a las mujeres como creadoras de la agricultura del azado, la importancia política y de formación del estado de la ganadería nómada, el condicionamiento religioso de la ganadería y de la agricultura de arado, el momento sexuado en la génesis de esta última, la creación exclusiva de la agricultura de arado en Babilonia y su difusión desde este único centro" (Honigsheim, 1929:601). Esta última tesis estuvo en desacuerdo con Bastian, Koppers y Schmidt, quienes sostuvieron que la agricultura de arado y la ganadería fueron inventadas en diferentes lugares, pero la tesis de Hahn reaparece en el pensamiento tardío de Kirchhoff, cf. el obituario de Kirchhoff de Heine-Geldern, traducido en la *Revista Dimensión Antropológica*, vol. 19.

- 29 Así, por ejemplo, Kirchhoff pide un permiso al senado de la universidad durante el semestre de verano de 1926 “por razones financieras”, UAL, GA XV 139, Bol 12, Bl 66.
- 30 UAL, Phil. Fak. 842, vol.36, así como información basada en los archivos históricos del Museo de Berlín y amablemente ofrecida por la Dra. Marie Gaida via FAX del 26 de mayo de 1995.
- 31 Díaz de Arce, en su extraordinaria tesis doctoral (2004) describe la guerra que se desató, después de la muerte de Seler y por su sucesión, entre Walter Lehmann y K. Th. Preuss, así como la denuncia de Krickeberg, etc. También Johanna Faulhaber habló de las dificultades que existían entre Lehmann y Preuss. Asimismo, comentó sobre el aprecio que Kirchhoff profesó por Preuss: “Siempre habló de él con mucho respeto” Pero aparentemente, la relación con Walter Krickeberg fue más cercana; éste los invitó a cenar a su casa cuando se casaron. Entrevista con Johanna Faulhaber, 15 de junio de 1995.
- 32 Métraux se doctoró en la Sorbona un año más tarde, en 1928, con una tesis que se especializó en una tribu brasileña, los Tupinambá. Él había estudiado con Paul Rivet y Marcel Mauss.
- 33 AMK Alfred Métraux a Kirchhoff, 22 de agosto de 1927.
- 34 Kirchhoff fue miembro de la *Société des Americanistes* de París desde 1924, AMK, Marquis de Crequi Montfort a Kirchhoff, 25 de noviembre de 1927; cf. también, *Journal de la Société des Americanistes*, vol. XIX, 1927.
- 35 *Journal de la Société des Americanistes* v. XXIV, 1932, p.370.
- 36 Correspondencia con Krause se encuentra en BMP, MS 10, 1, 4, 338. Goody (1995) escribe que Kirchhoff había trabajado con Malinowski, antes de ir a Inglaterra, de lo que no encontré testimonio. Sin embargo, Malinowski, después de un par de años de haber estudiado con Wilhelm Wundt, el creador de la *Völkerpsychologie* (cf. Beuchelt, 1974; Kuper, 1973 y Raymond Firth et al., 1974), al parecer antes de 1910, viajó por primera vez a Londres para estudiar en la *London School of Economics*. Asimismo, Goody nota que Kirchhoff habría ido por dos años a América del Sur, antes de su tiempo en Londres, lo que resulta erróneo.
- 37 La Dra. Faulhaber me mostró una copia de la tesis de Kirchhoff que está dedicada en manuscrito “a mis padres”, es decir, a los padres de Hanna; Minna Wentrup había fallecido en 1923.
- 38 AMK, Krause a Kirchhoff, 21 de mayo, 1927.
- 39 Kirchhoff, 1932: 85
- 40 Cf. por ejemplo, la reseña de A. L. Kroeber de la obra de Fritz Krause, *Die Kultur der Kalifornischen Indianer*. Leipzig: Institut für Völkerkunde, series 1, volume 4, 1921, 98 pp., 14 pl., publicada en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 24, No. 4 (Oct. - Dec., 1922), pp. 467-

469, en la que Kroeber concluye: "His fundamental assumptions and method are close to those of most students in this country, whereas the independence of his approach in particulars is productive of novel formulations".

41 AMK, Krause a Kirchhoff, 25 de febrero de 1928.

42 El patriotismo de Krause lo llevó a un intenso oportunismo político después de la toma de poder de Hitler y el 5 de abril de 1945 —por orden del Comité de Control de los Aliados— fue relevado del servicio público y murió en 1963, a la edad de 82 años (Fischer, 1990:118 ff.; BAZA). Al facilitarle la lectura del libro de Fischer, Hanna Faulhaber comentó: "qué bueno que Paul no se haya enterado de todo esto", si bien Kirchhoff supo de las inclinaciones fascistas de la "nueva Alemania", como se verá más adelante.

43 "Da die Rockefeller – Stiftung alle Stipendiaten, die nicht über genügende englische Kenntnisse verfügen, zunächst für drei Monate nach London schickt, so bot sich mir auf diese Weise willkommene Gelegenheit, die ethnologischen und archäologischen Sammlungen des Britischen Museums und des Horriman- Museums zu studieren und den Museen in Oxford und Cambridge kürzere Besuche abzusattan. Durch den Aufenthalt in London bin ich ausserdem in engeren Kontakt mit den Herren Dr. Joyce vom Britischen Museum und Professor Malinowski und Professor Seligmann von der Universität London gekommen, der mich wissenschaftlich sehr gefördert hat. *Bericht über meine zweijährige Studien- und Forschungsreise in England und Amerika*", AHEMB, Acta Kirchhoff, 20 de octubre 1930, foja 1.

44 En el Archivo Histórico del Museo Etnológico de Berlín no encontré registro de esta colección.

45 "Das Leben hier ist recht primitiv. Die Hütten haben nur einen Raum, viele nur ein Fenster, oft ohne Glasscheibe, nur mit einem Laden verschlossen. .... Ich muss sagen, dass es mir hier fabelhaft gefällt, man fühlt das Leben mit allen seinen Freuden und Nöten viel unmittelbar als unter Büchern und Museumsschränken. Land und Leute sind "pretty rough" – aber so wirklich, dass ich mich nicht ein bisschen nach den Annehmlichkeiten der Stadt sehne. Ich hatte allerdings nicht geglaubt, dass man in Amerika so unglaublich primitive Verhältnisse finden könnte. Ich schicke Ihnen ein paar Photos sobald ich sie aus der Stadt zurückbekomme" SMfV, RKA, Kirchhoff manuscrito a Lehmann, desde la reservación Catawba, Carolina del Sur, el 10 de febrero 1929.

46 "Meine Pläne sind überall, in den Staaten wie in Mexiko, in der entgegenkommensten Weise gefördert worden, was ich wohl im Wesentlichen der Empfehlung zu verdanken habe, die darin liegt, an dem

- Berliner Museum arbeiten zu dürfen" SMfV, RKA, informe mecanuscrito de Kirchhoff del 20 de octubre 1930.
- 47 El mecanuscrito original está en inglés: "I had then opportunity to spend a couple of months with Sapir in Chicago and, following that, to accompany him to the Navaho Indians where he took a group of students selected from different American universities in order to train them for two months for linguistic field work. What I learned here I tried in the following months to apply to linguistic field-work I did amongst several Apache tribes which linguistically and partly culturally are closely related to the Navaho....After the two months with the Navaho I spent about two months each with three Apache tribes the language of which differs no more from each other as, e.g., Low German dialects do. At the end of this time I visited a number of other tribes of the same group for about two or three weeks in order to get some comparative material for the whole group". APK, 273/489, mecanuscrito "Linguistic field methods", s.f.
- 48 "Professor Sapir in Chicago, einer der Führer der indischen Sprachforschern, ist nun zu dem überraschenden Ergebnis gekommen, dass die Athabasken-Sprachen, zwar mit keiner der anderen Indianer-Sprach-Familien verwandt sind, wohl aber mit dem Chinesischen, Tibetanischen und Birmanischen ! Ein Blick auf die Landkarte zeigt uns, welche ungeheuren Völkerverschiebungen notwendig gewesen sein müssen, um eine derartig weite Verbreitung verwandter Sprachfamilien zu Wege zu bringen." *Berliner Morgenpost*, Fünfte Beilage, no. 243, domingo, octubre 11, 1931. FPK, APPK, 489, f. 175
- 49 FPK, APPK, 131-489.
- 50 Aquí me refiero a los congresos número XX, celebrado en Río de Janeiro en 1922 —primer congreso que tuvo lugar después de la Primera Guerra Mundial— el congreso XXI que tuvo lugar en 1924, en La Haya, el XXII de 1926 en Roma, el XXIII celebrado en Nueva York y el congreso número XXIV celebrado en Hamburgo, en 1930.
- 51 Boas mismo vio con escepticismo el esfuerzo de sus alumnos, puesto que más bien estaba convencido de que la distribución geográfica no necesariamente reflejaba relaciones prehistóricas o históricas y exigía pruebas fehacientes basadas en la morfología de las lenguas en cuestión, cf. también Rutsch, 2016.
- 52 La *International School of American Ethnology and Archaeology* había sido fundada, sobre todo por los esfuerzos e iniciativa de Boas, en México, en 1911, pero sufrió un cierre *de facto* en 1914, año en el que tanto los procesos revolucionarios mexicanos como la invasión de los Estados Unidos hicieron imposible su funcionamiento. Pero Boas nunca perdió la esperanza de su reapertura. Cf. Rutsch, 2007.
- 53 BP, Boas a Staatsminister F. Schmidt-Ott, Berlin, 27/09/1930.

- 54 BP, Boas a Kirchhoff, 04/10/1930.
- 55 En este último fue presidente honorario Franz Boas y G. W. Bogoras estaba entre los presidentes honorarios adjuntos, sin estar presente.
- 56 AMK, Krause a Kirchhoff, 01/03/1928.
- 57 SMfV, RKA, Memorandum de la administración del Museo del 22 de octubre de 1930.
- 58 SMfV, RKA, Cartas mecanuscritas de Lehmann a Kirchhoff y del Director General de los Museos de Berlín a Kirchhoff.
- 59 AMK, Carta mecanuscrita de Kirchhoff a Lenchen, 17 de septiembre de 1931. En esta carta Kirchhoff escribe de su boda con Hanna "Mientras tanto tenemos más de un mes de casados /.../ La boda estuvo muy bonita, sólo que, para ser un matrimonio respetable, estuvimos demasiado hilarantes" ("Wir sind nun inzwischen über einen Monat verheiratet... Die Hochzeit war sehr schön – nur waren wir für ein würdevolles Ehepaar zu ausgelassen!") En este punto hay que decir que la Dra. Johanna Faulhaber estudió antropología física en México, a la que aportó estudios importantes. Fue maestra respetada y querida por muchas generaciones de alumnos y colegas. Al conocerla personalmente, en 1995, llegué a admirar en ella su agudeza analítica, una fuerte voluntad, pero sobre todo su gentileza y generosidad que no escatimó tiempo ni interés para concederme entrevistas y contestar mis muchas preguntas. Hanna Faulhaber fue una de las dos hijas de un matrimonio berlinés acomodado, cuya economía se basó en la importación de orquídeas, y cuyos orquidearios fueron usados como *set* de la UFA (Universum Film AG), compañía alemana de cine que duró desde 1917 hasta 1945.
- 60 "The LSRM focused exclusively on the United States and Europe and by 1926 had decided that the support of these centres was its principal activity..." Fisher, 1980:279.
- 61 Phyllis M. Kaberry en Malinowski, 1961:VII. El libro refleja las enseñanzas de Malinowski respecto del cambio cultural de los seminarios que ofreció en la *London School of Economics* durante los años de 1936 a 1938. No obstante, estas enseñanzas no difieren de manera significativa de aquellas de años anteriores cuando Kirchhoff participaba en uno de estos seminarios. También el testimonio de Audrey Richards (1899-1984) confirma que Malinowski y sus estudiantes de estos tiempos llegaron a su trabajo de campo con el enfoque de estudiar *toda* la sociedad escogida cf. Talk by Audrey Richards 'On field-work', in front of a specially invited audience in Cambridge, c. 1982. Filmed by the Audio Visual Aids Unit and organized by Jack Goody,, Publicado el 3 enero de 2013), consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=GDdKvloisBg>, el 18 de julio de 2016.

- 62 Aquí también es importante notar que tanto Richard Thurnwald como Fritz Krause ocuparon asientos en el "Executive Council" de la institución "a pesar de que Fritz Krause casi exclusivamente había publicado trabajos sobre América." En correspondencia de Malinowski con Oldham (director administrativo del instituto), el primero escribió: "As regards Fritz Krause, I do not think there is anybody better in Germany especially since Thurnwald is on our Council already. I am afraid they are a very disappointing lot and there is nobody there who would come up to the scientific standard we desire but this cannot be helped". Mischek, 1996:142.
- 63 "Jede Gelegenheit wurde benutzt, die Fürstentümer, d.h. die eingeborene Autorität, zu zertrümmern, um so die uneingeschränkte Macht über die Arbeitskräfte zu gewinnen und sie von den störenden Bindungen angestammter natur zu befreien." Frobenius, 1931: 36-37.
- 64 El ejemplar que consulté se encontró en el legado de libros de Kirchhoff, en la biblioteca del Centro INAH-Puebla, aunque esto contravino el convenio que estableció su viuda con el INAH.
- 65 Kirchhoff a Malinowski, 07/11/1931.
- 66 "Unter den Problemen, die der Kulturwandel der Afrikaner der wissenschaftlichen Forschung und der Praxis stellt, würde ich zwei Hauptgruppen unterscheiden, die sich um folgende Fragen gruppieren (sowohl es sich um die Frage der "sozialen Bindungen" handelt 1) was geschieht mit den alten Bindungen, inwieweit und wie gehen sie zu Grunde, inwieweit erweisen sie sich als lebensfähig, inwieweit und in welcher Weise werden sie umgebildet? (und können sie durch bewusstes Eingreifen umgebildet werden?) 2) welche neuen Bindungen entstehen? (und welche zu planmässigem Aufbau benutzbaren Kräfte tun sich in ihnen kund?)
- 67 "Dass beide Problemgruppen innerlich zusammengehören, und dass beide in den Aufgabenkreis des Institutes fallen, darüber wird es wohl keine Meinungsverschiedenheiten geben, ebensowenig wie über die Frage, dass die Untersuchung beider Problemkomplexe ethnologischer Schulung und Methoden verlangt. Meinungsverschiedenheiten werden erst kommen, wenn es sich um die Frage handelt, welcher von beiden Problemgruppen man grösseres Gewicht beimessen soll. Das wird, so weit ich sehen kann, im Wesentlichen von zweierlei abhängen: einmal, welches Gesamtbild man sich von der Zukunft Afrikas macht, und zum anderen, welche von beiden Fragen den betreffenden Forscher persönlich stärker interessiert (was seinerseits wohl entscheidend durch die Auffassung über Afrikas zukünftige Entwicklung mitbestimmt wird). Ich würde sagen: wenn wir Europäer die ökonomische Basis unserer sozialen Lebensformen nach Afrika tragen, so werden daraus zwangsläufig über kurz oder

lang (dies "oder" schliesst allerdings ein ausserordentlich zentrales Problem in sich) auch völlig neue soziale Bindungen entstehen, die im Wesentlichen "europäische", in der Ausprägung "afrikanisch" sein werden. Wenn das richtig ist, so werden im Lauf der Zeit notwendig die Probleme der ersten Gruppe an Bedeutung gegenüber denen der zweiten zzurücktreten. Aus diesem grunde allein schon scheint es mir dringend geboten, den Fragen der sozialen Neubildungen von Anfang an zumindest gleiche Beachtung zu schenken wie den Problemen der Auflösung von Umbildung alter Formen. Ich betone nochmals, dass ich diese Gegenüberstellung nicht so meine, als gäbe es keine Uebergänge zwischen "Umbildung" und "Neubildung"; es handelt sich vielleicht um nicht mehr als eine Verschiebung des Akzentes vom Standpunkt des Betrachters aus. Dieser verschiedene Standpunkt ist aber tats<ächlich von grösster theoretischer und praktischer Bedeutung und erst die Anerkennung beider Standpunkte ermöglicht es, mit dem Schlagwort "dethribalisation" aufzuräumen, das nur zu leicht zu der Auffassung führt, als brächte diese einen Zustand völliger Atomisierung und Abwesenheit aller Kulturformen und sozialen Bindungen mit sich, während doch ganz zweifellos Auflösung, Umbildung und Neubildung vom Anfang des Umwandlungsprozesses an, nebeneinanderhergehen, wenn auch natürlich in den verschiedenen Stadien dieses Prozesses in verschiedener relativer Stärke." BMP, MS 19, box 4, f. 327, Kirchhoff a Malinowski 07/11/1931.

68 BP, Kirchhoff al UnderSecretary o State for the Colonies, 18/01/1932 y Colonial Office a Kirchhoff, 15 de febrero de 1932.

69 Tal vez haya sido aún el segundo revés, considerando la frustrada esperanza de un puesto en el Museo de Berlín.

70 "What occurred with Kirchhoff was a subtle, often secretive suppression, where both a quasi-academic institution and its officers and the government were engaged in maintaining silence to avoid embarrassment to the British government, the Empire and possibly Australia." Gray, 2006: 363.

71 Citas tomadas del mecanuscrito, autografiado con lápiz con el título: *Australian Research Council*, AMK, 5,6 y 7/41

72 Isla al noreste de Australia que fue colonia alemana y desde 1919 bajo un mandato conjunto de Australia, Inglaterra y Nueva Zelanda, desde 1968 es independiente y la república más pequeña del mundo con aproximadamente 10 000 habitantes.

73 APK, 5,6 y 7/41.

74 "Wie ich höre, hat Dr. Ahrensberg, Lloyd Warner´s Schüler, der in der Grafschaft Clare arbeitet, für ein volles Jahr das Gleiche tun müs-

- sen, um für seine Aufgabe wirklich vorbereitet zu sein". BMP, ms 19, series 1, box 4, folder 327.
- 75 Johanna Faulhaber, mujer muy guapa de joven, nunca perdió esta elegancia en su vestimenta, aun con edad avanzada; la conocí como una mujer lúcida, activa y elegante a los 84 años.
- 76 Entrevista con Johanna Faulhaber, 15 de junio de 1995.
- 77 "Nachdem ich hier zum ersten Male in der Bibliothek Ergebnisse der neuen gleichgeschalteten deutschen Ethnologie gesehen habe, z.B. einen Aufsatz von Fritz Krause über die Aufgaben der Ethnologie im "neuen" Deutschland, hat sich für mich die Frage der Rückkehr nach Deutschland endgültig negativ entschieden. Mit so etwas will ich nichts gemein haben" BMP, ms 19, series 1, box 4, folder 327, Kirchhoff a Malinowski, 25/01/1934.
- 78 Según el testimonio de Pedro Carrasco, *Entrevista a Pedro Carrasco, por Carlos García Mora en colaboración con Catalina Rodríguez (12/marzo/1985)* Agradezco a los autores de la entrevista haberme dado acceso a la transcripción de ella.
- 79 BMP, ms 19, series 1, box 4, folder 327, Malinowski a Kirchhoff, 30/01/1934.

---



---

 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS  
 Y DOCUMENTALES CITADAS

- AMK, Archivo Martín Kirchoff (préstamo, en custodia de la autora).
- BAzA, Biographisches Archiv zur Anthropologie, Geschäftsstelle Berthold Riese, Bonn, Alemania.
- BMP, Bronislaw Malinowski Papers, Yale University Library.
- BP, Boas Papers, Philadelphia
- FPK, APPK, Fondo Paul Kirchoff, Archivo Personal Paul Kirchoff, consultado en los meses de septiembre 1994 y noviembre-diciembre de 1995 en la Biblioteca del Centro INAH, Puebla.
- LTEP Leon Trotsky Exile Papers (MS Russ 13.1). Houghton Library, Harvard University, Estados Unidos.
- SMfV, RKA, Bd. 1, Pars 1B-112, Staatliches Museum für Völkerkunde, Reise des Dr. Kirchoff nach Amerika, vol. 1, (hoy: Ethnologisches Museum zu Berlin), Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Alemania; el expediente no está foliado.
- UAL, Phil. Fak., *Universitätsarchiv Leipzig, Philosophische Fakultät*, Archivo de la Universidad Leipzig, Facultad de Filosofía, Leipzig, Alemania.
- Boas, Franz, ([1924] 1968), "Die Klassifikation der indianischen Sprachen", en *Proceedings of the XXI International Congress of Americanists*, The Hague, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, p. 305-311.
- Bourdieu, Pierre ([1999] 2000), *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Universidad de Buenos Aires.
- Broué, Pierre, ([1971] 2006), *The German Revolution 1917-1923*, Haymarket Books, Chicago.
- Bourrinet, Philippe, (1a. ed. en francés 1990, Litografia Libero Nicola, Napoli), *La izquierda comunista de Italia (1919-1999), Historia de la corriente bordiguista*, <http://www.left-dis.nl>
- Bourrinet, Philippe (2015), "Paul Kirchoff, Eiffel, Musée de l'Homme, Paris, 1934", <http://www.left-dis.nl/f/Kirchoff.pdf>
- Castañeda, Quetzil (2003), "Stocking's Historiography of Influence: The "Story of Boas", Gamio, and Redfield at the Cross-Road to Light", en *Critique of Anthropology*, Vol 23(3) 235-263, Sage Publications, London
- Darnell, Regna (1990), *Edward Sapir, Linguist, Anthropologist, Humanist*, University of California Press, E.U.
- Díaz de Arce, Norbert (2004), *Plagiatsvorwurf und Denunziation Untersuchungen zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*, Dissertation, Freie Universität, Berlín. .

- Engelhardt, Falk (2007), "Entwicklung und Politik der trotzkistischen Linksoption in Leipzig ab 1924", Tesis de Maestría en Historia, presentada en la Universidad Técnica de Chemnitz, Alemania
- Entrevista con Don Antonio Pompa y Pompa, realizada el 23 de octubre 1993, (notas archivo personal de la autora).
- Entrevistas con la Dra. Johanna Faulhaber realizadas por la autora, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, los días 15 de junio 1995 y 8 de mayo 1996 (archivo personal de la autora).
- Entrevista con la Dra. Johanna Faulhaber, realizada por la autora, en su casa en San Angel, México D.F el día 22 de febrero 2000 (notas conservadas en el archivo personal de la autora).
- Entrevistas con Martín Kirchhoff, hijo de Paul Kirchhoff, a lo largo de los años 1995 y 1996, tanto en su casa en Tepoztlán, Morelos, como en diferentes lugares en México, D.F. (notas conservadas en el archivo personal de la autora).
- Fábregas Puig, Andrés (2012), "Pedro Carrasco Pizana (1921-2012) remembranza de un maestro", en *Ichan tecolotl*, año 22, núm. 259 (marzo), CIESAS, México, pps. 12-14.
- Firth, Raymond, et al. (1974), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, México
- Fischer, Hans (1990), *Völkerkunde im Nationalsozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin*, Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte No. 7, Dietrich Reimer Verlag, Berlin-Hamburg, Alemania.
- Fisher, Donald (1986), "Rockefeller Philanthropy and the Rise of Social Anthropology", en *Anthropology Today*, Vol. 2, No. 1 (Feb., 1986), pp. 5-8.
- Fleck, Ludwik (1983), *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, no.404, Frankfurt/Main, Alemania.
- Frobenius, Leo (1931), *Erythraa: Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*, Berlin-Zürich, Atlantis Verlag, 368 ps.
- García Mora, Carlos (1979), "Paul Kirchhoff, el instigador". *Antropología y marxismo*, México, Ediciones Taller Abierto, mayo de 1979, núm. 1, pp. 7-10. [1http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com/](http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com/)
- González, Eduardo (2015), *Antropología transnacional en México. Una propuesta de (sub)periodización de la 'época de oro de la antropología', 1938-1949*, manuscrito inédito proporcionado por el autor.
- González, Eduardo (2016), *Antropología transnacional en México, 1938-1949*, Colección de conferencias magistrales Beatriz Barba de Piña Chan DEAS-INAH, México.
- González, Yolotl (1974), "Paul Kirchhoff (1900-1972)", *Revista Anales de Antropología*, UNAM, México, v. 11, págs. 413-415

- Goody, Jack (1995), *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*, Cambridge University Press
- Gray, Geoffrey (2006), "The ANRC has withdrawn its offer: Paul Kirchhoff, academic freedom and the Australian academic establishment," en *Australian Journal of Politics and History*, vol. 52, num. 3, pp. 362-377.
- Gray, Geoffrey (2009), "Not Allowed to Stay and Unable to Leave. Paul Kirchhoff's Quest for a Safe Haven, 1931-41", *Histories of Anthropology Annual*, Volume 5, pp. 166-181, University of Nebraska, E.U.
- Guevara Fefer, Rafael (2015), *El uso de la historia en el quehacer científico. Una mirada a las obras históricas del biólogo Beltrán y del fisiólogo Izquierdo*.
- Harman, Chris ([1982] 2003), *The Lost Revolution. Germany 1919-1923*, Haymarket Books, Chicago.
- Honigsheim, Paul (1929), "Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. Ein Wort zum Gedächtnis", in *Anthropos*, XXIV, pp. 587-612
- Kirchhoff, Paul (1931), "Apachenschicksale. Völkerwanderung von Asien nach Amerika", en *Berliner Morgenpost*, Fünfte Beilage, no. 243, domingo, octubre 11.
- Kirchhoff, Paul (1932), "Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas", en *Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Julius Springer, Berlin, v. 63, Heft 1/4: 85-193.
- Kirchhoff, Paul (1932<sup>a</sup>), "Verwandtschaftsbeziehungen und Verwandtenheirat", en *Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Julius Springer, Berlin, v.64, Heft 1/3: 41-70
- Kirchhoff, Paul (1932b), "Kinship Organization. A study of Terminology", en *Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, Vol. V, nüm. 2, London, pp.184-191.
- Kirchhoff, Paul y Manuel Ballesteros Galbrois, 1934. *Arte antiguo norteamericano. Pieles de bisonte pintadas*, Tipografía de Archivos, Olózaga, I, Madrid.
- Kirchhoff, Paul (1934), "Versuch einer Gliederung der Südostgruppe des Athaspaskischen", en *Verhandlungen des XXIV Internationalen Amerikanisten Congress*, Fiederichsen, de Gruyter & Co. G.m.b.H, Hamburg, 249-263.
- Kirchhoff, Paul (2000), "Robert von Heine-Geldern (16 julio 1885 – 25 mayo 1968)", en *Revista Dimensión Antropológica*, año 7, vol. 19, mayo – agosto.
- Krause, Fritz (1932), *Vida económica de los pueblos*, Traducido del alemán por Manuel Sánchez Sarto, Ed. Labor, Barcelona.

- Krause, Fritz (1933), "Gegenwartsaufgaben der Völkerkunde," en *Mensch en Maatschappij Tweemaandelijksch Tijdschrift*, Overdruk, 9e Jaargang, no. 1 en 2, P.Noordhoff, Groningen, Belgium
- Kuper, Adam (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1929-1972*, Ed. Anagrama
- Kutscher, Gerdt (1973), "Paul Kirchhoff (17. August 1900 – 12. September 1972)", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 98, no. 2, pp. 167-176, Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Laschitzka, Annelies (2009), *Die Liebknechts. Karl und Sophie—Politik und Familie*, Aufbau Verlag, Berlin.
- Lehmann, Henri (1971), "Nécrologie. Paul Kirchhoff", en *Journal de la Société des Américanistes*, Musée de L'Homme, Paris, tomo 60, p.275-278
- López Beltrán, Carlos (1997), "Ciencia en los márgenes. Una reconsideración de la asimetría centro-periferia", en Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano (comps), *Ciencia en los márgenes, Ensayos de historia de las ciencias en México*, IIA-UNAM, pp. 19-32.
- Malinowski, Bronislaw (1961), *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa* (edited, with a New Introduction, by Phyllis M. Kaberry), The Murray Printing Co., Massachusetts, U.S.
- Mischek, Udo (1996), "Der Funktionalismus und die nationalsozialistische Kolonialpolitik in Afrika. Günter Wagner und Dietrich Westermann", en *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 42, Zur Geschichte der Afrikaforschung, pp. 141-150.
- Montemayor G., Felipe (1971), *28 años de antropología*. Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México
- Price, David H. (2008), *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Rossi, Paolo (1990), *Las arañas y las hormigas. Una apología de la historia de la ciencia*, Ed. Crítica, Barcelona, España
- Rürup, Reinhard (1968), "Problems of the German Revolution 1918-19", en *Journal of Contemporary History*, vol. 3, no. 4, pp. 109-135.
- Rutsch, Mechthild (1984), *El relativismo cultural*, Serie Teorías Antropológicas, Libro 2, Editorial Línea/CIIS.
- Rutsch, Mechthild (2007), *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana. 1877-1920*. INAH-UNAM.
- Rutsch, Mechthild (2008), "Centro, periferia y comunidades científicas. Reflexiones a propósito de la antropología en México", en Gorbach, Frida y Carlos López Beltrán (ccords.), *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán.

- Rutsch, Mechthild (2016), "Los Congresos Internacionales de Americanistas durante los años veinte del siglo pasado y la cuestión del poblamiento de Norte-América", trabajo presentado en el V Congreso de Historiadores de las Ciencias y las Humanidades, 9-11 de marzo, Pachuca, Hidalgo.
- Schorske, Carl Emil, (1955), 1983. *German Socialdemocracy, 1905-1917. The Development of the Great Schism*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.),
- Sontag, Susan (2004), "Perpetuo: vigencia de Víctor Serge", en *Letras Libres [online]*, accessible en Internet <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/perpetuo-vigencia-de-victor-serge>.
- Undeutsch, Udo (1982), "Krueger, Felix", en *Neue Deutsche Biographie* (13): 99 [Online]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118724681.html>
- Vázquez Chamorro, Germán (1985), "La Asociación Española de Nahuatlatoles", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XV. Ed. Univ. Complut, Madrid
- Wacher, Mette Marie (2017), "Una historia ignorada: Las disciplinas histórico-antropológicas en la Facultad de Altos Estudios en la Universidad Nacional de México. 1916-1924" en Dossier de *Saberes. Revista de Historia de la Ciencia y las Humanidades*, en prensa
- Wagley, Charles (1964), "Alfred Métraux (1902-1963)", *Obituary, American Anthropologist*, new series, vol.66, no.3, part 1, pp. 603-613.
- Weinhold, Barbara (2004), *Eine trotzkistische Bergsteigergruppe aus Dresden im Widerstand gegen den Faschismus*, Köln, Neuer ISP Verlag GMBH.
- Weiler, Vera (2010), "La versión psicogenética de la Historia cultural. A propósito de los cien años del Instituto de Historia Cultural y Universal en Leipzig", [online], vol. 37. accesible en Internet: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=127113487008>. ISSN 0120-245.



## **OLVIDOS, PRESENCIAS Y AFANES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL NORTE DE MÉXICO**

JUAN LUIS SARIEGO RODRÍGUEZ

EL NORTE:

VEINTICINCO AÑOS DESPUÉS DE *LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO*

En concordancia con el título de este coloquio, pretendo presentar aquí algunas reflexiones sobre los quehaceres, debates y preocupaciones que los antropólogos que trabajamos sobre el norte de México hemos vivido desde los días de la publicación de la emblemática obra *La antropología en México*. Para ello, me parece pertinente comparar la realidad social y académica del norte antropológico que se proyectaba en esa obra (en particular en el tomo 12, dedicado a la antropología en los estados norteros<sup>1</sup>) y el panorama actual del quehacer de los antropólogos en esa vasta región del país. Me referiré después a varios temas que constituyen algunos de los referentes más significativos de ese quehacer. Concluiré, en fin, presentando algunas reflexiones sobre el panorama institucional de la antropología en el norte de México.

EL NORTE: CONSTRUCCIONES Y DECONSTRUCCIONES  
DE UN CONCEPTO DIFUSO

Quizás, la primera cuestión que deberíamos preguntarnos es la misma que se plantearon los autores del libro citado: ¿cuál es el significado antropológico del término “norte de México”. Al respecto, en la presentación de la obra, Carlos García Mora señalaba:

Este décimosegundo volumen contiene algunas crónicas históricas sobre la investigación antropológica en Baja California, Sonora, Sinaloa, Chihuahua Coahuila, Durango, Zacatecas, Nuevo León y Ta-

maulipas. Por problemas de espacio hemos incluido aquí lo relativo a San Luis Potosí, aunque este estado suele considerarse parte del centro del país. Incluso algunos de los estados mencionados también pueden no ser considerados típicos de lo que comúnmente se conoce como 'estados norteros'. Este volumen no pretende imponer una categoría geográfica específica... (García Mora, 1988: 11).

Así, de forma un tanto ecléctica, se agrupaban dentro del norte antropológico once entidades de la República divididas en dos grandes regiones: el noroeste y el norte. En total se trataría, nada menos y nada más, que del 60 por ciento del territorio nacional en el que en 2010 habitaban algo más de la cuarta parte de la población nacional. En las dos décadas que han seguido a la publicación del libro citado, creo que la antropología ha descubierto que ese gran norte encierra dentro de sí enormes contrastes y diferencias. En primer lugar, porque las diversidades territoriales son notorias: entre dos océanos y un mar interior —el de Cortés; tres desiertos —los de Coahuila, Chihuahua y Altar, y dos sierras madre —la occidental y oriental— han constituido desde tiempos inmemorables una barrera para la interacción y comunicación entre grupos humanos.

La indefinición con que el norte era concebido antropológicamente hace veinticinco años no es fortuita, y refleja en realidad una visión que sigue estando vigente hasta nuestros días. Remite a un discurso construido desde la arqueología y etnohistoria mexicano-norteamericana que buscó definir desde Mesoamérica todo aquello que estaba fuera de ella. Así, frente a la contundencia con la que estas disciplinas delimitaron, desde los tiempos de Kirchoff (1943; Sanders y Price, 1968: 14-34), el concepto y el área cultural de Mesoamérica, las nociones antropológicas sobre el norte mexicano resultan hasta hoy incompletas, difusas y, en muchos casos, etnocéntricas, es decir, construidas desde fuera: "Arido-américa", "Oasis-américa" o, simplemente "la Gran Chichimeca" son conceptos todos ellos que sirven más para connotar lo que los pueblos norteros, "por desgracia", no fueron —culturas sedentarias con una gran agricultura hidráulica intensiva y con sistemas políticos centralizados a la manera de los estados mesoamericanos— que para definirlos por sí mismos. Y en cuanto al término del *Southwest*, aunque tiene el mérito de encuadrar el norte en un área cultural que trasciende las fronteras nacio-

nales, adolece, sin embargo, de un evidente anacronismo y esconde una cierta connotación de anexionismo anglosajón <sup>2</sup>. Por lo demás, no deja de ser paradójico que todo el norte se asimile a la idea de la aridez y desierto, cuando sus fértiles cuencas y distritos de riego (los del Fuerte, Mayo, Yaqui, Colorado y Bravo) han sido por décadas algunos de los graneros más productivos de México. Por todo ello, pienso que esta construcción discursiva sobre el “norte” remite a una serie de referentes conceptuales que, en mi opinión, son anacrónicos, equívocos y, en fin, un enigma para la antropología mexicana.

Con relación al área mesoamericana, la definición cultural del norte enfrenta, entre otras, dos notorias particularidades. En primer lugar, el proceso de colonización fue, por mucho tiempo, intermitente y se constrictó a ciertos corredores agromineros (Cramausel, 1990) y, a diferencia de lo que sucedió en el centro y sur de México, la integración territorial sólo se consolidó en algunas zonas hasta finales de siglo XIX, cuando los últimos reductos de la resistencia indígena (apaches, comanches y yaquis) fueron sometidos al control del Estado mexicano. En segundo lugar, y también en contraste con lo ocurrido en el centro de México, las unidades culturales que habían ligado por siglos a diferentes grupos de pueblos autóctonos uto-aztecas de este gran territorio fue desintegrada a raíz de un doble proceso de colonización —la expansión de los españoles hacia el norte y la conquista de los anglosajones del suroeste. Dinámicas que dieron como resultado la adscripción diferenciada de las etnias autóctonas a dos estados nación y dos matrices culturales diferentes, separadas por una frontera política conflictiva y difícil de traspasar, al menos durante el último siglo <sup>3</sup>.

Este mar de indefiniciones sobre el norte obedece, no es necesario insistir en ello, al hecho de que la tradición de nuestra disciplina estuvo desde sus orígenes ligada al estudio de la arqueología de las altas civilizaciones mesoamericana y maya, así como al de las culturas indígenas y rurales de las regiones del centro, sureste y Golfo de México. El centralismo con el que operan muchas instituciones públicas vinculadas al campo de las disciplinas antropológicas tampoco ha sido el entorno más adecuado para desarrollar el quehacer académico de este campo del conocimiento en el norte del país. De todo ello ha derivado una serie

de estereotipos sobre las sociedades norteñas, muchos de ellos permeados por influencias y prejuicios emanados del evolucionismo unilineal decimonónico: en los desiertos inhóspitos y en las abruptas serranías norteñas no pudieron prosperar más que núcleos inconexos de culturas de cazadores-recolectores, cuyo legado patrimonial no es digno de la arqueología monumental y turística oficialmente tan fomentada y cuyos epígonos contemporáneos no son otros que los modernos “bárbaros del norte”<sup>4</sup>.

Si la antropología nacional ha prestado una escasa atención al norte, no podemos decir lo mismo de nuestros colegas vecinos norteamericanos. Preocupados por entender y explicar las raíces y la evolución de “su” *Southwest*, un nutrido grupo de antropólogos de diferentes universidades y centros de investigación de Estados Unidos han venido trabajando desde hace varias décadas en diversas áreas culturales de los estados norteños de la República, en especial en la franja fronteriza y en aquellas regiones donde se concentra la población indígena, sobre las que se cuenta hoy con una nutrida bibliografía en inglés. Sólo para el caso de Chihuahua, Luis González Rodríguez reseñaba hace quince años más de 150 libros y artículos sobre la Tarahumara y es probable que hoy contemos con dos centenares de textos de antropología sobre esta región cultural. Entre los 136 autores reseñados por González, cerca de un centenar son extranjeros; destacan, entre ellos, los norteamericanos, franceses, alemanes, italianos, polacos, checos, belgas, noruegos, etcétera. El resto, alrededor de una tercera parte son mexicanos y de ellos, sólo unos pocos chihuahuenses<sup>5</sup>.

#### OTRAS MIRADAS SOBRE EL NORTE

De cuanto he señalado, resulta evidente que se requiere construir nuevas miradas sobre el norte de México en las que se reconozca desde el principio su diversidad cultural, se recurra a una etnografía actualizada y se opte por una óptica procesual e histórica, combinando el análisis de la permanencia con el del cambio y que supere así toda forma de determinismo medioambiental. Las viejas nociones que fueron construidas para explicar la naturaleza de los territorios, el pasado prehispánico y la realidad arqueológica, están lejos de significar lo que el norte de México

es en la actualidad y por eso se vuelven en cierta forma inservibles a la hora de entender la historia moderna y contemporánea de las sociedades norteamericanas.

Sin duda, la primera tarea en la que están empeñados no pocos antropólogos contemporáneos empieza por destruir viejos prejuicios que paradójicamente asignaron al norte la doble imagen de tierra bárbara proclive a los modos de vida estadounidenses. Como nos lo recordaba recientemente en Chihuahua Andrés Fábregas, tal visión encontró en las expresiones de Vasconcelos la más irritante proposición:

Quien haya recorrido la Sierra de Puebla, la Meseta de Oaxaca, ya no digo El Bajío y Jalisco, comprenderá en seguida la impresión del mexicano del interior cuando avanza hacia el Norte. Todo es barbarie. Mientras se llega a Nueva York, donde ya cuajó una cultura, distinta de la nuestra, pero al fin cultura. Entre estas dos civilizaciones, la española mexicana, que tiene por foco la capital mexicana, y la anglosajona, que tiene por núcleo a Nueva York y Boston, hay una extensa *no man's land*, un desierto de las almas, una barbarie con máquinas y rascacielos en la región sajona; barbarie con imitación de máquinas y rascacielos en la región mexicana de Monterrey al Norte (Vasconcelos, 1948: 125, Tomado de Fábregas, 2010).

Es evidente que estas visiones no corresponden a las imágenes de un norte plagado de contrastes y diversidades culturales, económicamente pujante y modernizador desde los días del "milagro mexicano" y políticamente tendiente a la alternancia y el cambio. El norte bárbaro de la machaca, las botas y la polka es, paradójicamente el mismo escenario que conoció la revolución verde. También es el entorno donde los pueblos indios de la sierra, la costa y el desierto mantienen vigentes cosmovisiones, prácticas de sociabilidad y formas de gobierno y justicia claramente distintivas, que algunos se han atrevido a calificar de expresiones de una autonomía de facto y que apuntan hacia una modalidad particular de construcción de la nacionalidad. Es el norte del desierto, pero también el de las sierras madres, el del mar, las islas, las penínsulas, los oasis, las fronteras, los grandes sistemas fluviales y los corredores agrícolas. Es el norte atravesado por fronteras étnicas y clasistas, así como por regionalismos, localismos y diferencias contrastantes. Es, además,

un norte donde los cambios sociales tienen un ritmo acelerado. Baste decir, como ejemplo, que allí donde hace poco más de un siglo llevaban a cabo sus correrías apaches y comanches, hoy se asienta una industria maquiladora de exportación en las ramas electrónica y de autopartes de alta competitividad internacional; que en los desiertos yermos de Sonora, Baja California, Coahuila y Chihuahua florece una horticultura de exportación que cada día cruza sin reparos las fronteras de la globalidad; en fin, que el norte se ha convertido en un territorio donde todo circula: mercancías, migrantes e ilegales latinoamericanos, narcóticos, pero también una creciente actividad e industria cultural de masas.

También es el norte donde las figuras sociales de la ruralidad revisten perfiles específicos ligados, entre otras cosas, a la abundancia de tierra y la ausencia de agua, la práctica de la mediería, los límites del sistema de haciendas y una vieja tradición de movilidad y autonomía de vaqueros y rancheros. Además, desde el final de la década de 1960, el norte, en especial el fronterizo, se pintó del color de las maquiladoras y en ellas surgió una nueva clase obrera, sin precedente en el país, compuesta mayoritariamente por jóvenes y mujeres. Después vinieron la narcosiembra, el narcotráfico, los cárteles de la droga y su cosecha de violencia emblemáticamente proyectada en los feminicidios de Ciudad Juárez. Y, en medio de todo eso, es el norte de las bandas gruperas, la de El Recodo, Los Tigres y Los Cadetes, el del acordeón y la tambora. Pero también el de la danza del venado, de la pascola y el tutuguri<sup>6</sup>. ¿No es todo ello suficiente para atraer la atención y la curiosidad de las nuevas generaciones de antropólogos y científicos sociales mexicanos?

#### ALGUNOS TEMAS PREFERENTES EN LA ANTROPOLOGÍA NORTEÑA ACTUAL

Sin afán de ser exhaustivo, quiero apuntar ahora varias ideas sobre algunos de los ejes de teóricos y metodológicos que cruzan algunas de las investigaciones antropológicas actuales sobre el norte de México. Entre muchas posibles, me atrevo a destacar tres: las discusiones en torno a la matriz minera y los procesos de construcción de identidades a partir de la colonización y ocupación socio-territorial del espacio norteño; una tipología de los grupos étnicos actuales y una reflexión sobre el quehacer de la

antropología en estos tiempos violentos que nos ha tocado vivir, especialmente en el norte del país.

#### A. LA MATRIZ MINERA DEL NORTE

Por largo tiempo, la antropología aprendida desde el centro de México nos enseñó que fueron las instituciones agrarias ligadas a la agricultura prehispánica y, más tarde, al desarrollo de las haciendas, las comunidades campesinas y las repúblicas de indios los espacios que dieron sustento a la construcción del mestizaje y la mexicanidad. Así, la productiva revolución neolítica mesoamericana impulsada por los sistemas de riego desencadenó una temprana urbanización y con ella una notoria división del trabajo, así como la aparición de estados imperiales. Sobre estas infraestructuras urbanas vino a asentarse el poder colonial, al tiempo que el mestizaje de toda índole permitió ir gradualmente construyendo la mexicanidad. En el medio rural fueron las haciendas agroganaderas las que sirvieron de núcleo aglutinador de poblaciones criollas e indígenas. Como lo señalan Eric Wolf (1967), Bazan (1950) y Chevalier (1952) las haciendas de los vendedores, en tanto que prestaban protección a las comunidades indígenas, extraían de los vencidos, a través de la encomienda y el repartimiento, el valor de su fuerza de trabajo. Las repúblicas de indios se fueron así volviendo cada vez más dependientes del mercado y de la vida de las haciendas lo que propició un creciente mestizaje.

En el norte minero, en cambio, creo que la matriz originaria que dio lugar a la conformación de la mexicanidad y el mestizaje no fue otra que la minería alrededor de la cual se organizaron, a modo de actividades satélites dependientes, la agricultura de cereales, la ganadería de carnes, cueros y sebos, los obrajes, tanto en los nacientes Reales de minas como en los entornos indígenas anexados a ellos. No fueron pocos, sin embargo, los pueblos indios que resistieron a esta integración y quedaron, hasta muy tardíamente —finales del siglo XIX— ajenos al proceso de construcción de la nación. En cualquier caso, la minería se constituyó en el eje rector que explica no sólo la dinámica económica, sino también la ocupación del espacio, la red de las comunicaciones y ciudades, el mestizaje, la religiosidad y las costumbres que el México mestizo comenzaba a asimilar de sus conquistadores. Por

cierto, y paradójicamente, fueron sobre todo los vascos, que hoy reclaman su independencia de España, los que dirigieron esta ambiciosa cruzada otorgándole a la Corona el mejor fruto del comercio exterior entre la colonia novohispana y la metrópoli: la plata.

La matriz minera del norte colonial me parece que es el sustento para explicar el crecimiento e integración de muchas de las regiones de ese vasto territorio a partir de la Independencia y, sobre todo, desde finales del siglo XIX. Así, por ejemplo, y como lo ha mostrado en varios de sus textos el historiador Mario Cerutti (2000), desde finales del siglo XIX, “el gran norte centro oriental” —como lo denomina este autor— se extendió desde el Golfo de México hasta la Sierra Madre Occidental y habría sido el espacio donde una pujante y adelantada burguesía se fue consolidando, primero en el sector minero y mercantil y más tarde en la banca y en las manufacturas, aprovechando las condiciones propicias que le brindaban, tanto el mercado interno como la demanda de materias primas en la economía norteamericana, entonces en la fase de la segunda revolución industrial. De esta forma, se habría formado un corredor que articuló a la pujante industria siderúrgica y metalmeccánica regiomontana con los centros mineros del carbón de Coahuila, así como con la agricultura comercial de La Laguna, y el capital financiero y minero de Chihuahua.

No me detendré más en este planteamiento sobre la matriz minera del norte de México, pero me parece que es una de las claves interpretativas que hoy utilizan más los antropólogos e historiadores para entender los procesos de conformación cultural de amplias regiones del norte mexicano.

#### B. UNA TIPOLOGÍA DEL NORTE INDÍGENA CONTEMPORÁNEO: TRES IMÁGENES CONTRASTANTES.

Sin duda, el estudio sobre los pueblos indios del norte fue y sigue siendo un tema central para la antropología nortea. Al respecto y partiendo de la literatura sobre el tema, me atrevo a proponer una tipología de tres modelos, cada uno de los cuales se aplicaría a varias de estas etnias. Al primero de ellos le he denominado el de la “identidad cosmopolita” y se refiere a las etnias nativas fronterizas; el segundo corresponde a los grupos indígenas autóctonos de la Sierra Madre Occidental y de las

costas del Pacífico sonorenses y lo defino como un modelo de "identidad primordial". El tercero toma en cuenta los efectos de la globalización y de las relaciones interétnicas entre las poblaciones indígenas desplazadas al norte de México y pudiera ser caracterizado como un modelo de "identidad amenazada".

*Una identidad cosmopolita: las etnias nativas transfronterizas*

Es un lugar común en la historiografía nacional asumir como un hecho probado la desaparición de las etnias que habitaron en la actual franja fronteriza entre México y Estados Unidos; proceso derivado tanto de las políticas de guerra y exterminio aplicadas primero por las autoridades coloniales y después por los gobiernos de ambos países, así como por una tendencia a la asimilación cultural y desdibujamiento de la identidad étnica. Frente a este enfoque, surge cada vez con más fuerza otra interpretación alternativa, según la cual los indios de la frontera, aun siendo numéricamente poco numerosos habrían logrado mantener hasta nuestros días una identidad "persistente" (Spicer, 1962), como resultado de una muy acendrada tradición de resistencia activa y pasiva, de una movilidad geográfica transfronteriza y de una estrategia de expresión flexible y coyuntural de su autodiferenciación étnica con vistas a asegurar su existencia.

Retomando estas tesis, algunos autores señalan que las formas de expresión de la identidad étnica de estos grupos indígenas rompen los moldes clásicos con que ésta ha sido analizada tradicionalmente por la antropología mexicana. Se trata, en efecto, de una identidad no primordial, flexible, plural, capaz de incluirse en o excluirse de otras adscripciones étnicas, promotora del binacionalismo, desterritorializada, ajena a los espacios acotados de la adscripción comunitaria y la pertenencia a clanes o linajes, sumamente imprecisa en términos de afiliación lingüística, religiosa, laboral o política, aunque eso sí, más propensa a desenvolverse en los espacios de la marginalidad y la pobreza. Como muy acertadamente lo señalan Sheridan y Parezo (1996) y como lo replantea Garduño, los miembros de estas etnias expresan una adscripción difusa:

Algunos residen en reservaciones, otros en ciudades. Algunos son granjeros o rancheros; otros son abogados, oficiales gubernamen-

tales, mineros, profesores, doctores, enfermeros, ingenieros, mecánicos, trabajan en el hogar, son antropólogos o novelistas. Son republicanos, demócratas o miembros del Partido Revolucionario Institucional. Pueden pertenecer a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, una de las muchas denominaciones protestantes, a la Iglesia católico-romana, la Iglesia indígena americana, o a organizaciones que surgen de las creencias tradicionales uto-azteca, yumana o atapascana. Muchos son pobres y desempleados; otros son ricos y bien educados (cita tomada de Garduño, 2003: 151).

Conviene, sin embargo, precisar en qué medida la identidad de estos grupos es desterritorializada. Los espacios geográficos de origen que tales etnias ocuparon antes de la colonización les fueron, en efecto, expropiados por la agricultura tecnificada, las maquilas y los grupos que controlan los corredores clandestinos del tráfico ilegal de indocumentados y drogas. Pero aun y cuando sus originarios ocupantes hayan sido desplazados de estos espacios, no por ello han dejado de atribuirles un profundo significado simbólico como lugares sagrados en los que es posible el reencuentro con los orígenes y la recreación de las cosmovisiones de estas etnias.

Por lo que se refiere a estos grupos étnicos de las fronteras de Baja California, Sonora y Coahuila con los Estados Unidos, podemos entonces retomar las conclusiones de Garduño, cuando señala:

que más que extinción o asimilación cultural de la población aborigen, el norte de México está experimentando la revitalización de la presencia de lo indígena; segundo que lejos de constituir entidades pasivas [...] estos grupos son agentes activos que resisten este cuarto ciclo de conquista representado por los procesos transnacionales y de globalización; tercero, que los indios fronterizos cuestionan contundentemente que se caracterice a sus culturas como paleolíticas fosilizadas, pues sus acciones demuestran su contemporaneidad; ellos han adoptado como método de resistencia la misma dinámica del cuarto ciclo de conquista: la transposición y manipulación de las fronteras étnico-culturales; y por último, que la adopción de estos métodos ha concurrido en el cuestionamiento de las nociones tradicionales de comunidad, grupo étnico, e identidad indígena como entidades monolíticas, al permitir que estos grupos conformen comunidades multiétnicas, con gran movilidad y transnacionales, que

están inmersas en la reinención de una etnicidad multivariable (Garduño, 2003: 161).

*Las identidades primordiales: las etnias autóctonas del noroeste.*

Pero ni todo en el norte es frontera, ni todos los grupos indígenas de esa región se vieron afectados de igual forma por el reordenamiento territorial que derivó de la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848 y la consecuente expansión hacia el sur de la frontera estadounidense. En particular, los pueblos indios de raíz uto-azteca asentados en la abrupta Sierra Madre Occidental (pimas bajos, tarahumaras, tepehuanes y guarijíos) fueron en gran medida ajenos a estos cambios, entre otras cosas por el aislamiento geográfico de sus regiones de refugio.

La identidad y la autonomía asumen entre estos grupos étnicos una connotación marcadamente territorial, pero aquí el territorio connota no sólo sentido de pertenencia y lugar de encuentro con los orígenes, sino también espacio y sustento que permite la reproducción cotidiana. Es por eso que su defensa se convierte en un asunto de sobrevivencia. Así, mientras los tarahumaras, tepehuanes y pimas demandan el respeto por sus bosques y barrancas, los seris luchan denodadamente por el uso exclusivo de la Isla de Tiburón y el Canal del Infiernillo, mientras que los yaquis exigen reiteradamente el fin de la invasión de sus tierras irrigadas tan codiciadas por el capital agrocomercial.

La defensa del territorio constituye el eje neurálgico y conflictivo sobre el que se han basado las relaciones de estos grupos étnicos con el Estado y la sociedad nacional. El sentido de pertenencia a un territorio y su salvaguarda se articulan con modos específicos de organización social siempre presididos por un sistema de gobierno que revela al mismo tiempo un origen misionero y militar: los yaquis y su sistema de los ocho pueblos, los tarahumaras y sus gobernadores o *siríames* asistidos de un cuerpo de ayudantes, la guardia tradicional seri, el capitán general (*moyi*) y sus gobernadores (*kaiki*) tepehuanos, etc. En todos los casos, el sistema de gobierno no sólo tiene que ver con el mantenimiento del orden social, sino también con el de la costumbre, lo que explica que las funciones del poder se superponen en muchos casos con las de la justicia, cuidado y conservación de

la vida y que los gobernadores sean al mismo tiempo dirigentes políticos, jueces, líderes espirituales y shamanes (Sariego, 2002).

Un último componente de esta identidad es el que tiene que ver con las relaciones interétnicas. La adscripción comunitaria, la preminencia de las lenguas maternas frente a la nacional, la defensa territorial y la marginalidad económica se combinan todas ellas para dar como resultado un sentido de autoidentificación marcadamente excluyente del otro, del no indígena, del “*yori*” o del “*chabóchi*”, tema recurrente no sólo en los mitos de origen y creación de estos pueblos indios, sino también en su cotidianidad de la vida social. Los esfuerzos institucionales e indigenistas por diluir este sentido exclusivista de la autoafirmación en una propuesta de mestizaje cultural han sido vanos y la convivencia conflictiva entre la “gente de costumbre” y la “gente de razón” adquiere en muchos casos rasgos dramáticos.

Relaciones interétnicas y globalización: la identidad amenazada de las etnias desplazadas en el norte de México.

El tercer paradigma de la identidad indígena en el norte de México es el de los migrantes de raíces culturales mesoamericanas que en las tres últimas décadas han venido a poblar muchas regiones fronterizas. Algunos son jornaleros agrícolas, otros se concentran en los polos urbanos. Aunque en uno y otro caso existen indígenas de todo el país son, sobre todo, los migrantes del sur los que han tendido a prevalecer en las últimas décadas por encima de los nativos.

En varios sentidos puede calificarse de “amenazada” la identidad étnica de estos grupos indígenas migrantes. La migración representa, en primer lugar, una ruptura temporal o definitiva con sus lugares de origen y con sus tradiciones culturales. Además, en muchos de los casos referidos, los indígenas enfrentan condiciones de explotación laboral, así como de racismo y xenofobia. La estigmatización con que son vistos y tratados por las autoridades municipales y el comercio organizado, los mixtecos en Tijuana, los mazahuas en Ciudad Juárez, los otomíes en Monterrey, así como las actitudes de paternalismo que el gobierno local despliega frente a los tarahumaras de la ciudad de Chihuahua, o las políticas de erradicación de la mendicidad indígena en éstas y otras ciudades nortteñas hablan por sí mismas.

En medio de este rechazo, los migrantes rurales y urbanos viven un complejo proceso de reinención de sus identidades étnicas. Como lo ha documentado Laura Velasco (2003) para el caso de Baja California, y Séverine Durin para el de Monterrey, a veces esta reinención implica formas variadas de competencia entre los propios indígenas migrantes o entre éstos y los grupos étnicos nativos del norte; en otras connota la reafirmación del sentimiento nacionalista mexicano amenazado por la realidad de una frontera difícil de traspasar; en otros más, en fin, conduce a la defensa de una condición multinacional, pasaporte seguro para poder transitar en un contexto plagado de obstáculos a la movilidad. La construcción de estas nuevas identidades conforma el sustrato principal de muchas de las demandas que enarbolan las diversas y dinámicas organizaciones que estos indígenas migrantes han creado durante los últimos años en las ciudades y campos agrícolas del norte. Revestidas de formas variadas, como los sindicatos de trabajadores agrícolas, las sociedades cooperativas, las agrupaciones religiosas de credos muy variados, las asociaciones de vendedores urbanos o los frentes indígenas binacionales, todas ellas reclaman el derecho de la diferencia en un territorio plagado de contrastes culturales.

#### C. EL DILEMA EPISTEMOLÓGICO DE LA ANTROPOLOGÍA EN TIEMPOS DE VIOLENCIA

En los últimos seis años, la violencia se ha apoderado del país. Como es bien sabido, sus principales víctimas han sido habitantes del norte: Chihuahua, Nuevo León, Tamaulipas, Baja California Norte, Sinaloa y Durango. Basten sólo estas cifras referidas al caso de Ciudad Juárez: en promedio los asesinatos por mes fueron: 135 en 2008, 229 en 2009, 259 en 2010, 173 en 2011 y 89 en los primeros meses de 2012. Este contexto de violencia, que no quiero ahora discutir, indudablemente interpela a los antropólogos, en especial a quienes vivimos en el norte, al menos en dos sentidos, que representan un auténtico dilema epistemológico.

El primero de ellos se refiere al estatuto metodológico en el que es pensable hoy hacer antropología en contextos de violencia. Como es bien sabido, si algo ha distinguido el quehacer de los antropólogos es el recurso al trabajo de campo como forma privilegiada de acercarnos a la realidad social y tratar de entenderla de manera comprensiva, tratando de recuperar la mirada

y la voz de los actores sociales. La pregunta, entonces, es obvia: ¿Puede acaso la antropología mantener incólume su principio epistemológico básico, el de la etnografía directa e *in situ* en estos tiempos aciagos de violencia? Y, en caso de que así fuera, ¿habría que aceptar que el mejor fruto que nos cabe imaginar a los antropólogos es el de convertirnos en corresponsales de guerra? Y aun en este caso, ¿en qué bando y bajo qué bandera y jerarquía deberíamos enrolarnos?

En mi opinión, y en contra de lo que algunos han planteado, una opción de tal naturaleza estaría llamada a nuestra auto-destrucción. Porque esta guerra en medio de la que vivimos, no es una guerra convencional e incluso a veces, parece tener más bien el carácter de una guerra civil. En todo caso, es claro que la observación participante presenta pocas alternativas para quienes no se identifican ni adhieren con ninguna de las ideologías de los dos bandos en contienda, el de la violencia organizada o desorganizada, y el del Estado policial y militarizado. Por otra parte, es muy probable que adentrarse a fondo en el entorno de la violencia para entenderla desde sus propias entrañas represente un camino que no tiene regreso. Frente a esta opción, para mí, no hay duda que primero que nada es la vida y que si por algo hemos de pelear hoy los antropólogos es por defenderla y preservarla.

En nuestro caso, el de los antropólogos que trabajamos en el norte del país, estas premisas se han convertido en materia de discusión cotidiana. En el escenario de descomposición social que nos ha tocado vivir, añoramos los días en los que podíamos emprender largas temporadas de trabajo de campo con grupos numerosos de estudiantes, tanto en el medio urbano como en el rural e indígena. Porque hoy, el olfato etnográfico y el miedo no dejan de advertirnos que vale más nuestra seguridad que la pasión por el saber científico.

En muchos casos, incluso lo que vemos y sabemos de los entornos sociales en los que trabajamos no puede ser dicho ni escrito, porque hacerlo público equivale a exponernos y exponer la seguridad de nuestros interlocutores y sujetos de estudio. Y cada vez que nos preguntamos acerca de cómo enseñar a nuestros alumnos qué es y cómo se hace antropología, nos enfrentamos a la evidencia de que muchos de nuestros tradicionales campos de

acción y experimentación social nos están hoy vedados por una profunda inseguridad y miedo a la violencia.

Si bien son evidentes estas barreras epistemológicas que sin duda nos alertan y limitan seriamente nuestras posibilidades de acercarnos a la realidad social —al menos como lo hacíamos antes— no es menos cierto, sin embargo, que los cuestionamientos que nos plantea esta nueva realidad de la violencia resultan difícilmente evadibles y escamoteables.

Es así porque a diferencia de lo que sucedía antes, hoy la violencia ha dejado de ser un fenómeno coyuntural y aislado, para convertirse en un eje toral, alrededor del cual se entretejen muchos de los sentidos de la vida social. Estado, sociedad civil, economía, desarrollo, salud y bienestar social, política exterior, futuro del país y hasta nuestros anhelos profundos acerca del sentido sobre la vida y la muerte, todo, absolutamente todo, ha sido atravesado por este brutal rayo y trueno de luz que ha cambiado el color de todas las cosas. En otras palabras: ¿cómo evitar tratar de entender el contexto en que nosotros mismos nos movemos? ¿Acaso de la salida de este oscuro callejón no depende el futuro de cada uno de nosotros y el de nuestro país?

Ante esta situación, el dilema que se nos presenta pudiera plantearse en estos términos: o renunciar a nuestro modo convencional de conocer manteniendo una postura de lejanía y neutralidad en medio de los escenarios de violencia de los que no podemos evadirnos, o asumir que es preciso construir otra forma de conocimiento y práctica de la antropología que nos ayude a entrar y a intervenir en este escenario de caos, pero también a encontrar una salida que nos lleve a una era de posviolencia.

Tengo la impresión que, al menos en algunas regiones del país, de la forma como se resuelva este dilema dependerá el futuro próximo de nuestra disciplina y de las comunidades científicas que la practicamos. Me atrevo, entonces, a proponer algunas sugerencias que puedan ayudarnos a resolver este paradójico dilema en que nos encontramos.

Mi primera propuesta consistiría en sugerir la urgente necesidad de entender el problema de la violencia desde una perspectiva global. Con ello quiero decir varias cosas. Antes que nada, que debemos superar esa etnografía puntual y retratista que na-

rra hechos casuísticos, pero que no va más allá de la escena de la violencia.

Por el contrario, me inclino a pensar que sería más útil una visión holista y sin duda interdisciplinaria del fenómeno de la violencia que nos ayude a entender qué pasó y está pasando en nuestra sociedad, de forma tal que la opción por la delincuencia se haya vuelto tan recurrente en amplios sectores de la población, en especial entre los jóvenes. ¿No es acaso este el tiempo ideal para entender las profundas transformaciones sociales que se están operando en el seno de las familias, territorio de estudio predilecto de nuestra disciplina? En concordancia con nuestros saberes, deberíamos estar particularmente atentos para encontrar las raíces y expresiones culturales que la crisis de violencia y legitimidad por la que atraviesa nuestra sociedad. ¿Y no es acaso ahora el momento más oportuno para investigar, discutir y analizar los déficits de valores éticos que quizás están permeando los espacios de la educación, las prácticas religiosas y, en general, las formas de sociabilidad?

¿Qué decir de la política, del proceder de sus emisarios, del nivel de corrupción que atraviesa no sólo a los aparatos e instituciones del Estado sino incluso a la cultura política de la vida civil? El examen cuidadoso de la economía y, en particular, de la desigualdad social, estigma inveterado de los sucesivos modelos de desarrollo por los que este país ha transitado por largos siglos, resulta uno de las principales y más evidentes causales de la violencia.

La segunda propuesta que me atrevo a plantear es consecuencia directa de una visión integral de la violencia y consiste en enfrentar desde una perspectiva, tanto de investigación como de intervención social, el grave problema de las víctimas visibles e invisibles de la violencia organizada y desorganizada. De su cuantía y de la gravedad de su situación ya hemos hablado con antelación. De su realidad profunda es poco lo que se sabe y mucho, creo, lo que podría aportar la antropología al respecto.

Si resulta urgente la construcción de nuevas interpretaciones sobre la realidad tan cambiante de nuestra sociedad en la que la violencia se ha convertido en un eje rector, no es menos cierto que esta coyuntura debería ser para nosotros, los antropólogos, un acicate para reinventar nuevas modalidades de aplicar y ejer-

cer de forma socialmente responsable nuestros saberes y habilidades con el objeto de contribuir a la reconstrucción del tejido social, la reafirmación de los modos de identidad que favorecen la adscripción de los grupos sociales y, en fin, la invención de todo tipo de estrategias que permitan rencontrar la tan ansiada paz social que hoy muchos reclaman.

Sugiero, en consecuencia, que esta amplia y compleja temática debería estar en el centro de los contenidos curriculares de la antropología que enseñamos, de las habilidades y competencias que tratamos de difundir y, sobre todo, de los valores que tratamos de inculcar en nuestros jóvenes alumnos. En estos días aciagos, y quizás más que nunca, urge incitarnos a la imaginación sociológica que, al tiempo que vislumbra la utopía de una sociedad más justa, equitativa y respetuosa de la diferencia, sea lo suficientemente ingeniosa para descubrir las estrategias distintivas con las que los antropólogos podamos contribuir a encontrar salidas a este complejo laberinto en que vivimos.

A MODO DE CONCLUSIONES:  
PRESENCIAS Y OLVIDOS INSTITUCIONALES  
DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL NORTE

Para concluir, quisiera hacer algunas breves reflexiones sobre la institucionalidad de la antropología en el norte de México. A decir verdad, el norte sigue siendo hasta hoy una tierra de olvido para la antropología mexicana: la escasez de instituciones de investigación y docencia es patente y el número de antropólogos residentes es muy reducido si se lo compara con la importancia política, la diversidad cultural y la magnitud de la población y del territorio que abarca el norte mexicano. Baste tan solo un hecho que me resulta muy conocido: en veintidós años sólo se han abierto dos escuelas de antropología, una en 1990, en Chihuahua, y otra muy recientemente en Culiacán, Sinaloa.

Ante esta escasez de abrigos institucionales, las jóvenes generaciones que se están formando en la región han encontrado dos vías alternativas de profesionalización: una, muy escasa, la investigación y docencia; otra, mucho más recurrente, la antropología aplicada en museos, institutos y casas de cultura, archivos, departamentos de educación, instituciones indigenistas, organizaciones no gubernamentales e incluso, algunos, en empresas

de diferente tipo. En otras palabras, mientras las políticas centralistas de las grandes instituciones antropológicas del Estado no se modifiquen, la antropología aplicada es hoy, y parece serlo a futuro, la vía más recurrente de ejercer la profesión en el norte de México.

Cabe señalar por último que el panorama de las sociedades y grupos humanos de esta región constituye un escenario privilegiado para estudiar, entre otros temas, la conformación del México moderno. Los procesos de cambio demográfico motivados por la inmigración, la modernización económica, los impactos de la globalización productiva y cultural, la alternancia política, las conflictivas relaciones fronterizas con Estados Unidos, la urbanización y conformación de una nueva clase obrera en la industria maquiladora de exportación, el desarrollo de una pujante agroindustria y el consecuente surgimiento de un nuevo proletariado de jornaleros agrícolas, etcétera. Si como se dice tradicionalmente en antropología, la diversidad es nuestra materia prima, ¿qué le falta al norte de México para convertirse en un territorio de predilección para la antropología mexicana?

## NOTAS

- 1 Ver: García Mora, Carlos, 1988. *La antropología en México. Panorama histórico*, t. 12, *La antropología en el norte de México*, INAH, México.
- 2 Beatriz Braniff ha hecho recientemente una sugerente propuesta para identificar el norte prehispánico. Reconociendo, de inicio, la diversidad cultural y civilizatoria de los grupos que poblaron esta extensa región con fronteras cambiantes, entre el trópico de Cáncer y el paralelo 38º norte, la autora se inclina por el término de la Gran Chichimeca, dentro de la cual cabría distinguir cinco áreas ecológicas con diferencias en términos de sus posibilidades agrícolas: la zona desértica de matorrales poblada por nómadas en las que se desarrollaron algunos enclaves agrícolas (como los de las cuencas de los ríos Gila y Asunción en Sonora), las regiones de pastizales o zacatales y las de bosques de coníferas en la Sierra Madre (donde se desarrollaron culturas complejas ligadas al cultivo con riego del maíz) y las áreas de bosques tropicales y espinosos. (Braniff, 1994).
- 3 La existencia de esta frontera política no sólo explica la actual escisión en dos nacionalidades de etnias como los tohono o'odham (pápagos), hia'ced o'odham (pinacateños) y yoremes (yaquis), localizados en Sonora y Arizona, sino también la utilización militar, por parte de los estados nacionales, de algunos de estos grupos en una lucha fratricida en contra de otras etnias aborígenes del norte, como fue el caso, en el siglo XIX, de los rarámuri (tarahumaras) contra los apaches en Chihuahua o de los kikapúes y seminoles en contra de los comanches, en el estado de Coahuila (Ortiz, 1995: 222 y Embriz, 1995: 59-64).
- 4 Por otro lado, hay que reconocer que el impulso que la corriente de la ecología cultural conoció en Mesoamérica desde los años sesenta no tuvo un alcance similar en el norte de México. Si allá el descubrimiento de los sistemas hidráulicos, el "despotismo oriental", la "revolución urbana" y la temprana aparición del Estado renovaron sustancialmente las interpretaciones tradicionales sobre la historia del México prehispánico, acá, el reto que planteara Julian Steward desde 1955 en torno a las relaciones entre medio ambiente y desarrollo cultural, contó con muy pocos seguidores, lo cual no deja de ser llamativo teniendo en cuenta hasta qué punto los aspectos ecológicos han condicionado la historia cultural del norte de México. Una notoria excepción a esta tendencia es el estudio de un seguidor de Steward, John G. Kennedy, quien al principio de los años sesenta, trató de explicar la forma y función de la cultura tarahumara, a partir de factores ecológicos y del "complejo del tesguino" (Kennedy, 1970: 2).

- 5 Un recuento pormenorizado de esta bibliografía puede consultarse en García Mora, 1988. Dentro de ella, existen algunas áreas culturales y grupos étnicos particularmente estudiados, como es el caso de la Sierra Tarahumara de Chihuahua y la región yaqui-mayo de Sonora. (Véase, por ejemplo, lo que, en otro lugar he denominado la "tradicción norteamericana" de estudios sobre la Tarahumara en Sariego, 2005: 227).
- 6 La pascola y el tutuguri son danzas rituales propias de muchos de los pueblos indios que pueblan la porción norteña de la Sierra Madre Occidental, así como de los yaquis y mayos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bazan, Jan, 1950, "Fedudalismo y capitalismo en la historia de México". En: *El Trimestre Económico*, Vol. 17, 65(1), pp. 81-98
- Cramaussel F, Beatriz, 1994, "El norte de México: la gran Chichimeca". En: *Arqueología mexicana*, vol. I, núm. 6, p. 14-19.
- Cerutti, Mario, 2000, *Propietarios, empresarios y empresas en el norte de México: Monterrey de 1848 a la globalización*, México, Siglo XXI.
- Chevalier, Maurice, 1952, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Durin, Séverine, 2008, *Entre Luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. CIESAS-CDI. México.
- Embriz, Arnulfo, 1994, "Los Kikapúes". En: INI, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*. INI, México. pp. 55-80.
- Fábregas, Andrés, 2010, "Las imágenes centralistas del norte de México y la investigación antropológica." Conferencia presentada en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua, 30 agosto.
- Garduño, Everardo, 2003, "Los indígenas del Norte de México: icono de una era trasnacional". En: Valenzuela, José Manuel (coordinador), *Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, CNCA-FCE, México, pp. 130-168.
- Kennedy, John G., 1961, *A Tarahumara gentile community. Social organization and extracultural influence*. Ph.D. thesis, University of California at Los Angeles. (Edición española: Inápuchi. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1970).
- Kirchhoff, Paul, 1943, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". En: *Acta Americana. Revista de la Sociedad Inter-americana de Antropología y Geografía*, México-Los Ángeles, vol. I, núm.1, pp. 92-107.
- Ortiz, Andrés, 1995, "Los Pápagos". En: INI, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*. INI, México. pp. 219-291.
- Sanders, William T. y Barbara J. Price, 1968, *Mesoamerica. The Evolution of a Civilization*. Random House, Nueva York.
- Sariego, Juan Luis, 2002, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, INI-CNCA, México.
- 2005, "La antropología de la Tarahumara: nuevos y viejos debates". En: Víctor Orozco (coordinador), *Chihuahua hoy 2005: visiones de su historia, economía, política y cultura*. Tomo III, pp. 227-257.

- Sheridan, Thomas y Nancy Parezo, 1996, *Paths of life. American Indians of the Southwest and Northern Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.
- Spicer Edward H., 1962, *Cycles of Conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1969*. The University of Arizona Press, Tucson.
- Steward, Julian, 1955, *Theory of Culture Change*. University of Illinois Press, Urbana.
- Tannenbaum, Frank, 2003, *La revolución agraria mexicana*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México
- Vasconcelos, José, 1948, *La Tormenta*, México: Editorial Botas.
- Velasco, Laura, 2003, "Migración indígena y diversidad cultural en Baja California". En: Valenzuela, José Manuel (coordinador), *Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*. CNCA-FCE, México, pp. 169- 197
- Wolf, Eric, 1967, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México. Editorial Era.

## LA ANTROPOLOGÍA EN CHIAPAS: LOS NUEVOS TEMAS 1984-2012

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG

### INTRODUCCIÓN

El estado de Chiapas ha sido una suerte de “territorio antropológico”, tanto de las instituciones mexicanas que aplicaron la política indigenista desde la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, como de las universidades extranjeras, norteamericanas en su mayoría, que tuvieron en el estado de Chiapas un ámbito de aplicación y experimentación de sus programas de posgrado. El primer antropólogo norteamericano en abrir el trabajo de campo en Chiapas fue Sol Tax, en el año de 1942. Llegó como profesor visitante del Instituto Nacional de Antropología e Historia, instalándose en los Altos de Chiapas, entre los tzotziles y tzeltales, que resultarían los grupos más estudiados por los antropólogos a lo largo de décadas. Años después de esa primera estancia de Sol Tax y de sus discípulos mexicanos como Fernando Cámara, la Universidad de Chicago estableció en 1956 el proyecto “El Hombre en la Naturaleza” con un amplio programa de trabajo de campo en los Altos de Chiapas, teniendo a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas como la sede del proyecto. A su vez, en 1957, la Universidad de Harvard inició su “Proyecto Chiapas” en la misma región y con la misma ciudad de San Cristóbal como sede, instalándose en unas cabañas situadas en un predio que hasta hace poco tiempo se conoció como el “rancho Harvard”. Tanto los indigenistas mexicanos como los antropólogos fuereños asumieron que la región de los Altos de

Chiapas era representativa de la situación de los indígenas, no sólo en Chiapas, sino que se la extrapoló al resto del país. Esta extrapolación llegó hasta el norte de México, en donde los indígenas aplicaron el “modelo mesoamericano” de la comunidad corporada cerrada (Sariego Rodríguez, 2002), allí en donde la organización social era diferente. Este caso, que Sariego Rodríguez ha discutido en diferentes ocasiones, ilustra hasta donde ha influido el “modelo mesoamericano” en la percepción del mundo indígena mexicano. Aun hoy día, los prejuicios en contra de los patrones de asentamiento diferentes a los de la comunidad se hacen evidentes en los planes de desarrollo y en infinidad de políticas públicas aplicadas entre los pueblos indios de México. Por cierto, una novedad importante en el contexto de la literatura antropológica de Chiapas dedicada al análisis del orbe indígena, que se publicó en 1975, fue el libro del antropólogo tzotzil Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los mayas*, que por vez primera daba a conocer el punto de vista de un antropólogo indígena chiapaneco acerca de su propio mundo. Es un gran libro que también pasa desapercibido ante la abundante bibliografía producida por el mundo académico “occidental”. Según el punto de vista de Jacinto Arias, el orbe indígena de Los Altos de Chiapas es un ámbito de conflicto social y psicológico, que obliga a pensar los procesos de cambio cultural desde la perspectiva de los propios indígenas. El análisis de Jacinto Arias expone lo que él llama “el mundo numinoso de los indígenas”, el papel del individuo en ese contexto, de su percepción, y la importancia del maíz, todo, en referencia a los procesos cognoscitivos. Asimismo, Jacinto Arias examina qué sucede cuando el simbolismo cultural de los ladinos es impuesto a ese mundo numinoso, tanto en el plano de la conciencia como en el inconsciente de los indígenas habitantes de Los Altos de Chiapas. El propio autor advierte que su texto es una reacción contra las arbitrariedades e imposiciones con las que la “civilización nacional mexicana amenaza con aniquilar a los grupos étnicos indígenas” (Arias, 1975: 14).

El contexto en el que se desarrolló la antropología en Chiapas en los años señalados es el del nuevo Estado nacional mexicano surgido de la Revolución de 1910. Uno de los propósitos visibles más destacados de ese nuevo Estado era el de lograr la formación y la consolidación de una sociedad y una cultura naciona-

les, propósito que los liberales del siglo XIX ya habían expresado. Ante ese contexto, la antropología —que como disciplina académica ya tenía presencia en el país desde el siglo XIX— resultó una ciencia social atractiva para el buen logro de los propósitos estatales. El producto de esa conjunción entre la voluntad del Estado de forjar una sociedad nacional con su respectivo perfil cultural y la antropología en su más amplia acepción, fue el indigenismo, planteado como la puesta en marcha de un proceso de aculturación inducido desde el Estado nacional para lograr la sociedad y la cultura nacionales. Ello explica el sobreinterés de los antropólogos mexicanos en trabajar casi en exclusiva con las poblaciones indígenas, ejemplo que siguieron los antropólogos foráneos en momentos en que privaba el planteamiento de que la antropología era una sociología especializada en el estudio de los “pueblos primitivos”, según la conocida definición de A. R. Radcliffe-Brown (1952).

En 1951 se fundó en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, en un sitio conocido como “La Cabaña”, el primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista, uno de los primeros pasos en la aplicación del indigenismo como una política de Estado tendiente a la integración y asimilación de la población indígena en la sociedad y la cultura nacionales. El indigenismo mexicano es parte del nacionalismo impulsado por el nuevo Estado nacional como componente de la reformulación política puesta en práctica por los círculos de poder vencedores en la Revolución de 1910. En este contexto arribaron a Chiapas los antropólogos indigenistas con Gonzalo Aguirre Beltrán al frente, mientras Alfonso Caso lideraba nacionalmente desde la dirección del INI. Coincidió este periodo indigenista con el llamado “Ciclo Chiapas”, que se configuró en el campo literario con obras escritas por Ricardo Pozas, María Lombardo de Caso, Ramón Rubín, Carlo Antonio Castro, Rosario Castellanos, entre los más destacados (Sommers, 1965). Fueron momentos en que las características culturales y la organización social de los tzotziles y tzeltales estuvieron presentes en los textos de antropología, en las aulas universitarias o en las discusiones sobre la cultura nacional o el futuro de los pueblos originarios (Romano Delgado, 2002).

De este periodo indigenista de la antropología en Chiapas existen evaluaciones y diagnósticos que son referentes obliga-

torios para quien se interese en la historia de la antropología en México, como el libro de Evon Vogt, *Fieldwork* (1958) o el de Agustín Romano Delgado, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil* (2002). Trabajos hay que examinan el acervo histórico heredado por el INI, como el texto escrito por Justus Fenner y Dolores Palomo (2008). Beatriz Albores escribió un texto pionero acerca de la influencia de la antropología social en Chiapas, publicado en 1978. Es decir, la etapa en la que los antropólogos norteamericanos y los antropólogos del INI estuvieron en el estado de Chiapas está documentada y se ha discutido con alguna intensidad. Pero hay temas y sujetos de la reflexión antropológica en Chiapas que no han sido difundidos en términos de los resultados de investigación, sus efectos en la sociedad y su impronta en el diseño de políticas públicas, tanto locales como nacionales. A ello se dedica este texto, que asumo como un ejercicio preliminar.

La década de los años setenta constituyó un periodo de cambios que la antropología en México experimentó al diversificarse y descentralizarse. Fueron procesos que contenían la formación de nuevas generaciones de antropólogos que abrieron nuevos campos temáticos y nuevos sujetos a la reflexión, más allá del indigenismo. El movimiento estudiantil de 1968 provocó mayor intensidad en la crítica que varios círculos de antropólogos venían haciendo al indigenismo en años previos. En 1970, una parte de estos grupos de antropólogos publicaron el libro colectivo *De eso que llaman antropología mexicana*, que bien puede considerarse como el manifiesto de un grupo de antropólogos críticos dentro del que destacó Guillermo Bonfil Batalla. En ese contexto de crítica, diversificación y descentralización de la antropología en México, hacia el año de 1983, se planteó llevar a cabo el examen antropológico de la frontera sur mexicana. En un estado como el de Chiapas, ello significaba introducir nuevos temas y nuevos sujetos en la reflexión antropológica. A la postre, también significó una coyuntura para arraigar a los antropólogos a través de la fundación del Centro de Investigaciones y Enseñanza Superior del Sureste (CIESAS-Sureste). Es en este Centro en donde se alojarán los primeros proyectos de investigación antropológica que propusieron ámbitos de reflexión que incluían temas como el de la diversidad religiosa o la colonización de la selva, además

de la continuación del estudio de la frontera sur y los vínculos de México con países de Centroamérica. Debe mencionarse que desde los años 1970, Juan Pohlenz venía desarrollando un trabajo de análisis antropológico de las plantaciones de café en el Soconusco, investigación que contrastaba con la concentración de antropólogos en Los Altos de Chiapas. Pohlenz terminó de redactar su texto en 1979, pero su publicación tuvo que esperar quince años al aparecer en 1995 bajo el pie editorial del CIHMECH (Pohlenz, 1995).

#### 1. EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LA FRONTERA SUR DE MÉXICO. EL ESTADO DE CHIAPAS EN 1985

El libro colectivo *La formación histórica de la frontera sur* se publicó en 1985 como resultado de la investigación desarrollada en 1983-1984. En esos momentos, el estado de Chiapas albergaba a un total de 1'210,870 habitantes, manifestándose indígenas la cuarte parte de ellos. Este número de habitantes se distribuía en 110 municipios que cubrían la extensión total del territorio estatal de 73,887.00 kilómetros cuadrados. Tal extensión representa el 3.8 por ciento de la superficie total del país. Desde el punto de vista de la administración pública, el estado de Chiapas se dividía en nueve regiones, cuyas características se anotan enseguida.

I. Región Centro. Conformada por 22 municipios que cubrían una extensión de 12,629.1 kilómetros cuadrados, significando el 11% de la superficie total del estado. Es en esta región en donde se localizan las hidroeléctricas de Malpaso, La Angostura y Chicoasén, que en su conjunto generaban en aquel momento el 20.6% de la energía eléctrica de México. En la agricultura, los cultivos principales eran el maíz, frijol, caña de azúcar, café, calabaza forrajera y cacahuete. La producción pecuaria cubría la cría de ganado bovino, porcino, ovino y caprino, además de las aves. Era la región en la que se localizaban dos aeropuertos, además de una aceptable red de carreteras. El centro integrador de esta región era la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado.

II. La Región de Los Altos de Chiapas. Conformada en aquel momento por 16 municipios con una superficie total de 3,770.8 kilómetros cuadrados, es decir, el 6% de la superficie del estado. Era una región de agricultura de autoconsumo, minifundio y poblaciones indígenas. La comunicación por carretera era prin-

principalmente hacia Tuxtla Gutiérrez por el lado norte y hacia el sur con Comitán, Venustiano Carranza y Ocosingo. El Centro Integrador de esta región era la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sede, además, de la política indigenista nacional, al albergar el Centro Coordinador Indigenista.

III. La Región Fronteriza. En aquel año de 1985 contaba con ocho municipios que en conjunto cubrían una superficie de 12,790.6 kilómetros cuadrados, representando el 17% de la superficie total del estado. Era una región de cultivo del maíz y frijol combinado con la silvicultura. Al localizarse en ella los Lagos de Montebello, acusaba cierta afluencia de turistas. El centro integrador de esta región era la ciudad de Comitán.

IV. La Región Fraylescana, con cuatro municipios que en total representaban una superficie de 8,311.8 kilómetros cuadrados, esto es, el 11% de la superficie total del estado. A esta región se le conocía como “el granero del estado” por su alta productividad en aquellos años. Los cultivos eran el maíz, frijol, hortalizas, legumbres y frutales. Es una región que tradicionalmente ha tenido buenas comunicaciones y la capacidad de incorporar mano de obra proveniente de otras partes del estado. El centro integrador de la región era la ciudad de Villa Flores.

V. La Región Norte: con 22 municipios que cubrían 6,259.7 kilómetros cuadrados, equivalentes al 8% de la superficie estatal. Era la región de los grandes pastizales y ganadería extensiva, complementada con una agricultura de mercado, con cultivos como el café y el cacao. Era la región productora de petróleo. El centro integrador de esta región era la ciudad de Pichucalco.

VI: Región Selva. Conformada por 11 municipios que cubrían una superficie de 17,540.2 kilómetros cuadrados, esto es, el 24% de la superficie de Chiapas. Era la región más extensa. Presentaba una agricultura de autoconsumo además del más alto porcentaje de población dedicada a las actividades pecuarias. Región de amplios pastizales y suelos de selva, con alta concentración de la propiedad de la tierra, bajo uso de mano de obra y sobreplotación de especies maderables finas como la caoba, el cedro y el pino. Es la región en donde se localizan las ciudades arqueológicas de Palenque, Bonampak y Yaxchilan, atractivos de un turismo que desde aquellos años se mostraba creciente. El centro integrador de esta región era la ciudad de Palenque.

VII. La Región Sierra que cubre 2,126.5 kilómetros cuadrados con ocho municipios que representaban el 3% de la superficie estatal. Era la región más pequeña pero con cultivos mercantiles de importancia como el café. El centro integrador de esta región era la ciudad de Motozintla.

VIII. El Soconusco, con 16 municipios, 5,775.5 kilómetros cuadrados y representando el 8% de la superficie del estado, era la región mejor comunicada en todo Chiapas, contando con línea de ferrocarril, carreteras, aeropuerto, puerto de altura. Era la región con mayor desarrollo agrícola de productos para el mercado: café, cacao, plátano y tabaco. Sin embargo, la pesca estaba subutilizada. El centro integrador de esta región era la ciudad de Tapachula.

IX. Región Itsmo-Costa. Con tres municipios que cubrían un total de 4,642.8 kilómetros cuadrados, es decir, el 6% de la superficie del estado. En esta región, la ganadería se asociaba a las explotaciones agrícolas ejidales y comunales. Vías de comunicación aceptables a través del ferrocarril de la Costa y las carreteras costera y panamericana. El centro integrador de esta región era la ciudad de Tonalá.

No obstante lo diverso de esta situación, la antropología se concentraba en la región de los Altos de Chiapas, como se apuntó, con escasas incursiones entre los tojolabales de la región fronteriza, los choles y chontales de la región norte y con notable menor presencia entre los zoques del centro y norte del estado. Regiones como la frailesca, considerada la región chiapaneca desde el punto de vista cultural, no contaban con más trabajos que los de los arqueólogos de la *New World Archaeological Foundation*. En la selva, los lacandones habían atraído a un cierto número de investigadores. Asimismo, no había estudios sobre ciudades, migración, procesos de identidad o religión. Una novedad fueron los trabajos que se desarrollaron hacia los años 1969-1970 bajo la coordinación de Ángel Palerm para estudiar la problemática de las poblaciones desplazadas de sus pueblos al construirse las hidroeléctricas sobre el río Grijalva. Uno de los resultados más destacados de ese periodo es el libro de Virginia Molina Ludy, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada* (1976). Esta obra merece un comentario detallado por lo novedoso que resultaba en aquellos años. San Bartolomé de los Llanos,

el actual Venustiano Carranza, había sido trabajado por Marcelo Díaz de Salas (1995), Carlos Verduzco (1966), Michael Salovesh (1965) y Arthur Rubel <sup>1</sup> antes de Virginia Molina. Lo novedoso del texto de esta última fue conceptualizar a San Bartolomé de los Llanos desde la óptica del análisis del poder concentrado en uno de los cacicazgos históricos más fuertes en Chiapas. En esta oportunidad, no me extenderé más en este comentario que sólo ha tenido la intención de llamar la atención hacia un texto que es un clásico de la antropología en Chiapas y que debería leerse con más detenimiento.

#### *El estudio de la frontera sur*

Al momento de iniciarse el proyecto de investigación antropológica de la frontera sur mexicana, a mediados del año de 1983, el tema era nuevo en el contexto de la antropología en el país. Es decir, los antropólogos en México —nacionales o extranjeros— no habían abordado el estudio de la frontera sur y sus relaciones con Centroamérica. Estábamos a tres años antes de la publicación del primer tomo de *La antropología en México*, coordinado por Carlos García Mora (1987). El año siguiente de 1988 se completó la publicación de los quince volúmenes que integran esta magna obra, sin parangón en el panorama latinoamericano y allí aparece un artículo, el único, sobre la antropología social en el sur del país (Fábregas, 1988). También, tres años antes de esta publicación, se dieron a conocer los resultados del proyecto de investigación de la frontera sur (Fábregas, et.al, 1985) como se apuntó.

Al iniciarse la investigación en la frontera sur, el grupo de antropólogos participantes estuvo en capacidad de abarcar a los estados de Campeche, Chiapas, Yucatán y Quintana Roo, para llevar a cabo el trabajo de campo. La frontera sur era en aquellos años una referencia vaga, no sólo para la población mexicana en general sino aun para el mundo universitario. De hecho, la noción de frontera remitía en México al rumbo norte. Allí estaba *la frontera*. Era uno más de los signos que señalaban a un país que concentraba su atención en una frontera que era y es separación de ámbitos en varios órdenes. La frontera norte señala historias diferentes, aunque con enlaces, la más de las veces, dolorosos para los mexicanos. Una gigantesca separación entre ambas eco-

nomías marcaba —y aún marca— las distancias entre el desarrollo y el subdesarrollo. Las diferencias culturales eran evidentes en aquellos años, aunque la presencia de población descendiente de mexicanos introducía otros factores en la sociedad norteamericana. Los resultados de la Guerra de 1848 aún permanecían en la memoria del país. Todo ello, junto a otros factores, como el de la migración masiva hacia los Estados Unidos, hacían que la frontera norte tuviera el papel de *la frontera* para la mayoría de la población mexicana.

No así en el sur-sureste. Centroamérica era apenas una presencia borrosa en el conjunto del país. Las diferencias culturales no se percibían entre otras razones, por el desconocimiento del propio sur-sureste, un “territorio lejano” desde la óptica centralista de la Ciudad de México. Ese sur-sureste era concebido como la tierra de los indios, el lugar de una población que en el pasado había construido notables ciudades y desarrollado el arte de manera significativa. Al igual que hoy, se pensaba que en el sur-sureste todo era “cultura Maya”, sin conceder un ápice a la variedad lingüística y cultural existente. Desde la óptica del Estado nacional, el sur-sureste era un “territorio de reserva” de recursos naturales que en cualquier momento podrían ser destinados al impulso del desarrollo nacional. Del otro lado de los ríos, Centroamérica se extendía como “*terra ignota*”, subdesarrollada, escenario de guerras y golpes de Estado. A la capital de Honduras se la llamaba con un dejo de falta de respeto, “tegucigolpe”. A Guatemala se le decía “guatepeor”. De Belice, ni hablar. No se sabía nada. Panamá era el canal. De Costa Rica llegaban vagas noticias de que conformaba el único país de Centroamérica que merecía ese calificativo. El Salvador y Nicaragua eran referencias a la guerra de guerrillas. Del Caribe, sólo Cuba era una presencia en la mentalidad de los mexicanos. Y en los sectores de la intelectualidad de izquierda, también Puerto Rico, que significaba un símbolo de la resistencia contra el imperialismo norteamericano. En estas condiciones, cómo iba a percibirse una frontera hacia el sur, con el país volteado hacia y pendiente de lo que pasaba en el norte. Por qué ver hacia el sur, en donde encontramos un espejo, cuando hacia el norte está el porvenir, la tierra de promisión, el desarrollo y la riqueza, según propagaban las imágenes cinematográficas y las historias de éxito de algunos migrantes.

En términos antropológicos, emprender el estudio de la frontera sur en 1983 era introducirse a una experiencia no sólo nueva sino incierta. ¿Cómo definir la frontera sur? ¿Cómo aplicar el concepto de región en este contexto de frontera? ¿Por dónde iniciar el trabajo de campo? ¿Cómo coordinar a un grupo de investigación disperso en un territorio tan amplio? ¿Cuáles eran los temas relevantes para un inicio con resultados significativos? ¿Con qué bagaje teórico y de método era factible una investigación en esas condiciones? No menos importante era resolver la cuestión de la presión por publicar los resultados en corto tiempo. Todo ello se resolvió con base en una intensa experiencia colectiva, de un despliegue de la capacidad de discutir y de intercambiar información e ideas de todos los miembros del equipo de investigación<sup>2</sup>.

Los resultados del proyecto de investigación de la frontera sur se publicaron en 1985 en la serie editorial Cuadernos de la Casa Chata y en la que aparece por vez primera el pie editorial del CIESAS del Sureste, recién establecido en enero de ese mismo año. Estos resultados introducían nuevos sujetos en la antropología mexicana. En efecto, además de la propia población fronteriza, se abrió la investigación antropológica sobre la colonización de la selva que vino a unirse a los trabajos pioneros del historiador Jan de Vos. Asimismo, el estudio de las relaciones de poder en una ciudad como Tapachula, además de la importancia del factor religioso como un proceso de frontera, eran temas nuevos en la antropología de Chiapas. Después de una excursión histórica y resumiendo los resultados de los distintos proyectos desarrollados por los miembros del equipo de investigación, apunté que desde 1910 los nuevos procesos culturales y sociales en la frontera sur y su zona de influencia se desarrollaban en medio de una marcada intensificación de la urbanización, el crecimiento de la clase media, la profundización de la variedad cultural, la irrupción de los pueblos indios en los asuntos públicos, la llegada del petróleo, el auge del protestantismo y del turismo (Fábricas, 1985). Asimismo, insistí en que no podía caracterizarse a la frontera sur como una región, sino como un ámbito plurirregional. Todos los investigadores en aquel momento hicieron notar la dinámica de la regionalización al interior de los estados fronterizos, enfatizando que significaban nuevos problemas a la inves-

tigación antropológica. Decíamos en aquellos años, que desde la frontera sur veíamos la importancia de concebir a la nación como resultado de múltiples procesos históricos locales y regionales, además de culturalmente diversa. Al interior de aquel grupo de investigación vislumbramos el utópico planteamiento de otorgarle al concepto de nación el contenido de una sociedad igualitaria y plural, de la que aún estamos muy lejos.

*Se funda el CIENSAS-Sureste*

El CIENSAS-Sureste se estableció en enero de 1985 con sede inicial en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Dicha fundación es otro de los resultados del proyecto de investigación antropológica de la frontera sur. En ese año se iniciaba el segundo periodo de un sexenio en el que fue gobernador el general Absalón Castellanos Domínguez, que terminó en 1988. Durante el trabajo de campo dentro del proyecto de análisis de la frontera sur, habíamos notado la importancia del factor religioso y lo escaso de las investigaciones antropológicas al respecto. Después de discutirlo ampliamente, el siguiente proyecto después del estudio de la frontera sur, generado desde el CIENSAS-Sureste, es el que se refirió al estudio comparado de la cuestión religiosa en el sureste de México. La coordinación general del proyecto se reservó a Leonel Durán, a la sazón director general del CIENSAS, quien encabezó un comité técnico en el que además participaron Luis Armando Haza, secretario general del CIENSAS; Andrés Fábregas Puig, director honorario del CIENSAS-Sureste; Gilberto Giménez, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, y Carlos Guzman Böckler, investigador del CIENSAS. El asesor general del proyecto fue Guillermo Bonfil. Con respecto a Chiapas, los trabajos estuvieron a cargo de Jorge Luis Cruz Burguete, Rosalva Aída Hernández, María de los Ángeles Ortiz y Elizabeth Juárez Cerdi. La coordinación operativa del proyecto recayó en Gilberto Giménez, Carlos Guzman Bockler y Andrés Fábregas Puig. Los dos últimos coordinaron el trabajo de campo. Los resultados de este proyecto se publicaron en la serie Cuadernos de la Casa Chata, a partir de 1988, un año después de la publicación del primer volumen de *La antropología en México*, que recoge puntualmente en el volumen 15 los resultados del proyecto sobre la frontera sur (Fábregas, 1988). El proyecto de

religión comparada que he comentado y que abarcó al sureste mexicano, continuó una tradición de proyectos colectivos que dieron origen al CIESAS-Sureste. Este amplio proyecto logró ubicar ámbitos de mayor diversidad religiosa en el sureste en general y en el estado de Chiapas en particular. Logró, además, develar los procesos de etnización de la diversidad religiosa que en la actualidad hacen de Chiapas el estado de la federación mexicana con mayor diversidad religiosa (Rivera Farfán, et al., 2005). No menos importante es señalar que estos trabajos provocaron una intensa discusión que llegó al Congreso del Estado de Chiapas y facilitó la creación de la Sub-secretaría de Asuntos Religiosos, que tiene como objetivo fomentar y ampliar el diálogo interreligioso, privilegiando el entendimiento por sobre la violencia. Así que la introducción de nuevos sujetos y nuevos temas en la antropología de Chiapas tuvo un estímulo a partir del proyecto de investigación antropológica de la frontera sur, cuyos resultados facilitaron la fundación del CIESAS-Sureste en 1985. Es en esta institución en donde se situó la primera investigación comparada de la religión que abarcó el sureste de México y los proyectos posteriores. Desde ese momento era notorio el ensanchamiento de la diversidad religiosa en el sureste del país, que ganaba terreno a la Iglesia Católica. Los propios grupos religiosos evangélicos se diversificaban entre ellos, manteniendo una intensa lucha por aumentar su feligresía. Desde Guatemala, "los bautizados en fuego" (Cantón Delgado, 1998), irrumpían en el sureste mexicano, cambiando los perfiles religiosos regionales al tiempo que introducían una gama de nuevos factores culturales, de formas de poder y de procesos de articulación con el Estado nacional. Para los antropólogos mexicanos interesados en el sureste y en la problemática de la frontera sur, el campo de trabajo se ensanchaba con nuevos sujetos y nuevos temas.

Otros temas de investigación con sus respectivos nuevos sujetos, abiertos en el CIESAS-Sureste y que están vigentes en el momento actual, se resumen en las líneas de investigación Ambiente y Sociedad, Antropología Médica, Antropología y Estudios Políticos, Antropología e Historia de la Religión, Historia Económica y Social, Estudios del Lenguaje, Cultura e Ideología y Estudios Fronterizos. Uno de los aspectos más destacados de este conjunto de investigaciones desarrolladas desde el CIESAS-Sureste es la

novedad en la literatura analítica de movimientos sociales cuyas dinámicas creativas muestran otros comportamientos de las estructuras sociales, que se ven superadas en la praxis. Así, el análisis organizacional se muestra como uno de los más originales en la antropología chiapaneca contemporánea. Los estudios acerca de las dinámicas del poder local están siendo asociados a esta última perspectiva (Escalona, 2009).

Un importante aspecto que señalar es la contribución del CIESAS-Sureste a los análisis lingüísticos. Pareciera imposible, pero al ser el estado de Chiapas el ámbito de una notable diversidad lingüística, los análisis en este campo son aún incipientes. En la actualidad, los investigadores desde el CIESAS-Sureste han logrado avances significativos, colocando a la lingüística en los primeros planos de la investigación antropológica en el estado (Lourdes De León, 2005, Zavala, 2011) <sup>3</sup>.

Los cambios en la frontera sur debido a procesos internos y a los nuevos escenarios internacionales han puesto en el tapete de la discusión a temas como el de la migración, las relaciones con Centroamérica, el tráfico de personas, la violencia, los derechos humanos, la seguridad, la urbanización, la reconfiguración de las formas de poder y las políticas públicas. Asimismo, ha surgido un “nuevo sujeto indígena” sobre todo, a partir de la rebelión del EZLN estallada el 1 de enero de 1994. Por cierto, un detalle que ha pasado sin ser observado es que, por vez primera en la antropología en Chiapas, un suceso de la envergadura del levantamiento del EZLN fue analizado primero localmente y después llegó el ejército de chiapanecólogos que nos atiborraron de bibliografía <sup>4</sup>. Ciertamente, el movimiento armado del EZLN impulsó una amplia discusión acerca de Chiapas y sus problemas, con independencia de los bandos ideológicos en los que se situaron los analistas. Producto de este complejo contexto es un libro colectivo que está asociado a los sucesos del 1 de enero de 1994 y que lleva por título *La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, cuya primera edición vio la luz justo al cerrarse el siglo XX, en 1999. Una segunda edición fue publicada en 2002, que señala la importancia de este libro colectivo en el que escriben economistas, demógrafos, antropólogos, historiadores, sociólogos. Es un libro que ha marcado un momento en el desarrollo de las ciencias sociales en Chiapas y que bien puede verse como

una respuesta académica a la rebelión del EZLN y los problemas que por ese motivo se discutieron y se siguen discutiendo. Con relación a la tierra, pero con un giro teórico novedoso, Gabriel Ascencio publicó un libro sobre los rancheros en Chiapas (2009), que, además de introducir a la antropología en Chiapas a otros derroteros, amplió la visión de las “sociedades rancheras” que se habían confinado al centro-occidente del país. A estos temas se une la discusión sobre la interculturalidad que deja atrás las reflexiones sobre las “relaciones interétnicas” para abarcar los mundos amplios de la diversidad cultural. Igualmente se deben mencionar los cada vez más numerosos estudios sobre la juventud y sus ámbitos culturales y sociales. En términos de la antropología también se ha desarrollado un ámbito intelectual que tiende hacia la interdisciplinariedad en el estudio de la sociedad de Chiapas y en las reflexiones sobre los cambios y las continuidades que se observan en su contexto.

## 2. LA ANTROPOLOGÍA EN LA ACTUALIDAD DE CHIAPAS

Si el punto de partida son los cambios en la frontera sur, incluida la rebelión del EZLN, entonces el estudio de la migración asociado a la cuestión de la tierra resalta como una suerte de “tema eje” en el ámbito de las ciencias sociales en Chiapas. Las nuevas formas adoptadas por la desigualdad social, la marginación y el manipuleo de la pobreza, son factores asociados a los entornos contemporáneos de la frontera sur y al análisis de las migraciones. En la actualidad internacional, el sur-sureste de México acusa los efectos de una globalización que enmascara al nuevo colonialismo que arrastra al Estado nacional mexicano a los abismos de la dependencia. La antropología no incursiona sola en este complejo tema, sino que lo hace al lado de la economía, la sociología, la historia, la demografía, las ciencias políticas o la geografía. Es tal la diversidad de los procesos y su complejidad, que la interdisciplinariedad es una necesidad para abarcarlos y explicarlos con suficiencia. En ese marco, un nuevo tipo de antropólogo se ha estado forjando en Chiapas mismo a través de otra novedad: los estudios de posgrado locales ofrecidos por el CIESAS-Sureste, el Colegio de la Frontera Sur, el PROIIMSE (UNAM), el CESMECA (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas) y la

UNACH (Universidad Autónoma de Chiapas). Aún no se evalúa la influencia de estos programas en los cambios que acusa la antropología en particular, y las ciencias sociales en general, en el estado de Chiapas, pero es posible señalar un primer rasgo: la apertura hacia los problemas de América Latina que ha contribuido al “cosmopolitismo” del ámbito intelectual chiapaneco. La presencia misma de estudiantes de posgrado que provienen de diferentes países latinoamericanos y que estudian al lado de estudiantes que llegan desde varios rumbos de la geografía mexicana, además de los locales, indios y mestizos, está configurando nuevos escenarios en las ciencias sociales locales.

Desde la frontera sur, los antropólogos interesados en Chiapas están incursionando en temas como el del papel que juega el migrante chiapaneco en la configuración de lo que se ha llamado “comunidades transnacionales” y en la irrupción en el mundo llamado “hispano” o “latino” en los Estados Unidos. Son temas que han acercado a los estudiosos de las fronteras norte y sur de México. Hace sólo cinco años, estos temas eran apenas esbozados y hoy se discuten ampliamente en los círculos antropológicos de Chiapas. Es una novedad en el país que desde el sur-sureste de México y desde la perspectiva de los migrantes se reflexionen las culturas que han surgido en los Estados Unidos y que han venido a engrosar y complejizar el mundo “de lo latino”, a cuya variedad están contribuyendo los contingentes migratorios procedentes del sur-sureste de México.

Un tema reciente abierto en Chiapas, es el análisis del fútbol como un factor de la modernidad que ha introducido cambios culturales importantes en el estado (Fábregas, 2007). Acerca del fútbol y del deporte en general, Miguel Lisbona Guillén ha escrito textos importantes para entender la consolidación del estado en Chiapas, el desarrollo de la modernidad y el papel jugado por el deporte en ese contexto (Lisbona, 2006).

Los resultados electorales y las políticas públicas son temas que la antropología en Chiapas aborda dentro de este conjunto de nuevos temas. En el terreno de las políticas públicas, un tema ampliamente estudiado y que dará oportunidad para una amplia discusión, es el de la instalación de las llamadas “ciudades rurales”, que fueron presentadas por el gobierno encabezado por Juan Sabines Guerrero, como uno de sus programas estela-

res. Es un tema que engloba al análisis del poder, no sólo desde la administración pública, sino desde el punto de vista de la intervención de organismos internacionales, como la ONU, y una de las cadenas de televisión nacionales que existen en el país. Los trabajos acerca de estas ciudades rurales están en proceso; varios de ellos serán presentados como tesis para obtener grados de maestría y doctorado, no sólo en Chiapas, sino en diferentes centros de investigación y de educación superior del país y del extranjero.

La situación de los jóvenes en los nuevos contextos urbanos de Chiapas es también uno de los temas más novedosos en la antropología actual. La diversidad de contextos en los que la juventud se desenvuelve, así como la variedad de la cultura llamada “juvenil”, atrae cada día a un mayor número de investigadores. No están en discusión únicamente temas asociados a la identidad sino a una amplia gama de factores que definen la situación de los jóvenes, entre ellos, el de la propia migración, tanto interna —de la comunidad o del ámbito rural a las ciudades— como externa, es decir, el traslado a los Estados Unidos o a otras ciudades del país. Asociado al tema de los jóvenes ha surgido el análisis de las situaciones interculturales, sobre todo, en el contexto de la universidad, lo que ha llevado a la antropología en Chiapas a la “etnografía del aula”. Son cada día más diversos estos trabajos, desarrollados no sólo por antropólogos mexicanos sino por extranjeros. Resalta el caso de la Universidad Intercultural de Chiapas, cuya dinámica fue cambiada por la decisión política del gobernador Sábines Guerrero, interrumpiendo la orientación hacia la educación intercultural.

Los trabajos de campo en las zonas ocupadas por los pueblos zapatistas han introducido novedades en los análisis antropológicos de la política, especialmente en el detalle etnográfico y los contextos microhistóricos. En ello destacan los libros *Los indígenas de Chiapas y la rebelión Zapatista*, coordinado por Marco Estrada y Juan Pedro Viqueira (2010) y *Luchas “muy otras”*, coordinado por Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (2011).

La situación de Centroamérica y sus relaciones con México es también un tema que se analiza a través de aspectos concretos, como el uso y manejo de los recursos naturales, entre los que destaca el agua. Un ejemplo, son los textos —varios de

ellos, pioneros- de Edith Kauffer Michael. La participación de los antropólogos que trabajan en Chiapas en los Congresos Centroamericanos de Antropología ha devenido en una más estrecha comunicación e intercambio de puntos de vista acerca de los factores en los que concurren las problemáticas internacionales.

Finalizo apuntando que todo este nuevo escenario de la investigación antropológica en Chiapas, en particular, y en general en el sur-sureste de México, ha impulsado discusiones en el terreno de la epistemología, el método y la teoría, así como en las nuevas formas de hacer etnografía que la realidad exige. Existen trabajos que apuntan hacia lo que será una discusión cada vez más compleja e importante en el terreno del pensamiento y la reflexión, lo que, es probable, originará nuevos campos disciplinarios surgidos desde Chiapas (Hernández Ornelas, 2011).

NOTAS

- 1 Arthur Rubel facilitó su texto mecanografiado a Virginia Molina, que lo cita en la bibliografía de San Bartolomé de los Llanos.
- 2 Los trabajos resultado del proyecto de investigación de la frontera sur se anotan en la bibliografía. El grupo de investigación estuvo constituido por Juan Pohlenz, Mariano Báez, Gabriel Macías, Aurora Díez-Canedo, Jorge Mario Martínez, José Eduardo Tappan, Antonio Higuera Bonfil, María del Rayo Campos Solano, Luz del Carmen Vallarta Vélez, María Teresa Ejea, Patricia Ponce Jiménez, Luz Elena Arroyo Irigoyen, María del Carmen Barreneche.
3. El trabajo que llevó a cabo el Instituto Lingüístico de Verano merece un comentario detallado, lo que está fuera de los propósitos de este texto. Es un antecedente importante en los estudios lingüísticos, sobre todo en la producción de diccionarios y vocabularios, pero su cariz religioso le otorga otras características, necesarias de analizar.
- 4 El lector interesado puede consultar los ANUARIOS del Centro de Investigaciones para México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, años 1994, 1995 y 1996.

## REFERENCIAS CITADAS

- Albore Zárata, Beatriz Andrea, 1978, *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Arias, Jacinto, 1975, *El mundo numinoso de los Mayas. Estructura y cambios contemporáneos*. México: SepSetentas.
- Ascencio Franco, Gabriel, 2009, *Los rancheros de Chiapas durante el siglo XX. El mito de la oligarquía latifundista*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-PROIIMSE.
- De Vos, Jan, 1980, *La Paz de Dios y del Rey*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalona Victoria, José Luís, 2009, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. México: UNAM (Cátedra Interinstitucional Arturo Warman).
- Fábregas Puig Andrés, Juan Pohlenz, Mariano Báez y Gabriel Macías, 1985, *La formación histórica de la frontera sur*. CIESAS/CIESAS-Sureste (Cuadernos de la Casa Chata: 124).
- Fábregas Puig, Andrés, 2007, "Entre la tradición y la modernidad: el fútbol en Chiapas". En Luis Cantarero y Ricardo Ávila, Coordinadores, *Ensayos sobre deportes. Perspectivas sociales e históricas*. México: Universidad de Guadalajara, pp. 119-143 (Colección Estudios del Hombre).
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2012, *Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*. México: CIESAS/CDI.
- Kauffer F, Michael Edith (Editora), *Identidades, Migraciones y Género en la Frontera Sur de México*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Kauffer F, Michael Edith, (Coordinadora), 2011, *Entre manantiales y ríos desatados: parradojas de las hidropolíticas fronterizas (México-Guatemala)*. México: CIESAS/El Colegio de Michoacán.
- Lisbona Guillén, Miguel, 2006, "Mejorar la raza: cuerpo y deportes en el Chiapas de la Revolución" En *Relaciones*, Número 105, volumen XXVII, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Molina Ludy, Virginia, 1976, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*. México: SEP/INAH.
- Radcliffe-Brown, A. R, 1952, *Structure and function in Primitive Society*. Londres: Cohen and West LTD,
- Rivera Farfán Carolina, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillén e Irene Sánchez Franco, (2005), 2011, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM/CIESAS,.
- Salovesh, Michael, 1965, "Pautas de residencia y estratificación entre los mayas: algunas perspectivas de San Bartolomé, Chiapas" En, *Estudios de Cultura Maya*, volumen V, México, UNAM, páginas 317-337.

- Sariego Rodríguez, Juan Luis, 2002, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chiuhuahua*. México: CONACULTA/INAH.
- Verduzco Romano, Carlos F, 1966, *Los factores que han propiciado e inhibido el proceso de aculturación en Venustiano Carranza, Chiapas*. Tesis para optar al grado de Maestría en Ciencias Antropológicas, presenta... México: ENAH, 105 páginas
- Villafuerte Solís Daniel, Salvador Meza Díaz, Gabriel Ascencio Franco, María del Carmen García Aguilar, Carolina Rivera Farfán, Miguel Lisbona Guillén y Jesús Morales Bermúdez, 1999, *La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: Plaza y Valdés/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Existe una segunda edición publicada por el Fondo de Cultura Económica en 2002).
- Vogt, Evon Z, 1994, *Fieldwork among the Maya: reflections on the Harvard Chiapas Project*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

## LA FUNDACIÓN DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA<sup>1</sup> Y SUS CONTORNOS. LO QUE AÚN SE REQUIERE INVESTIGAR

METTE MARIE WACHER RODARTE

El territorio de la ciencia, actualmente suele aparecer más amplio que en el pasado.

Paolo Rossi: 1990, 46

Hace más de dos décadas, el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana reúne mes con mes —en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia— a investigadores interesados en estudiar el devenir de la disciplina. En una de sus sesiones, Carlos García Mora señaló que la mejor manera de conmemorar una obra es la reflexión crítica sobre ella, es decir, sopesar sus aportaciones y proponer alternativas que ayuden a superar sus vacíos o limitaciones. Por ello inicio este trabajo parafraseando al coordinador de *La antropología en México. Panorama histórico*, en la celebración del vigésimo quinto aniversario de su publicación, pues pretendo reflexionar en torno a los materiales que en esa y otras obras más recientes, así como documentos localizados en una primera exploración en archivo, presentan información y propuestas para analizar el proceso de profesionalización de la enseñanza de la antropología en el México del siglo pasado, entre los años de 1930 y 1943. Un momento en el cual la enseñanza de la disciplina se reestructura en un centro de educación profesional dependiente de la Secretaría de Educación Pública, cuando antes fue ofrecida primero en el Museo Nacional y después en la Universidad Nacional.

Entiendo la profesionalización de una ciencia como la dinámica que conduce a la conformación y a la reproducción de la comunidad (o comunidades) científica integrada por un grupo de individuos dedicados de manera prioritaria o parcial al traba-

jo académico, esto es, a la producción de conocimientos. En tales comunidades, los científicos comparten intereses, objetivos, metas, códigos, lenguajes teóricos y prejuicios, aunque en éstos también se observan conflictos de intereses. Además, incluyen el intercambio y difusión de conocimientos en congresos, revistas y otros medios, así como el establecimiento de tradiciones o prácticas académicas duraderas, que a la vez suelen transformarse con el tiempo. Estos procesos también incorporan la creación de mecanismos, avalados por el Estado, orientados a reproducir la práctica y continuidad de la comunidad científica mediante la enseñanza de la disciplina, sus problemas y tradiciones. En el caso de la antropología mexicana, de acuerdo con Mechthild Rutsch, este proceso inicia a fines del siglo XIX cuando en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología (posteriormente de Etnografía) se conformó una comunidad científica que cumplía diversas tareas, entre ellas, brindar cursos de arqueología, historia, etnología y lengua mexicana. Dicho proceso “cierra con el egreso de la primera generación de antropólogos profesionales de la ENAH, aproximadamente entre 1945 y 1959” (Rutsch, 2007, 20).

Pero retornemos la obra coordinada por García Mora. Ésta comprende quince volúmenes que en la década de los ochenta representaron un hito en la investigación en torno a la historia de la antropología mexicana, en particular si se considera que de entonces a la fecha son escasos los trabajos formulados en torno a la temática. *Antropología en México* tuvo y aún sigue teniendo el mérito de haber reunido por primera vez la pluma de un número cuantioso de antropólogos para escribir la historia de la disciplina; se trata de un ejercicio de autorreflexión orientado a ofrecernos un panorama acerca de diversas dimensiones de su desarrollo, en el periodo comprendido entre los años de 1886 y 1986, hecho que desde luego nos motiva a valorarla de manera crítica y constructiva.

Sobre el periodo y el motivo de investigación que me ocupa, la colección ofrece los siguientes ensayos: “La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)”, de Jaime Noyola; “La práctica social y el populismo nacionalista (1935-1940)”, escrita por Arturo España (1987); “La época de oro (1940-1964)”, de Javier Téllez (1987) y “Escuela Nacional de Antropología e Historia”, trabajo elabo-

rado por Villabolobos y Rodolfo Coronado (1987), al tiempo que otros escritos ofrecen de manera indirecta información relativa al proceso al que aludo. En ocasiones, con el estilo propio de la crónica, los ensayos brindan información sintética y reflexiones acerca de la producción antropológica de la época, sus medios de difusión, semblanzas acerca de los principales personajes de aquel momento e información acerca de los primeros años de la Escuela. En tal sentido, se trata de una colección que constituye una referencia obligada para cualquier persona interesada en adentrarse al estudio del proceso de profesionalización de la antropología en México. Empero, como advierte Eduardo González (2001b: 17), cada generación escribe su historia de acuerdo con nuevas motivaciones e inquietudes, y es por ello que en lo que sigue reflexiono en torno a las preocupaciones y nuevas búsquedas surgidas en las últimas décadas en los campos de la historia y filosofía de las ciencias, al tiempo que propongo nuevos cuestionamientos o problemas de investigación resultado de la lectura de los ensayos mencionados, así como de otros trabajos.

#### LAS ARAÑAS Y LAS HORMIGAS

Hace más de dos décadas, Paolo Rossi propuso que para avanzar en el estudio del amplio territorio cubierto por la historia de la ciencia era necesario lograr el matrimonio de las hormigas y las arañas. Las primeras “llenas de curiosidad” —escribió el autor— juntan y acumulan acuciosamente datos, sin preocuparse por tener una luz que guíe su extenuante trabajo. En cambio, las segundas, carentes de curiosidad pero dotadas de una mente aguda, tejen sutiles “argumentaciones y minuciosas distinciones”, muchas veces alejadas de los datos (1990: 8). Esta sencilla, pero elocuente metáfora alude a la pertinencia de conjuntar el estudio de la historia y la epistemología en el examen de las trayectorias científicas, de tal forma que la última ilumine a la primera y no quede al margen de ella. El interés por historizar al *logos* es una de las preocupaciones mostradas actualmente por diversos investigadores dedicados a conocer los procesos de constitución de las ciencias, quienes advierten que en este ejercicio el contexto histórico no debe ser visto como un telón de fondo o como un marco que escasamente penetra a la práctica científica. Sobre este

asunto, Carlos López Beltrán señala que en los últimos años han aparecido nuevas formas de hacer la historia de las disciplinas científicas que cuestionan las visiones positivistas, en la medida en que han empezado a borrar las barreras entre la sociología, antropología e historia, mientras que en la filosofía “en lugar de usar como munición para el debate el conocimiento de la lógica, se discute con ejemplos históricos y con una constante atención a los elementos sociológicos y antropológicos” (1997: 21). Otros ensayos, entre ellos uno escrito por Eduardo González (2011a), entienden a la ciencia como una actividad humana, como una práctica indagatoria en cuya configuración intervienen nociones epistemológicas y no epistemológicas. Esta distinción, cuyo carácter —según lo advierte González— es más analítico que real, busca rebasar la estrategia de investigación asumida por gran parte de los estudios escritos en torno al devenir de la antropología, los cuales muestran poco interés por historizar la práctica científica o que, por el contrario, dejan de lado las reflexiones filosóficas.

Por los motivos planteados es que considero que una nueva indagación sobre la creación de la Escuela Nacional de Antropología requeriría entender al contexto de su fundación, no como el simple escenario en el que se desarrolló la enseñanza de las disciplinas antropológicas, sino como uno de los elementos estructurantes de una dinámica social compleja y difícil. Vale decir, pensar esa fundación como un factor constitutivo de un proceso histórico “en construcción, lleno de decisiones y escollos” (Rossi, 1990, 45) en el cual las instituciones, las biografías de los personajes, los proyectos de investigación en los que participaron profesores y alumnos, deben ser tratados como partes de un todo en constante transformación cuyo peso específico varía en función de los acontecimientos socioeconómicos, políticos y culturales de los ámbitos nacional e internacional que ciertamente lo penetran y lo configuran.

#### PRIMEROS PASOS DE LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO

En su trabajo acerca de la profesionalización de la antropología en México durante el lapso comprendido entre 1877 y 1920, Rutsch informa que los cursos instituidos en 1906 en el Museo

Nacional de Arqueología, Historia y Etnología empezaron a transitar de manera intermitente desde 1915 y hasta los años treinta, de ese centro de investigación a la Escuela de Altos Estudios (a la postre, Facultad de Filosofía y Letras) de la Universidad Nacional, institución fundada en 1910. Aunque advierte que ninguno de estos centros logró establecer mecanismos formales de titulación (2007:14-15, 48) <sup>2</sup>, la autora menciona que el Museo y la Universidad buscaban formar profesionales que fungieran como maestros o como especialistas con capacidad de incidir en el ámbito escolar (Ibid. 293); también advierte que, desde los momentos más tempranos de su profesionalización, la antropología tejió estrechos vínculos con la educación. Esta relación se apunta en los ensayos contenidos en la obra coordinada por García Mora; sin embargo, para comprenderla con mayor profundidad, así como para entender su significado e implicaciones en el campo de la enseñanza de la antropología, aún es necesario indagar con mayor detenimiento qué función social le fue asignada a esa disciplina en el contexto del México posrevolucionario. Es por ello conveniente preguntarse: ¿Qué papel jugaron los antropólogos en el proceso de conformación del sistema de educación pública durante la década de los treinta, en especial los profesores y alumnos de los centros de enseñanza antropológica? ¿Cuáles fueron sus propuestas para educar a los grupos populares y qué debates escenificaron en torno a esa problemática? ¿Qué propuesta resultó victoriosa, cuáles fueron dejadas de lado y por qué? y ¿De qué manera intervinieron las políticas estatales, por ejemplo, las referidas al desarrollo económico del país, o las destinadas a controlar a la población en la formulación de tales proyectos?

Para dar respuesta a esas y otras interrogantes, en primer término, es pertinente trabajar como lo hacen las hormigas. Esto supone escudriñar las obras ya publicadas y, a la par, emprender una acuciosa exploración de archivos, cuya documentación ha sido escasamente revisada por los historiadores de la antropología mexicana. La mayoría de los trabajos sobre la temática se fincan en fuentes secundarias o en narraciones orales que sin mayor cuestionamiento se transmiten de generación en generación, de tal suerte que han llegado a convertirse en anquilosadas mitologías. En efecto, al carecer de información documental, la

historiografía convencional en torno a la antropología limita la posibilidad de ampliar, debatir o formular nuevos problemas de investigación y, al mismo tiempo, impide resquebrajar mitos re-  
producidos acerca de ciertos personajes, proyectos o momentos de la disciplina.

Con relación al trayecto recorrido por la enseñanza de la antropología, la lectura de bibliografía reciente me lleva a proponer que la década de los treinta fue un periodo muy activo en lo que concierne a la formación de especialistas en las diversas ramas de esa disciplina, no sólo porque al finalizar el decenio se fundó el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional, sino porque además se idearon otros proyectos encaminados a formalizar o reformular la enseñanza de esos saberes. Al respecto, Haydée López apunta que en documentos fechados en 1932 se advierte que los profesores del Museo seguían impartiendo cátedras y que existían planes para ampliarlas, en particular las de arqueología. La relevancia adquirida por la Americanística y el interés mostrado por el Estado —y por diversos especialistas en arqueología— por vincular más directamente ese saber con el desarrollo del turismo <sup>3</sup> y con el proceso de construcción ideológica nacionalista había incrementado la preocupación por preparar especialistas en esa disciplina (2003: 109-11). Por su parte, Rutsch encontró que, en 1937, surgió la idea de darle continuidad a la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana, ya que ese año Roque Ceballos Novelo, arqueólogo adscrito a la Dirección de Monumentos Prehispánicos y Juan Valenzuela, Jefe del Departamento de Arqueología, fueron comisionados para elaborar un planteamiento encaminado a cumplir con ese cometido (2007: 102).

Documentos depositados en el Fondo Alfonso Caso del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional de México también confirman la hipótesis sugerida. Allí se conservan borradores de proyectos, cuyo propósito era normar los cursos de antropología brindados en 1934 por el Museo Nacional, así como los ofrecidos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad (FFyL). El proyecto relativo a la FFyL tiene, además, la importancia de mostrar que 1) los directivos de la dependencia estaban interesados en lograr la acreditación formal de las cátedras allí sustentadas y 2) que la Facultad ya contaba

con un espacio especializado en la formación de antropólogos: la Sección de Antropología (antecedente del Instituto de Investigaciones Antropológicas), espacio a su vez adscrito al Instituto de Historia de la FFyL<sup>4</sup> donde se brindaban las siguientes nueve cátedras, a cargo de igual número de maestros:

Planta de Profesores y cursos ofrecidos por la Sección de Antropología, FFyL (1934).

CURSO	PROFESOR
Arqueología mexicana	Alfonso Caso
Arqueología maya	Enrique Juan Palacios
Prehistoria general	Federico K. G. Mullerried
Antropología	Daniel Rubín de la Borbolla
Etnografía aborígen	Miguel Othón de Mendizábal
Etnografía colonial	Antonio Cortés
Folklore americano	Rubén M. Campos
Ciencias auxiliares de la historia	Manuel Romero de Terreros
Historia social y económica	Miguel Othón de Mendizábal
Fuentes de la historia antigua de México	Rafael García Granados

Fuente: Fondo Alfonso Caso, Caja 34, núm. 14, f. 1233.

Acerca de las cátedras enunciadas, todavía es pertinente obtener mayor información para así estar en condiciones de establecer: ¿Cuál era su contenido y orientación teórica? ¿Qué bibliografía incorporaban? ¿Qué se entendía por etnografía? ¿Qué tipo de registro etnográfico o arqueológico proponían? ¿En qué lugares se realizaba ese registro y por qué? ¿Qué interés tenían los estudios de folklore? ¿Cómo se engarzaba la historia con la arqueología o con la etnografía? En fin, una serie de preguntas cuya solución, entre otras cosas, lleve a comprender cuál fue el perfil ideado para los alumnos egresados de la Sección de Antropología de la FFyL y para entender qué papel social le fue atribuido por la dependencia a las ciencias antropológicas.

Como se observa, una primera exploración bibliográfica y documental en torno a la dinámica seguida por la enseñanza de la antropología en los treinta —antes de la formación del Departamento de Antropología del IPN— confirma que ese gremio científico se mostraba interesado en formar nuevas generaciones de especialistas en la disciplina, aunque este interés no llegó a traducirse en la creación de un centro educativo con capacidad para formalizar mecanismos de titulación. También muestra la existencia de diversos proyectos dirigidos a lograr tal propósito, propuestas que muy probablemente competieron entre sí, enfrentado y, tal vez, faccionado a los miembros de la reducida comunidad antropológica de aquellos tiempos.

Ahora bien, la década de los treinta fue un momento especialmente conflictivo, tanto en el ámbito nacional como en el internacional. Las catástrofes ocasionadas por la Primera Guerra Mundial, las dificultades político-económicas resultado de las imposiciones del Tratado de Versalles, la crisis financiera de 1929, el surgimiento del nazismo y fascismo europeos crearon un ambiente de tensión que finalmente desembocó en el estallido de otra conflagración mundial. El panorama sociopolítico de México tampoco era alentador. La clase política llevaba a cabo todo tipo de esfuerzos por consolidar la conformación de un Estado fuerte y centralizado. Sin embargo, en la búsqueda de controlar el poder estatal las facciones revolucionarias se enfrentaron “hasta que finalmente resultó vencedor el llamado ‘Grupo Sonora’, que una vez superados algunos conflictos lleva al poder al general Lázaro Cárdenas” (Noyola, 1987: 141). En cuanto a la atmósfera intelectual habría que señalar que ésta se configuraba como un campo de disputa de proyectos con tendencias diversas. A pesar de que las contradicciones se expresan en muy diversos terrenos, éstas se manifestaban sobre todo en el campo de la educación (Ibid). En esa esfera las disputas confrontaban a los interesados en instituir una educación socialista con los que buscaban perpetuar la injerencia religiosa en el sistema escolar; oponían a los que propugnan por la autonomía universitaria con los que esperaban que la Universidad adoptara la doctrina socialista y también contraponían propuestas diversas en torno a las características que debería adoptar la educación rural. Es por ello pertinente estudiar el proceso de conformación de la ENA,

con relación al proceso de constitución del Estado mexicano pos-revolucionario. Entre otras cosas, esto conduce a preguntarnos: ¿De qué manera intervino la lucha de las facciones revolucionarias en la estructuración de la comunidad antropológica de aquellos años? ¿Cómo se reflejó esa lucha en la creación de instituciones, dependencias y centros de formación antropológica o en el mantenimiento o desplazamiento de los ya existentes? También conviene preguntarnos si el movimiento revolucionario dio pie a la aparición de una nueva jerarquización dentro de la comunidad científica antropológica. En caso de ser así, ¿quiénes ocuparon los puestos de liderazgo y por qué? Y, ¿de qué manera la reestructuración jerárquica de esa comunidad intervino en la orientación teórica y en la práctica de los especialistas en las ciencias antropológicas<sup>57</sup>?

Sobre esas preguntas, Mechthild Rutsch ha proporcionado orientaciones relevantes. La autora considera que la práctica de la arqueología comenzó a modificarse en los treinta, cuando empezaron a prevalecer las concepciones más bien técnicas y monumentalistas que desde el porfiriato habían sustentado los trabajos de la Inspección de Monumentos Arqueológicos, en detrimento de las visiones de los arqueólogos del Museo. En el antiguo recinto, la arqueología era entendida como una rama de la etnología, disciplina entonces preocupada sobre todo por la reconstrucción histórica (2007: 174-177). En cambio, la inspección desarrollaba una práctica arqueológica más bien dirigida hacia la consolidación y exhibición de los grandes monumentos prehispánicos. Para Rutsch, dos son los conflictos indicativos del viraje que dio la arqueología en el tercer decenio del siglo pasado; el primero, lo escenificaron Ramón Mena y Manuel Gamio en 1922 y, el segundo, sucedió en 1934, e involucró de nueva cuenta a Mena y a Alfonso Caso. En ambos casos fue Mena quien acusó a sus colegas de falsificación, hecho que finalmente le costó su puesto en el Museo. Para la autora, tras este conflicto se esconden dificultades teóricas, institucionales e incluso personales irreconciliables que socavaron aún más la frágil posición del Museo (Ibid, 177).

En efecto, entender cómo se reconfiguró la enseñanza de la antropología en la tercera década del siglo XX también implica explorar cómo se desenvolvió el Museo en ese período, pues-

to que de ahí provenían parte de los profesores a cargo de las cátedras antropológicas insertas en la FFyL. Con relación a este asunto sabemos que tras la caída del régimen de Porfirio Díaz las actividades del recinto empezaron a declinar en gran medida debido a las restricciones presupuestales afrontadas por la institución. Tales carencias, en principio, fueron resultado de las dificultades económicas ocasionadas por la lucha civil. Pero éstas se incrementaron, a partir de 1917, momento en el cual el recinto debió librar una competencia por recursos con una dependencia federal que pretendía desarrollar una antropología moderna y acorde con los principios sociales de la Revolución. Con esta bandera ideológica, la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos (DEAE), a la postre Dirección de Antropología (DA), y posteriormente el Departamento de Antropología de la Secretaría de Educación Pública, lograron obtener un destacado apoyo político federal.

Así, desde sus inicios, la DA obtuvo un presupuesto superior al del Museo Nacional, “al grado que en 1922 se le otorgó más de cinco veces el total de aquél” (López, 2003: 17). A pesar de ello, los investigadores del recinto continuaron desarrollando trabajos de clasificación museográficas e incluso lograron desarrollar cuatro exploraciones <sup>6</sup>, por cierto, escasamente mencionadas en las historias canónicas de la antropología mexicana. Éstas suelen olvidar que los proyectos fallidos o los que no llegaron a descolgar también forman parte del devenir histórico de las ciencias.

La Dirección de Antropología, fundada por decreto presidencial en la Secretaría de Agricultura y Fomento, tenía dos objetivos que resultaron especialmente atractivos para los regímenes revolucionarios, en tanto con su cumplimiento se esperaba crear condiciones sociopolíticas adecuadas para pacificar y gobernar a un país todavía en pie de guerra. El cometido de la DA era: “1. Estudiar y fomentar las condiciones de posesión, producción y habitabilidad del territorio nacional y 2. Estudiar y fomentar el desarrollo de la población” (Gamio, 1980 (1919): 5-8). Con esa guía las investigaciones etnológicas, etnográficas, lingüísticas y antropométricas de la DA se enfocaron en el presente. No obstante que la institución también desarrolló trabajos históricos, lo cierto es que en la nueva dependencia las disciplinas antropológicas comenzaron a perder el papel de indagación histórica, que

le habían conferido los investigadores del Museo, para adquirir otro, más preocupado por proporcionar datos estadísticos y cualitativos presuntamente útiles para lograr el “acercamiento de las razas, la fusión cultural, la unificación lingüística y al equilibrio económico de la población” (Gallegos, 1997: 11).

La fundación de la DEAE (posteriormente DA) trastocó la estructura institucional base de la práctica antropológica. Antes de la aparición de esa dependencia los trabajos relativos a la disciplina se habían concentrado en el Museo Nacional y en la Inspección General de Monumentos, instancia gubernamental dedicada a la protección del patrimonio arqueológico de la nación. En 1917, la DEAE absorbió las funciones de la Inspección y al mismo tiempo asumió la facultad de llevar a cabo indagaciones lingüísticas, antropométricas, etnográficas y arqueológicas, a pesar de que el Museo Nacional ya desarrollaba estudios de esa naturaleza. Lo que sí se mantuvo como una continuidad fue el carácter conflictivo que, desde el régimen de Díaz, mostraban las relaciones entre la Inspección y el antiguo recinto. Al frente de la DEAE quedó Manuel Gamio, quien no obstante haber iniciado sus estudios de arqueología en el Museo, no mostró interés alguno en coordinar los trabajos de la Dirección con los emprendidos por la añeja institución; no invitó a colaborar a ninguno de sus antiguos profesores o condiscípulos del Museo (López Hernández, 2003: 8) e incluso, estableció una relación de competencia con ellos <sup>7</sup>.

Ya en la SEP, y después de que en 1924 Gamio renunciara al puesto de subsecretario de Educación, el Departamento de Antropología fue motivo de un proceso de reestructuración, por el cual las funciones de esa dependencia fueron distribuidas en diversas instancias de la Secretaría. Con esto, las pugnas escenificadas por las facciones de la comunidad antropológica perdieron intensidad. Eso no significó que la situación financiera del Museo —incorporado en 1921 a la SEP— mejorara sustancialmente. La Secretaría impulsaba un ambicioso proyecto de educación rural que absorbió parte considerable de su presupuesto. Además, dio preferencia a las indagaciones antropológicas centradas en el presente, en la medida que éstas proporcionaban conocimientos que se pretendían útiles para generar una didáctica especializada en la educación rural. Con este tipo de preocupaciones, en

1932, Moisés Sáenz condujo el proyecto *Estación Experimental del Indio en Carapan*, en el cual participaron especialistas en distintas ramas de la antropología. Pablo González Casanova, profesor de lingüística de la Universidad, planeó las actividades que en torno a esa disciplina debería llevar a cabo el proyecto; Miguel Othón de Mendizabal, etnólogo y profesor del Museo Nacional, evaluó la situación económica de la zona y Carlos Basauri, maestro normalista, formado como antropólogo en la DA, se ocupó de llevar a cabo estudios antropométricos. En el pensamiento de los colaboradores del proyecto había tomado cuerpo la idea de que sólo con los recursos de la ciencia sería posible crear un sistema educativo rural con la capacidad de integrar a la población indígena a la nación (Sáenz, 1966).

En apretada síntesis he descrito los cambios en el modo de concebir a las disciplinas antropológicas, así como las transformaciones en la estructura institucional y en los liderazgos académicos emergidos en la comunidad antropológica de los tiempos revolucionarios. Todos ellos son elementos que es pertinente retomar si se quiere escribir una narrativa suficientemente informada y crítica acerca del proceso de enseñanza de los saberes antropológicos hasta la creación de la ENA. Éstos y otros factores, en espera de ser analizados, conformaron la dinámica sociopolítica que favoreció o entorpeció el desarrollo de los programas ya existentes o los proyectados para formar a las nuevas generaciones de antropólogos.

#### EL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

La trayectoria del Departamento de Antropología del IPN (espacio educativo que dio paso a la creación de la ENA) ha sido escasamente examinada. Dos son las probables razones de ese olvido: 1) La corta vida de la institución, y 2) el hecho de que las historias de la antropología hayan concebido a la dependencia como un simple antecedente de la ENA. No obstante, un examen detallado en torno a sus orígenes y sobre su actuación permitiría comprender por qué motivo se creó fuera de la Universidad un

nuevo centro escolar destinado a la enseñanza de las ciencias antropológicas.

Diversos autores —entre ellos, Villalobos y Coronado (1988)— ubican el inicio del Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas de la Universidad Obrera, institución fundada el 8 de febrero de 1936 por Vicente Lombardo Toledano y Miguel Othón de Mendizábal, quien fungió como su primer rector. Sin embargo, tal presunción requiere someterse a escrutinio, ya que trabajos recientes apuntan que las simientes del Departamento de Antropología en realidad se encuentran en la Universidad Gabino Barreda. Dicha universidad, creada en 1934 por la Asociación Pro Cultura Nacional <sup>8</sup> tenía el propósito de educar con una decidida vocación social a jóvenes de los estratos populares; sus fundadores opinaban que la cultura debía “entenderse como instrumento al servicio de la colectividad” (Nieto, 2002: 58). De igual forma, veían urgente transformar la “estructura medieval” de las universidades que sólo ofrecían las “llamadas carreras liberales o clásicas”, a pesar de que la juventud mexicana requería “nuevos rumbos educativos y amplias posibilidades de trabajo” (Ibid). Con esa idea, la Universidad Gabino Barrera abrió dos licenciaturas en sendas escuelas: la de Ingeniería Municipal y la de Bacteriología (Ibid.). La primera cátedra de la Escuela de Bacteriología, conviene indicar, quedó a cargo de Manuel Maldonado Koerdell (López Aguilar, 2011: 23), especialista en geografía, biología y paleontología, que años después fungiría como maestro de la ENA.

Dos años después, en 1936, la Universidad Gabino Barreda desapareció para dar paso a la formación de la Universidad Obrera, cuyo propósito era formar dirigentes obreros en la filosofía de la educación socialista (<http://uom.edu.mx>). Allí se alojaron los estudios de bacteriología, dentro de la Escuela Nacional de Bacteriología, Parasitología y Fermentaciones, aunque unos meses después, ya en 1937, el centro educativo se incorporó al recientemente fundado IPN con el nombre de Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (ENCB). Fue ahí, donde surgió, en 1940, el Departamento de Antropología del IPN, dependencia que en 1942 se convertiría en la Escuela Nacional de Antropología <sup>9</sup>. ¿Por qué se fundó el Departamento de Antropología del IPN, si

la FFyL y el Museo Nacional ya ofrecían cursos acerca de las diversas disciplinas antropológicas?

El examen de tal problema conlleva revisar: 1) las controversias surgidas en la segunda mitad de la década de los treinta en el ámbito de la educación superior; 2) los personajes que intervinieron en tales pugnas y sus vínculos con la enseñanza de la antropología, y 3) los diferentes proyectos, entonces impulsados para reconfigurar la enseñanza de la antropología y sus diferencias o concordancias con la política educativa sustentada por el Estado posrevolucionario. Sobre estos asuntos existe información dispersa en trabajos varios, pero ésta tendría que analizarse contemplando la dinámica sociopolítica de México durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas.

En efecto, el IPN apareció en la administración cardenista, cuando el gobierno mexicano implantó la llamada “educación socialista”, política educativa que fue rechazada por la Universidad. En consecuencia, es posible decir que entre los factores que propiciaron la creación del Politécnico Nacional estuvo la idea de forjar un centro de enseñanza contrapuesto a la Universidad. No en vano, el IPN se instituyó en 1936 siguiendo los principios de la educación socialista <sup>10</sup> justo tres años después de que la Universidad hubiera logrado obtener su autonomía.

En la primera mitad de la década de los treinta, la Universidad había sido escenario de variados conflictos; entre ellos, la acalorada discusión que surgió acerca de la pertinencia de adoptar la política educativa socialista. De ese debate salió vencedor el grupo propulsor de la autonomía universitaria, la cual fue reconocida por el Congreso de la Unión el 21 de octubre de 1933. Aunque el costo de la autonomía sería grande (Meneses, 1988: 34), pues conllevó un decremento significativo del subsidio gubernamental asignado por el Congreso a la institución. Fue así que en 1936 la Universidad debió funcionar sobre todo con recursos propios, en tanto que solamente recibió “5,000 pesos en calidad de subsidio” para cubrir gastos de operación (Ibid).

Así, mientras la Sección de Antropología de la Universidad enfrentaba enormes carencias económicas, en el IPN se abrió la oportunidad de instituir un espacio destinado a formar a los “técnicos en antropología”. En opinión de Miguel Othón de Mendizábal, uno de los fundadores del Departamento de Antro-

pología del IPN, este era el tipo de especialistas requeridos por las instituciones indigenistas fundadas durante el cardenismo (Dávalos, 1965: 305, citado en Vázquez, 1987: 166). Con Cárdenas en la presidencia había emergido un aparato gubernamental cuyo objetivo era idear e implantar una política dirigida a mejorar las condiciones de vida de los grupos indígenas. En 1936, apareció el Departamento de Asuntos Indígenas, institución que dio pie a la creación de las comisiones intersecretariales de la Sierra Tarahumara, del Valle del Mezquital y de la Mixteca. El Departamento de Asuntos Indígenas, además, organizó tres congresos indígenas regionales<sup>11</sup>, cuyo propósito era conocer las demandas de atención social formuladas por los pueblos indios. Este andamiaje gubernamental, según lo advierte Medina, mostró la necesidad de formar antropólogos “con una visión más práctica que académica”, es decir, con una perspectiva “técnica que los habilitara para incidir en la resolución de las complejas dificultades afrontadas por las comunidades indígenas y campesinas” (s/f. 170).

Una apreciación similar se desprende del testimonio dejado por Daniel Rubín de la Borbolla, quien participó, junto con Miguel Othón de Mendizábal y Paul Kirchhoff, en el proceso de fundación del Departamento de Antropología del IPN y posteriormente de la ENA. Rubín narra que por instrucciones del general Cárdenas, en 1936, tanto Alfonso Caso como él, viajaron a Michoacán con el objetivo de planear la restauración de los sitios arqueológicos del estado; una labor que Caso ya no pudo terminar debido a un padecimiento crónico que lo aquejaba. Por tal motivo, Borbolla, primer director de la ENA, quedó al frente de las tareas en Michoacán, mismas que poco a poco se multiplicaron y diversificaron. Fue así en tanto, además de aplicarse al trabajo arqueológico, Rubín de la Borbolla debió involucrarse en la resolución de asuntos comunitarios vinculados con la justicia y con otros “menesteres de orden social”, lo que le permitió percatarse de los graves problemas por los que atravesaba la población “sin que hubiera ninguna instancia gubernamental encargada de resolverlos.” Fue a partir de esa situación que Cárdenas decidió crear a la ENA, aunque todavía pasaría un tiempo para que ésta empezara a funcionar; Gamio y Caso no avalaban el proyecto, puesto que consideraban que no existía un mercado

de trabajo para los estudiosos de la antropología. Con todo, el Departamento de Antropología del IPN se fundó, a raíz de que Rubín de la Borbolla, invitado por el doctor Ancona, director de la Escuela de Ciencias Biológicas del Politécnico, empezara a impartir cursos de biología y zoología entre los estudiantes de la Escuela de Medicina Rural (1993:28). Entre los creadores de esa escuela se encontraba Miguel Othón de Mendizábal<sup>12</sup> quien, según lo dicho, también desempeñó un papel relevante en el proceso de instauración del Departamento de Antropología.

#### LOS CURSOS

Johanna Faulhaber, alumna de la primera generación de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (ENCB), narra que en esa escuela se impartían los cursos propios de las licenciaturas de botánica, zoología, hidrobiología, entomología, química bacteriológica, parasitología, las de medicina rural y antropología. Esta interesante y peculiar conjunción de estudios propició que algunos antropólogos de la primera generación cursaran materias de mineralogía, petrografía, botánica, zoología superior y matemáticas superiores, aunque desde el principio se impartieron tres cursos de índole antropológica: Paul Kirchoff dictó uno de etnología general; Rubín de la Borbolla, enseñó antropología física, y Miguel Othón de Mendizábal se hizo cargo de un seminario de etnografía. La cátedra de antropología física se impartía en conjunto con las de medicina rural y, a pesar de que entonces se dieron los primeros pasos para crear las carreras de arqueología, etnología, antropología física y lingüística, éstas se instituyeron formalmente hasta 1940, cuando se fundó el Departamento de Antropología dentro de la ENCB (Faulhaber, 1993: 35-36). Entonces el Departamento definió el "criterio biológico" (Ibid.) como la principal seña de identidad de la disciplina, ya que se consideraba que la ventaja de la antropología sobre la sociología era su capacidad de estudiar los aspectos biológicos de las "razas", además de incursionar en la investigación de aspectos referidos a su vida económica y sociocultural.

El momento social que vive el mundo ha colocado al antropólogo en situación que substituye con ventaja al sociólogo frente a los problemas colectivos, no sólo por su preparación económica, social,

---

histórica, etcétera, sino muy particularmente por su criterio biológico (Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, *Anuario*, 1938: 17, tomado de Faulhaber, 1993).

¿En qué consistía el criterio biológico de la antropología? Este es uno de los problemas de investigación que es necesario constatar, tomando en consideración las concepciones eugenistas imperantes en el ambiente científico de aquel momento. En el periodo de entreguerras el mundo sufrió graves crisis económicas que alentaron el surgimiento de sistemas políticos que prohicieron o fortalecieron teorías antropológicas de corte racista, cuya importante presencia en la antropología mexicana apenas empieza a ser examinada. En ese entonces, “la eugenesia, como un conjunto de explicaciones y saberes aplicados de corte biologicista”, se discutía en el ámbito internacional y nacional, y a pesar de que desde finales del siglo XIX, en México la eugenesia se expresaba en las preocupaciones que por “mejorar la raza” habían aparecido en la medicina y la antropología física, no fue sino hasta 1931 cuando se fundó la Sociedad Mexicana de Eugenesia (Saade, 2009: 76-78).

A la Sociedad Mexicana de Eugenesia pertenecieron intelectuales connotados, entre ellos Manuel Gamio, quien participó en reuniones nacionales e internacionales dedicadas a discutir las ventajas pretendidamente implícitas en la aplicación de esa pseudociencia en los programas tendientes a mejorar a las “razas”. En 1933, por ejemplo, Gamio asistió —invitado por John Collier, titular de la Oficina de Asuntos Indígenas de Estados Unidos— a la Tercera Conferencia Internacional sobre Eugenesia. En esa ocasión, el Instituto Smithsonian junto con la Oficina de Asuntos Indígenas organizó una “Exhibición gráfica de las razas nativas de América”, en cuya instalación participaron Moisés Sáenz y el “titular del Servicio Indígena de Canadá”. La exposición tuvo el propósito de mostrar cómo se empleaban en México, Estados Unidos y Canadá los conocimientos de la antropología física y etnología “en la administración de las razas nativas” (Blanchette, 2010: 38, 39). Las historias acerca de la antropología mexicana han evitado hacer cualquier reflexión en torno a la evidente convivencia de la antropología y la eugenesia, a pesar de que este es un tópico cuyo análisis ya no puede ser esquivado. Todo apunta

a que en la década de los treinta el eugenismo fue muy popular entre la burocracia mexicana, muy especialmente en la esfera educativa, en donde aquellos que compartían preocupaciones eugénicas “fundan el discurso de lo deseable y lo indeseable, de lo normal y de lo aberrante...cuyas consecuencias fueron más allá de los departamentos de higiene escolar y psicopedagogía” (González Mello y Dorotinsky, 2010: II).

#### PROFESORES Y ALUMNOS

En el Politécnico Nacional, los cursos de antropología contaron el primer año sólo con seis alumnos: Alicia González, Johanna Faulhaber, José Luis Violante, Eusebio Dávalos, Carlos Escudero, Haydée Serrano, a los que se añadieron un año después, Ricardo Pozas, Alberto Ruz, Calixta Guiteras, Concepción Uribe, Barbo Dahlgren, Fernando Cámara, Miguel Acosta Saignes, Ann Chapman y Jorge A. Vivó. De estos quince estudiantes, siete eran extranjeros, en su mayoría, llegados a México en búsqueda de refugio. Algunos habían huido del fascismo europeo; otros, procedentes de América Latina, habían escapado de sus países de origen después de haber colaborado en movimientos antidictatoriales. Algunos de esos discípulos son conocidos en la medida en que llegaron a destacar en el campo de la investigación y enseñanza de la antropología. Sin embargo, todavía se requiere determinar cuál fue el destino de los demás, pues sólo así será posible determinar con mayor certeza cuál fue el éxito obtenido por la empresa educativa iniciada en el Departamento de Antropología del IPN.

En 1940, cuando se establecieron las carreras de antropología física, lingüística, etnología y arqueología, la planta de profesores, originalmente formada por tres personas, había crecido de manera notable, gracias a la participación de maestros de la Sección de Antropología de la Facultad de Filosofía de la Universidad y del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Con ambas instancias la Escuela de Ciencias Biológicas, a través del Departamento de Antropología, había firmado un convenio de colaboración que le permitió contar con un cuerpo relativamente amplio de docentes <sup>13</sup>.

Afortunadamente, la obra coordinada por García Mora contiene ensayos y semblanzas que aportan datos acerca de los primeros maestros y alumnos del Departamento de Antropología. Sin embargo, para construir una historia más dinámica acerca de la vida de la dependencia aún es preciso analizar cuáles eran las características sociológicas del estudiantado y del profesorado, explorar de qué estratos sociales procedían, sus filiaciones y relaciones políticas, los temas antropológicos que les interesaban, así como examinar qué tipo de relaciones establecieron; en otras palabras, conocer sus puntos de acuerdo, sus motivos de discordia y también sus búsquedas de prestigio y poder. De igual forma, conviene determinar cómo se introdujeron los maestros extranjeros en la comunidad antropológica mexicana y de qué forma se adaptaron (o rechazaron) sus propuestas teóricas a la esfera de la antropología nacional. También es relevante determinar cómo se insertaron los profesores mexicanos en las discusiones teóricas prevalentes en los ámbitos nacional e internacional.

#### PROYECTOS Y VÍNCULOS CON UNIVERSIDADES Y FUNDACIONES FORÁNEAS

Es notable el dinamismo con el que trabajaron los profesores de antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del IPN. En 1940, sólo dos años después de haberse fundado, Rubín de la Borbolla informó que se estaban desarrollando los siguientes proyectos: el Plan Tarasco de Investigaciones Lingüísticas, el Plan Tarasco de Investigaciones Antropológicas, la Cartografía Antropogeográfica de México, el Plan Yaqui-Mayo-Tarahumara de Investigaciones Lingüísticas, el Estudio Lingüístico del Ixcateco y el Estudio de las Condiciones Actuales de la Mixteca. Además, indicó que se preveía impulsar el Plan de Antropología Física para el Estudio General de la Población de México y el Plan General de Lingüística de América. El Departamento también había llevado a cabo "La Asamblea de Filólogos", en cuya organización habían participado el Departamento de Asuntos Indígenas, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y la Sociedad Mexicana de Antropología. Asimismo, el Departamento había publicado tres obras: *Language* de Leonard Bloomfield, *Antropometría* de Alex Hrdlicka y la *Memoria de la Primera Asamblea de*

*Filólogos y Lingüistas* (ENCB, 1940, citado por López Aguilar, 2011; 27) <sup>14</sup>. Por su parte, los estudiantes habían participado en la octava temporada de campo de los trabajos de Monte Albán, dirigida por Alfonso Caso y Rubín de la Borbolla. De igual forma, habían sido “atraídos por los estudios de Marquina para su “Atlas Arqueológico”; por los reconocimientos de Noguera en Cholula y por las investigaciones en Tzintzuntzan-Ihuatzio, de Acosta y Borbolla” (Cámara, 1961: 36). Acerca de este cúmulo de proyectos existe información tanto en *La Historia de la antropología en México*, como en trabajos más recientes <sup>15</sup>. Sin embargo, sería conveniente restudiarlos al interior de un contexto en el cual se registraban complejas discusiones en torno a la posesión de la tierra, debates acerca del perfil que debía adoptar la educación rural y, entre otros asuntos más, conflictos asociados a la llamada cuestión religiosa.

Rescribir la historia del Departamento de Antropología con un enfoque social conlleva además entender cómo intervinieron los acontecimientos del orden mundial en la configuración de la enseñanza de la disciplina. Al respecto, Andrés Medina indica que los conflictos de entreguerras que condujeron a consolidar la hegemonía de Estados Unidos sobre América Latina, así como las dificultades presentes en varios países propiciaron movimientos migratorios de especialistas en historia y antropología que, asilados en México, fungieron como maestros de las primeras generaciones del Departamento de Antropología y posteriormente de la ENA (s/f, 170-171). Por su parte, Blanchette señala que los congresos celebrados en los años treinta que incorporaron a estudiosos estadounidenses y latinoamericanos, en realidad formaron parte de la política de “Buena Vecindad” instaurada por Estados Unidos para América Latina como una iniciativa diplomática tendiente a contrarrestar al creciente fascismo europeo (2010: 44). Mientras que Marisol de la Cadena propone que la penetración de Estados Unidos en las antropologías latinoamericanas se fortaleció a la par que, en 1935, el *Social Science Research Council* incluyó la temática referida a la aculturación como un campo legítimo de estudio para investigar a “las culturas nativas que participaban en la vida civilizada”. Ese año el *American Council of Learned Societies* (ACLS) instauró un Comité de Estudios Latinoamericanos que, en conjunto con la Oficina de Asuntos

Interamericanos —dirigida por Nelson Rockefeller— coordinaba las investigaciones llevadas a cabo en América Latina en función de las necesidades del gobierno de los Estados Unidos. La autora también indica que, con el auspicio del ACLS, John Collier, junto con antropólogos mexicanos creó en 1940, el Instituto Indigenista Interamericano, cuyo objetivo era “desarrollar investigaciones en torno al problema indígena en los países del Hemisferio Occidental” (2006: 205). En dichos proyectos, vale advertir, años más tarde, colaborarían profesores y alumnos de la ENA.

Ahora bien, el primer profesor huésped del Departamento de Antropología fue el doctor Paul Rivet, director del Museo del Trocadero de París, quien impartió dos conferencias en el Palacio de Bellas Artes, en julio de 1938, cuyo patrocinio quedó a cargo de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (Cámara, 1961: 36). Un año después, en 1938, el doctor Mauricio Swadesh, profesor de lingüística de la Universidad de Wisconsin, se incorporó como profesor invitado al Departamento de Antropología, a más de haber sido contratado por el Departamento de Asuntos Indígenas para dirigir un proyecto de alfabetización de la región tarasca. En tal proyecto colaboró Adrián F. León, a la sazón estudiante de lingüística del IPN (Del Castillo, 1945: 146-148). Otro profesor invitado fue el doctor Ralph Beals, de la Universidad de California en Berkeley, que con financiamiento del Instituto de Antropología de la Institución Smithsonian de Washington, llevó a cabo un proyecto de investigación integral sobre la vivienda tarasca, en el cual colaboró Pedro Carrasco, también estudiante de las primeras generaciones de la ENA <sup>16</sup>.

El cúmulo de vínculos tejidos por el Departamento de Antropología con profesores e instituciones extranjeras es otro de los hilos de la compleja trama a partir de la cual se reconfiguró la enseñanza de la antropología en los años treinta, cuyo conocimiento requiere ser profundizado. Varios trabajos describen los proyectos entonces financiados por instituciones foráneas, pero prácticamente ninguno ha analizado los desequilibrios en el manejo del poder que seguramente marcaron la interacción de los antropólogos mexicanos con los provenientes del exterior. Asimismo, falta estudiar con detalle y precisión cuál fue el trasfondo político, internacional y nacional, que animó los proyectos impulsados por el Departamento de Antropología, pues, según

afirman De Greiff y Nieto, “la ciencia bien puede ser considerada como una práctica política indisoluble del ejercicio de autoridad, control y dominación” (2008: 45).

#### FUNDACIÓN DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

En 1939 surge el Instituto Nacional de Antropología e Historia con la encomienda de custodiar, investigar y proteger el patrimonio cultural del país, y al frente de la dependencia queda Alfonso Caso. A partir de ese momento, el Museo Nacional entra a formar parte del INAH y pocos años después, en 1942, el Departamento de Antropología del IPN se adhiere al mismo Instituto con el nombre de Escuela Nacional de Antropología. Con esto, la docencia e investigación de la escuela quedó supeditada al INAH, institución que demandaba técnicos para trabajar en zonas arqueológicas y personal entrenado para evaluar a las comunidades indígenas e idear políticas públicas encaminadas a promover su desarrollo.

En general, los trabajos que hablan acerca de la fundación de la ENA (Rubín de la Borbolla, 1993; Ricco y Coronado, 1987) indican, como lo hacen los documentos oficiales, que la adscripción de la enseñanza de la antropología al INAH respondió a razones prácticas, en la medida en que se buscaba evitar la duplicación de funciones. Señalan que el Instituto, y más específicamente el Museo, contaba con laboratorios, biblioteca, colecciones arqueológicas y etnográficas indispensables para formar a las nuevas generaciones de antropólogos. Asimismo, advierte que el cambio de adscripción permitiría resolver las dificultades para obtener empleo que, según lo habían vaticinado Manuel Gamio y Alfonso Caso, tendrían los egresados de la escuela. Y en efecto, el proyecto de creación de la ENA previó que los discípulos más sobresalientes de la escuela ingresaran a INAH. Sin embargo lo que no señalan las historias de la antropología mexicana, es que el proyecto que finalmente dio pie a la creación de la ENA debió de competir con otro cuyo propósito era fundar una Escuela Nacional de Ciencias Antropológicas, Geográficas e Históricas en el IPN.

En una reunión celebrada, en 1940, directivos y profesores de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas acordaron convertir

al Departamento de Antropología en una Escuela de Antropología (AHENAH, 100.4, foja 10, 1940). Con base en ese acuerdo, un año después, en 1941, Daniel Rubín de la Borbolla presentó una propuesta para fundar la Escuela Nacional de Ciencias Antropológicas, Geográficas e Históricas en el IPN (AHENAH, f. 2485, R, 83, 1941). ¿Qué sucedió con este proyecto? ¿Por qué no prosperó?

En 1943 la población de la ENA registró un incremento considerable, lo que ciertamente habla de la legitimidad que estaba adquiriendo el estudio de las disciplinas antropológicas en el ámbito nacional; entonces la escuela contaba con 144 alumnos, 16 pasantes, 19 becados, 64 profesores y 64 cátedras (AHENAH 101.3, foja 4, 1943). La identificación y caracterización de todos esos personajes es una tarea pendiente por realizar. También es relevante precisar cuáles fueron los proyectos impulsados por la Escuela; sus orientaciones políticas, epistemológicas y prácticas, así como sus fuentes de financiamiento, pues la realización de algunos de esos proyectos implicó la contratación de profesores foráneos, adscritos a instituciones de Estados Unidos; un asunto que contribuye a confirmar la idea de que la antropología estadounidense incrementó su presencia en México, una vez concluida la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, con recursos de la *Carnegie Institution of Washington*, Sol Tax condujo en los Altos de Chiapas una investigación en la cual se formaron tres alumnos de las primeras generaciones de la escuela: Calixta Guiteras, Ricardo Pozas y Fernando Cámara Barbachano. Dicha indagación, centrada en el estudio del proceso de aculturación de los asentamientos indígenas de la zona, formó parte de la tradición de estudios impulsada, desde los años veinte, por Robert Redfield, quien primero trabajó en Tepozotlán y posteriormente en Yucatán<sup>17</sup>. La Fundación Rockefeller fue otra institución estadounidense con presencia en la ENA. Mediante acuerdo firmado, en 1943, con el INAH la fundación patrocinó cinco becas para alumnos centroamericanos y el sueldo de tres profesores huéspedes: Sol Tax, Alfred Métraux, de la Universidad Yale, y Alfonso Villa Rojas, de la Institución Carnegie.

Ahora bien, en 1943, la ENA había desarrollado investigación de campo en Zinacantán, Chiapas, en la sierra Tarasca de Michoacán, en la zona tarasca del lago de Pátzcuaro, en la zona otomí-mazahua del Estado de México, en Campeche y en las

repúblicas de El Salvador y Costa Rica. Además, docentes y becados llevaban a cabo trabajo de gabinete, aunque esa clase de actividad estaba supeditada a los requerimientos de investigación del INAH. Al respecto, el director de la escuela escribió que los trabajos de gabinete no estaban “directamente relacionados con el programa de investigaciones de la Escuela, debido a que el profesorado y el grupo de alumnos becados están comisionados para hacer investigaciones en diversas dependencias del Instituto, principalmente en el Museo Nacional de Antropología” (AHENAH, 101.3, foja 4, 1943).

Los estudiantes de la escuela, por su parte, no permanecieron inactivos; en 1943 fundaron La Sociedad de Alumnos de la ENA (SAENA). Entre las actividades realizadas por tal agrupación estuvo la publicación de una *Hoja de Información*, que en su primer ejemplar reportó tres actividades promovidas por el comité ejecutivo de la sociedad, cuyo contenido habla de las inquietudes del estudiantado y de las dificultades que enfrentaba en su proceso formativo: “1. La organización de una serie de conferencias que serían impartidas por los maestros de la Escuela <sup>18</sup>; 2. la formación de una Biblioteca Mínima del Estudiante de Antropología <sup>19</sup>” y, 3. la organización “de viajes de fin de semana para poner a los alumnos de antropología en contacto con la realidad arqueológica, etnológica y social de nuestro país” (SAENA. *Hoja de Información* No. 1, 1943, p. 1). Los discípulos plantearon acudir a poblados ubicados en las inmediaciones de la capital, pues se trataba de viajes breves con un costo reducido. Propusieron viajar a: “Mexicalcingo, en el Valle de Toluca y el Sureste del Valle de México (Culhuacán, Chalco), Milpa Alta, Mixquic, Tláhuac, Tulyehualco y Xochimilco” (Ibid.). ¿Se realizaron esas exploraciones? ¿Quiénes participaron? ¿Cuáles fueron sus resultados? Estas preguntas abren un campo de estudio que precisa ser investigado.

Más allá del examen del proceso político que dio pie a la creación de la ENA, de la caracterización de proyectos y personajes adscritos a la institución, del examen de sus divergencias teóricas, búsquedas de prestigio y poder, y de los análisis curriculares, un problema capital no tratado en las narraciones referidas a la fundación de la ENA se resume en la siguiente pregunta: ¿Cuáles fueron los presupuestos específicos asignados por el Estado que

hicieron posible la restructuración de la enseñanza de la antropología en el periodo en cuestión? La exploración de estos datos permitirá darle una base económica a los "Dichos y los hechos" consignados en *La antropología en México. Panorama Histórico*, así como en otras obras que revisan la instrucción antropológica en el país.

## NOTAS

- 1 En este trabajo empleo el nombre con el que nació la Escuela, es decir, Escuela Nacional de Antropología.
- 2 Sobre este proceso, Haydée López señala que en 1926 los cursos se reintegraron al Museo, año en el cual se impartieron cátedras de antropología física, etnología aborigen, arqueología, historia e idioma mexicano y cursos breves sobre arte colonial, filología general aplicada a lenguas indígenas, folklore y crítica histórica. Aunque tan solo un año después, las cátedras a cargo del recinto retornaron a la Universidad (2003: 74-75).
- 3 Muestra del interés que existía por vincular a la arqueología con el turismo fue la apertura en el Museo de cursos destinados a formar guías de turistas.
- 4 En 1924, mediante un decreto presidencial, una parte de la Escuela de Altos Estudios, fundada en 1910, se convierte en una Facultad de Filosofía y Letras ([www.filos.unam.mx/sobre/historia](http://www.filos.unam.mx/sobre/historia)).
- 5 Al respecto, Vázquez y Rutsch señalan que "Varios estudiosos (Tenorio, 1994; Cleaves, 1987, Camp, 1985) han mostrado que la profesionalización de las ciencias en América Latina debe entenderse con relación a la constitución de un Estado fuerte y de una sociedad racialmente aceptable". Y añaden que "La Revolución de 1910 y los nuevos grupos intelectuales emergentes, lejos de romper con la imagen positivista de la ciencia legada del antiguo régimen, la renovaron con una retórica nacionalista revolucionaria" (1997: 117)
- 6 Las exploraciones arqueológicas se llevaron a cabo en la Zona del Cofre de Perote, en Guerrero y Oaxaca, y las de corte etnográfico se desarrollaron en Chalma y Puebla (López, 2003: 109).
- 7 En ese contexto de abierta competencia se publicó en 1922, *La población del Valle de Teotihuacán*, obra que se convirtió en un éxito en el ámbito nacional e internacional (Marquina, 1951)
- 8 La Asociación Pro Cultura Nacional se fundó en 1933 y a ella pertenecieron connotados intelectuales, artistas y científicos, entre ellos: Vicente Lombardo, Antonio Caso, los abogados Jesús Silva Herzog, Xavier Icaza, Ricardo J. Zebada; los biólogos Isaac Ochoterena, Leopoldo Ancona y Antonio Ramírez Laguna; el ingeniero Arturo Martínez Adame; los pintores y grabadores Leopoldo Méndez, David Alfaro Siqueiros, Jorge Enciso y Javier Guerrero, y el escritor Agustín Yáñez, así como otras personalidades del siglo XX (Universidad Obrera de México, 2010).
- 9 El IPN absorbió a las escuelas de educación técnica ubicadas en el Distrito Federal, entre ellas, las Escuelas Superiores de Construcción, de Ingeniería Mecánica y Eléctrica, de Ingeniería Textil, de Comercio y

- Administración y el Instituto Técnico Industrial (Monteón González, et. al., 2009: 58-75)
- 10 Los objetivos guía del IPN fueron: "...la educación técnica, la educación para el socialismo y la contribución con la industrialización del país en distintas ramas fabriles" (*Enciclopedia de México*; 2010, Vol. 5, 2211)
  - 11 Los Congresos Regionales Indígenas se llevaron a cabo en Ixmiquilpan, Hidalgo (1936), en Uruapan, Michoacán (1937) y en la Sierra Tarahumara (1939). Al término de la gestión del presidente Cárdenas, además se organizó el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), en el cual se acordó fundar un Instituto Indigenista Interamericano, cuya sede se estableció en la Ciudad de México. (Una primera caracterización de las instancias indigenistas fundadas durante el Cardenismo así como de los acuerdos tomados en los Congresos Indígenas, se encuentra en varios artículos contenidos en *La Antropología en México. Panorama histórico*).
  - 12 Álvarez y Romaní señalan que "cuando se presentó el problema de la ampliación de la pequeña y modesta Escuela de Bacteriología, creada previamente en la Universidad Obrera, Miguel Othón de Mendizábal propone la idea de fundar en el seno del IPN una Escuela de Medicina Rural", la cual fue integrada a la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas (2010).
  - 13 Al decir de Fernando Cámara Barbachano, los profesores de la UNAM eran Alfonso Caso, Pablo Martínez del Río, Ignacio Marquina, Enrique Juan Palacios, Eduardo Noguera, Roberto Weitlaner, Federico Müllerrried y Wigberto Jiménez Moreno; los que procedían del Museo Nacional eran Salvador Mateos y Javier Romero y, los del IPN eran Daniel Rubín de la Borbolla, Paul Kirchhoff, Efrén del Pozo, Miguel Othón de Mendizábal, Ada D´Aloja y Javier Maldonado K (1961: 35).
  - 14 Además, ayudar a resolver la falta de materiales de estudio. La Secretaría de Educación Pública, a instancias de los profesores del Departamento de Antropología, compró la biblioteca del filólogo Pablo González Casanova. (España: 233-234).
  - 15 Uno de ellos es Avalos Plasencia, Tania, *El proyecto tarasco: alfabetización indígena y política del lenguaje en la Meseta Purépecha, 1939-1960*, Tesis para obtener el grado de licenciado en historia, Michoacán, 2006.
  - 16 Beals, Ralph L., Pedro Carrasco y Thomas McCorkle, *House and House Use of the Sierra Tarascans*, Washington Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publicación Núm. 1, 1944.
  - 17 "De acuerdo con Beals (1953), Robert Redfield, quien colaboraba en la Universidad de Chicago, acuñó el término de aculturación después de su visita a México en 1920" (de la Cadena, 2006: 222).

- 18 Las conferencias programadas fueron: Las posibilidades de la antropología aplicada, Ralph Beals; ¿Qué es la antropología? Alfonso Villa Rojas; La antropología y el problema indígena; Miguel Othón de Mendizábal; La función social de la Escuela Nacional de Antropología, Gilberto Loyo, y La educación y la antropología, Juan Comas (SAENA, Hoja de Información, No. 1, abril 1943: 1)
- 19 De acuerdo con lo sugerido por el Dr. Kirchhoff, los estudiantes hicieron una encuesta entre los profesores para determinar cuáles eran los libros básicos que debían leerse en cada materia y que debían ser adquiridos por la Escuela (SAENA, Hoja de Información, No. 1, abril 1943: 1)

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Licona, Nelson E. y Oriol Romaní, 2010, "La antropología de la medicina en España y México: algunas miradas" en, *Cuicuilco*, vol. 17, no. 49, México, jul/dic, 2010, www.SCIELO.ORG.MX/SCIELO.PHP?PID=S0185-165930100020001Scrip=54.
- Blanchette, Thaddeus, 2010, "La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945" en *Desacatos*, núm 33, mayo-agosto 2010, México, CIESAS, pp. 33-52.
- Cámara, Barbachano, Fernando, 1961, "Algunos antecedentes del origen y desarrollo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia" en A. *William Cameron Townsend en el vigésimo aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, Tipografía Indígena, México, 1961.
- Coronado Ramírez, Rodolfo, 1990, "Antecedentes, origen y primeros años de la Escuela Nacional de Antropología e Historia", en *Anales de Antropología*, vol. XXVII, 217-247, IIA-UNAM, México, 1990.
- De Greiff, Alexis y Mauricio Nieto, 2008, "Lo que aún no sabemos sobre el intercambio tecnocientífico entre Sur y Norte. Nortecentrismo, difusión científica y estudios sociales de la ciencia", en Frida Gorbach y Carlos López Beltrán, Editores, *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Colmich, Zamora, Michoacán, 2008, pp. 41-82.
- Del Castillo, Ignacio M., 1945, "La alfabetización en lenguas indígenas: el Proyecto Tarasco", *América Indígena*, Vol. 5, núm. 2, abril, 1945, 139-151.
- De la Cadena, Marisol, 2006, "Production of Other Knowledges and Its Tensions: From Andeanist Anthropology to Interculturalidad? en Ribeiro y Escobar, Editores, *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg Oxford-New York, 2006, pp. 201-224.
- Enciclopedia de México*, 2005, "Instituto Politécnico Nacional", Editorial Planeta, México, Vol. 5, pp. 2210-2212.
- España Caballero, Arturo, 1987, "La práctica social y el populismo nacionalista (1935-1940), en Carlos García Mora Coord, *La antropología en México. Panorama Histórico*. vol. 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), INAH, México, 1993, pp. 223-273.
- Faulhaber, Johanna, "Los inicios de la ENAH y la carrera de Antropología Física", en Eyra Cárdenas Barahona (coord.), 50 años. *Memoria de la ENAH*, INAH pp. 33-37.
- Gallegos, Roberto Téllez Rojo (Coord.) y Miguel Pastrana Flores (Comp.), 1997, *Antología de documentos para la historia de la arqueología de Teotihuacán*, proyecto Historia de la arqueología de Teotihuacán, Col. Antologías, Serie Arqueología, INAH, México.

- Gamio, Manuel, 1919, *Programa de la Dirección de Antropología*, Reimpresos No. 23, IIA-UNAM, México, 1980 (1919).
- González Mello, Renato y Deborah Dorotinsky Alperstein, 2010, "Introducción", en *Encauzar la mirada. Arquitectura, pedagogía e imágenes en México, 1920-1950*, IIE-UMAN, México, pp. 9-31.
- González Muñiz, Eduardo, 2011<sup>a</sup>, *Buscando el código tribal. Alteridad. Objetividad. Valores en antropología*, Editorial La Crifra, México.
- , 2011b, *Grasping the Volk. Manuals for Inquiry Travelers: Contribution to a History of the Volk-oriented Fieldwork (ca. 1875-1894)*, Dissertation, Institut für Europäische Ethnologie, Philosophische Fakultät I, Humboldt Universität zu Berlin.
- Krotz, Esteban, "La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes", en *Alteridades*, UAM-I, México, 1993, 3(6), pp. 5-11.
- , 2007, "Concepciones antropológicas y segmentos poblacionales: elementos para la periodización de medio siglo de historia de una facultad de antropología mexicana" en *Inventario Antropológico*, Vol. 9, México pp. 337-396.
- López Aguilar, Fernando, 2011, "Los inicios de la ENAH: 1937-1942" en Alejandro Villalobos (Coord.), *Escuela Nacional de Antropología e Historia, 70 Años*, México, ENAH-INAH-CONACULTA, pp. 21-41
- López, Beltrán, Carlos, 1997, "Ciencia en los márgenes una reconsideración de la asimetría centro-periferia" en Carlos Serrano y Mechthild Rutsch (coords.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, IIA-UNAM, México.
- López Hernández, Haydée, 2003, *La arqueología mexicana en un periodo de transición, 1917-1938*, Tesis para obtener el título de licenciada en arqueología, ENAH, México, 2003.
- Marquina, Ignacio, 1951, "La obra del doctor Alfonso Caso" en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, Imprenta Nuevo Mundo, México, pp. 21-31.
- Medina, Andrés, s/f, "La Escuela Nacional de Antropología y la configuración de la antropología contemporánea en México" en, Eyra Cárdenas Barahona, *Memoria. 60 Años de la ENAH*, ENAH, México, s/f, 161-183
- Meneses Morales, Ernesto, 1988, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, CED-UIA, México, 1988.
- Nieto Sotelo, Jesús, 2001, "La Universidad Gabino Barreda (1934-1936)", *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 65, enero-marzo de 2002, pp. 57-59.
- Noyola Rocha, Jaime, 1987, "La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)" en Carlos García Mora Coord, *La antropología en México. Panorama Histórico*. vol. 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), INAH, México, 1987. pp. 133-208.

- Ribeiro, Lins y Arturo Escobar 2006, "World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power" en, Ribeiro y Escobar, Editores, *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg Oxford-New York, 2006, pp. 1-25.
- Rossi, Paolo, 1990, *Las arañas y las hormigas. Una apología de la historia de las ciencias*, Editorial Crítica, Barcelona, México, 1990.
- Rubín de la Borbolla, Daniel 1993, "Una búsqueda de la autosuficiencia de la ENAH" en, Eyra Cárdenas Barahona, Coord. 50 años. *Memoria de la ENAH*, INAH, México, 1993, pp. 28-32.
- Rutsch, Mechthild, 1996, *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, INAH, México, 1996.
- , 2007, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, INAH-IIA de la UNAM, México.
- Vázquez, Luis, 1987, "La historiografía antropológica contemporánea en México", en *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 1 Los hechos y los dichos (1521-1880), México, INAH, 1987.
- Vázquez, Luis y Mechthild Rutsch, 1997, "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana" en, *Ludus Vitalis. Revista de las ciencias de la vida*, Vol. V, núm. 8.
- Villalobos, Hugo y Rodolfo Coronado Ramírez, 1988, "Escuela Nacional de Antropología e Historia" en, Carlos García Mora y Mercedes Mejía, Editor, *La antropología en México. Panorama histórico*, núm. 7, Las instituciones, INAH, México, pp. 384-414.
- Saade Granados, Marta María, 2009, *El mestizo no es de "color". Ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)*, Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

#### ARCHIVOS Y DOCUMENTOS

AHENAH Archivo histórico de la ENAH

Informe de la Escuela Nacional de Antropología que comprende el período de septiembre 2 de 1941 a junio 16 de 1943, AHENAH 101.3, FOJA 4, 1943.

*Proyecto para la creación de la Escuela Nacional de Ciencias Antropológicas, Geográficas e Históricas del Instituto Politécnico Nacional de la Secretaría de Educación Pública, septiembre de 1941*, Daniel Rubín de la Borbolla, Departamento de Antropología, AHENAH, Foll 2485, R83.

*Reglamento que rige las actividades de los cursos de la carrera de antropología, de acuerdo con el Plan de Colaboración establecido entre las instituciones siguientes: Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional el Instituto de Antropología e Historia y la Sección de Antropología cultural de la Facultad de Filosofía y*

*Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, AHENA, 100.4, foja 10, 1940.

FAC Fondo Alfonso Caso del Instituto de Investigaciones Antropológicas

*Correspondencia Alfonso Caso y Andrés Molina Enríquez*, FAC, caja 1, núm. 26, 1931.

*Programas de cursos Facultad de Filosofía y Letras 1934*, FAC, Caja 4, núm. 24, c1233.

SAENA. *Hoja de Información* No. 1, 26 de abril de 1943, FAC, Caja 4, Secc. Académica, Serie docente, 1943-55.

#### SIGLAS

ACLS - American Council of Learned Societies.

DA - Dirección de Arqueología.

DEAE - Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos.

ENA - Escuela Nacional de Antropología.

ENAH - Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ENCB - Escuela Nacional de Ciencias Biológicas.

FFyL - Facultad de Filosofía y Letras.

INAH - Instituto Nacional de Antropología.

IPN - Instituto Politécnico Nacional.

SAENA - Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología.

SEP - Secretaría de Educación Pública.

# LO QUE HA PASADO DESDE ENTONCES: ANTECEDENTES DE LOS ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA Y LA AGROECOLOGÍA EN MÉXICO

ALBA GONZÁLEZ JÁCOME <sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

El interés por el estudio de la relación existente entre el ambiente, la sociedad y la cultura tienen en la antropología mexicana antecedentes tempranos. Desde principios del siglo XX se muestran, por lo menos, dos tendencias al respecto: una seguida por aquellos antropólogos que son funcionarios públicos, que apoyan las políticas públicas de la época, y otra, realizada por arqueólogos y por antropólogos sociales que eran académicos y estudiosos de la agricultura mexicana, sus orígenes y alcances. En 1916, en plena Revolución Mexicana (1910-1921), Manuel Gamio publica *Forjando Patria*, donde anota la importancia que la antropología tenía como antecedente de la acción social. Poco después, para 1918, Gamio (1945, Instituto Indigenista Interamericano (III), V, N° 4, pp. 303-308) propone como una necesidad nacional lograr el mejoramiento de los cultivos y apoyar la cría de ganado mediante el estudio científico, el establecimiento de escuelas “[...] adecuadas a las condiciones del medio geográfico, racial y social”.

Por otro lado, y en oposición a esta corriente, hay una importante difusión de textos sobre aquellas regiones, con cultivos de regadío, que parecen tener un origen prehispánico, que son ejemplos de una agricultura antigua e importante que no debería ser despreciada (Armillas 1949, III, Vol. 9, N° 33:195-204).

---

Universidad Iberoamericana / Dirección de Centros Regionales, Universidad Autónoma Chapingo.

Al mismo tiempo, Manuel Gamio (1950, *Boletín indigenista*, Vol. X, Nº 4-B, pp. 274-279) habla de una agricultura "científica" moderna que cambie los "viejos métodos" y olvide tradiciones "anacrónicas". En varias de sus editoriales y escritos publicados como "El cambio de dieta" (*América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano* (III), Vol. 11, Nº 2:15-18) propone la inclusión del cultivo de soya, con la finalidad de agregarla al maíz, por ser ésta altamente nutritiva <sup>2</sup>.

Para 1928, pocos años después de la terminación de la lucha armada de la Revolución Mexicana y de la creación de la *escuela rural mexicana*, Moisés Sáenz (1928) considera que el maestro "[...] debe ser el gestor de las reivindicaciones agrarias, que el campesino requiere una cultura agrícola que erradique los métodos tradicionales y defectuosos de beneficiar la tierra [...]". Casi dos décadas después, en 1945, Gamio (*América Indígena, México*, III, Vol. V, Nº 4: 303-308) continúa apoyando la participación de los estudios antropológicos en asuntos como "La producción agrícola y la industrialización de los ejidatarios".

Estas propuestas de los antropólogos culturalistas, que trabajan en instituciones del Estado mexicano, siguiendo los lineamientos de su política pública, coadyuvan en los ideales gubernamentales de industrializar y modernizar al país, siguiendo el modelo agrícola estadounidense. Sus propuestas sobre la construcción de una agricultura científica no se fundamentan en estudios sobre los sistemas agrícolas mexicanos de origen antiguo que las respalden. La concepción de una agricultura moderna se basa en la aplicación del modelo estadounidense, basado en el uso de agroquímicos y maquinaria movida por hidrocarburos, que ignoran las consecuencias contaminantes que estos elementos tendrán sobre los suelos, el agua y el aire.

La situación económica posrevolucionaria del país estaba en crisis y era del interés general apoyar dichas políticas públicas; el reparto agrario de los años treinta era, por un lado, un acto de justicia para quienes apoyaron el triunfo revolucionario y, por otro, una reorganización de la base económica nacional. Los antropólogos mexicanos se ubican al lado del Estado y participan activamente en varios proyectos, desde las misiones culturales y los puestos administrativos.

Entre 1930 y 1940, el culturalismo estadounidense estudia el ambiente natural como parte importante de la antropología, ya que junto con la sociedad, la tecnología y la cultura explican varios fenómenos y procesos característicos de las sociedades de Norteamérica (Mason, 1894, 1895) <sup>3</sup>. En la década de los cincuenta surgen en Estados Unidos los estudios en ecología cultural (Steward, 1955), que influyen en los puntos de vista y temas de investigación de los antropólogos canadienses y mexicanos (González, 1997: 167-188 y 2001: 263-278).

Por otra parte, los antropólogos mexicanos que estudiaron en Chicago en esa época (Villa Rojas, Cámara Barbachano), reciben, a través de Robert Redfield, la influencia de la escuela de sociología de Chicago, con el modelo de Robert Ezra Park y Ernest W. Burgess (1925), sobre ideas, conceptos y elementos de la ecología humana de la época con relación a las sociedades. Este enfoque estaba basado en un modelo en el que la sociedad humana es comprendida y estudiada como un cuerpo, donde los sistemas y sus órganos interactúan y se interrelacionan <sup>4</sup>.

En la segunda mitad del siglo XX, tres modelos de las relaciones entre ambiente, sociedad y cultura fueron re-concebidos y aplicados por los antropólogos. Tuvieron algún tipo de influencia, especialmente en aspectos considerados fundamentales, como la agricultura y la dieta. Al mismo tiempo, hay que considerar que las sociedades humanas se ajustan o adaptan socioculturalmente, y desarrollan las bases iniciales de lo que se convertirá en el modelo de ecología cultural aplicado a la arqueología y a la antropología social mexicana, principalmente con los estudios pioneros de Pedro Armillas (1949), Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas (1954) y Alfonso Villa Rojas (1950). Los estudios posteriores de Ángel Palerm (1954, 1968, 1972), Ángel Palerm y Eric Wolf (1976), William T. Sanders (1953, 1964), que darán inicio al desarrollo de la ecología cultural en México (González, 2005:223-239).

El modelo de ecología cultural aplicado a la arqueología es introducido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM por William T. Sanders, siendo un colaborador importante el arqueólogo Lorenzo Ochoa Salas (+). Por otra parte, Emily MacLung de Tapia y sus estudiantes aplicaron los principios de la ecología cultural a la arqueología. Por esa misma época, el ar-

queólogo Jeffrey R. Parsons colaboró con M. C. Serra Puche y Sugiura Matsumoto en los estudios sobre la cuenca de México y la antigüedad de las chinampas. Posteriormente, el grupo de Sugiura pasó a estudiar la cuenca Alta del Lerma; el equipo de Serra estudió la exlaguna del Rosario y el cerro Xochitécatl, en Tlaxcala. Su objetivo ha sido el estudio de la agricultura antigua; en el equipo de Sugiura participó Beatriz Albores (1998), quien se ha dedicado al estudio de otros aspectos de la cultura, relacionados con la cosmogonía, las fiestas religiosas y su papel que en las interrelaciones del hombre con la agricultura y las plantas cultivadas.

En la década de los noventa los arqueólogos de este centro de investigaciones reciben la influencia del modelo de geografía cultural que les fue difundido por Alfred H. Siemens, geógrafo canadiense alumno de William Denevan, miembro destacado de la escuela de geografía cultural de Berkeley, creada por Carl O. Sauer, quien introdujo el concepto de cultura en la geografía y sus concepciones sobre el estudio de la tierra, estrechamente relacionados con la acción del hombre. Los estudios de Denevan se llevaron a cabo principalmente en Venezuela y los de Siemens (1989), en Veracruz central, el área maya y, en general, en Mesoamérica. En el caso de la antropología social y la etnología, la ecología cultural entró al país a través de las enseñanzas de Ángel Palerm (2006), donde el modelo de Julian H. Steward es el eje central.

#### EL MODELO DE JULIAN H. STEWARD Y LAS BASES INICIALES DE LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

En 1955 aparece el libro de Steward denominado *Teoría del cambio cultural*, donde integra, con algunas modificaciones, los resultados de varios estudios, artículos y escritos realizados desde los inicios de la década de los treinta. En 2014 el libro fue publicado en español con el nombre de *Teoría del cambio cultural*. Para la antropología ecológica contemporánea, es una fuente importante, una obra clave desde el punto de vista histórico; los capítulos dos y tres explican detalladamente las propuestas de Steward sobre la teoría y metodología del enfoque.

Steward (1955) dedica varias secciones a la discusión sobre sociedades simples, carentes de Estado y de urbanismo, conforma-

das por bandas simples y compuestas de cazadores-recolectores y de sus interrelaciones con el ambiente natural. El caso de los shoshonis de la *gran cuenca* y de los grupos del norte de México y el sur de los Estados Unidos ocupan una parte importante de su libro (capítulos 5 a 10). Ésta discute el proceso evolutivo, la evolución multilineal (capítulo 1), el concepto y método de la ecología cultural (capítulo 2), los niveles de integración (capítulo 3), los sistemas socioculturales nacionales (capítulo 4) y dedica los capítulos 11 y 12 a las sociedades complejas, incluyendo las civilizaciones de regadío (capítulo 11) y la sociedad puertorriqueña contemporánea (capítulo 12). En el segundo capítulo del libro, Steward (1955; 2014: 53) propone el concepto de ecología cultural:

A riesgo de agregar mayor confusión a un término ya oscuro, [...] se intenta elaborar el concepto de ecología en relación con los seres humanos como instrumento heurístico para comprender el efecto del ambiente sobre la cultura. Para distinguir el presente propósito y método de aquellos implicados en los conceptos de ecología biológica, humana y social, se emplea la expresión *ecología cultural*. Puesto que no es del conocimiento general, es necesario comenzar demostrando en qué difiere de los otros conceptos de ecología y luego demostrar cómo debe complementar el enfoque histórico usual de la antropología para determinar los procesos creativos que incluyen la adaptación de la cultura a su ambiente.

El significado principal de ecología es “adaptación al ambiente”. Desde los tiempos de Darwin, se ha concebido al medio como la red de la vida en que todas las especies animales y vegetales interactúan recíprocamente y con los rasgos físicos de cada ambiente determinado [...] el significado biológico de ecología es “la relación mutua entre los organismos y su ambiente”. El concepto de interacción adaptiva se utiliza para explicar el origen de nuevos genotipos en la evolución, para explicar variaciones fenotípicas, y para describir la trama de la vida en sí en términos de competitividad, sucesión, clímax, gradientes y otros conceptos auxiliares.

[...] La ecología cultural difiere de la ecología humana y social porque trata de explicar el origen de determinados rasgos y patrones culturales que distinguen determinadas áreas y no de deducir principios generales que se puedan aplicar a cualquier situación cultural-ambiental. Difiere de las concepciones relativistas y neoevolucionistas de la historia cultural en que introduce el ambiente local como factor extracultural en la estéril suposición de que la cultu-

ra viene de la cultura. Siendo así, la ecología cultural presenta un problema y un método. El problema consiste en averiguar si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus ambientes requieren modos de conducta particulares, o si permiten alguna amplitud, para una gama de posibles patrones de conducta.

Este libro de Julian H. Steward reabre el camino de la antropología en los estudios de sociedades complejas, que inicia la discusión sobre las bases que permitieron el desarrollo del Estado y el urbanismo (Mesoamérica, Perú, Mesopotamia, Egipto, China), basadas en la agricultura de regadío <sup>5</sup>. En 1955 Julian H. Steward organizó el simposio sobre civilizaciones de regadío, donde participó un grupo importante de antropólogos e historiadores (Ángel Palerm, Robert Mc Adams, Donald Collier, Karl A. Wittfogel, Ralph Beals). En proyectos como el de Puerto Rico, donde Steward aplica su modelo y lo pone a prueba, participaron Sidney Mintz, Eric R. Wolf, William T. Sanders, David Kaplan, Robert A. Manners <sup>6</sup>.

La participación de los antropólogos desemboca en una serie de estudios relacionados con la cuenca de México y el papel de los sistemas agrícolas intensivos en su evolución social y cultural. En México, desde los cincuenta, Ángel Palerm (1954, 1968, 1968, 1972) realizaba estudios en el norte del Acolhuacan, en Texcoco, Estado de México, donde colaboran con él Pedro Armillas, Eric R. Wolf, William T. Sanders, discutiendo la importancia del regadío en esta región texcocana. Años más tarde, Palerm crearía una estación para realizar trabajo de campo, lugar donde llevaría a sus estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología (ENAH) y de la Universidad Iberoamericana (UIA), para ser entrenados como antropólogos (González, 1997: 167-168; 2001: 263-278; 2005: 223-239).

La discusión con Karl Wittfogel (González, 2006 y 2007), abre una serie de preguntas que serán respondidas a lo largo de varios años de investigaciones. Entre ellas fueron relevantes al desarrollo de la arqueología y la etnohistoria mexicanas, las relacionadas con el surgimiento del urbanismo en Mesoamérica, el papel de la agricultura en ello, el papel del control del agua en el desarrollo del Estado y la estructura de los sistemas hidráulicos relacionados con una agricultura de regadío, intensiva, que pu-

diese explicar el tamaño y densidad de la población antes de la llegada de los españoles al valle de México.

Con la creación en 1973 del Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH); actualmente CIESAS, Palerm<sup>7</sup> organiza varios proyectos, abriendo nuevas temáticas que eran relevantes a la sociedad mexicana. Trae a México antropólogos, arqueólogos e historiadores como Pedro Carrasco, William T. Sanders, Richard N. Adams y otros muchos, para investigar y discutir los avances sobre la evolución de la cuenca de México. Personalmente dirige el proyecto sobre esa cuenca para entender con base en fuentes históricas la presencia y estructura de las formas de control del agua en la cuenca.

De este proyecto surgen varias publicaciones; el grupo estaba integrado, en orden alfabético, por: Brigitte Böehm, José Lameiras, Armando Pereira, Teresa Rojas Rabiela, Rafael Strauss. Entre las publicaciones resultantes estuvieron tres muy importantes, porque abrieron camino para posteriores estudios: *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México* (1973), *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México* (1974) y *Terminología agrohidráulica prehispánica nahua* (1974). La primera de ellas resultado de la investigación de Palerm sobre fuentes de los siglos XVI y XVII; el segundo libro producto de los estudios sobre fuentes históricas de Rojas, Strauss y Lameiras y el tercer volumen resultado del estudio de Böehm y Pereira sobre el *Vocabulario* de Alonso de Molina.

#### IMPORTANCIA DE LOS ESTUDIOS AGRÍCOLAS

Independientemente de los estudios sobre el regadío en Mesoamérica, Palerm (1968) estuvo interesado en el estudio del campesinado, sus características y formas de integración con la economía y las políticas públicas del Estado mexicano. Existían para ese entonces una serie de ideas y concepciones sobre el campo en México, y varias de ellas mostraban su oposición a los sistemas agrícolas tradicionales y al cultivo de productos básicos como parte fundamental de la dieta nacional, así como una visión modernizadora de la actividad agrícola. Los agrónomos y políticos consideraban como características agrícolas de México: (1) inmensas zonas temporaleras; (2) reducida tierra irrigada; (3)

precipitación irregular, escasa o inexistente; (4) no se usan fertilizantes eficaces; (5) tala desmedida; (6) desequilibrio del régimen de cultivo; (7) métodos de cultivo anticuados; (8) enfermedades en las costas, que impiden su aprovechamiento; (9) tierras cultivadas con maíz, que es “el producto agrícola más pobre”; (10) parcelas ejidales son pobres, de temporal y no permiten una producción integrada; (11) los campesinos carecen de un fondo de reserva y se ven obligados a emigrar o a trabajar por salarios bajos; (12) crédito oficial limitado (Palerm, 1968).

#### LOS ESTUDIOS SOBRE AGRICULTURA MEXICANA. ÁNGEL PALERM

En general, varios importantes sociólogos y otros especialistas estudiosos del mundo rural escribían entre 1970 y 1980 sobre la desaparición del campesinado. Una de las preocupaciones de Palerm en el estudio de la agricultura mexicana era mostrar que la antigüedad de lo que denominó el “modelo mexicano” tenía características como su permanencia a través del tiempo y su capacidad para ajustarse a situaciones locales, nacionales e incluso globales, porque generaba producciones importantes, haciendo autosuficientes a las sociedades de su tiempo, donde el tamaño de las poblaciones humanas era importante.

Para ello, compara tres modelos de agricultura que eran conocidos por su elevada capacidad de producción: el modelo holandés (*polders*), el estadounidense (agricultura mecanizada, con uso de agroquímicos) y el mexicano. Esta comparación incluía varios elementos: su antigüedad, el desarrollo económico alcanzado por cada uno, su conversión a modelos agrícolas convencionales (mecanizados y con uso de agroquímicos), su intensidad y su productividad. En primera instancia, se tenía que entender y estudiar la diversidad ambiental y cultural de México, y para ello era fundamental la relación existente entre hombre<sup>8</sup>, naturaleza, sociedad y cultura. También era fundamental el ver si era factible alcanzar un desarrollo rural que se mantuviera estable y productivo a través del tiempo (sustentable).

El modelo mexicano de agricultura incluía varios sistemas agrícolas ajustados a las condiciones ambientales locales, sin depender del control, o de la alteración total del medio (González, 2001:263-278; Palerm, 1968:64-70). Se aprovechan ahí las varia-

ciones micro-ambientales para ajustar al ambiente y el clima los sistemas de cultivo, las plantas cultivadas, el calendario agrícola, el uso de la fuerza de trabajo y la tecnología local (mosaico mesoamericano). Son de origen prehispánico (aún conservan algunas de sus características iniciales). Poseen una alta capacidad de supervivencia al ajustarse ambiental, social y culturalmente ante los cambios en: la tenencia de la tierra, sus relaciones desiguales con la gran propiedad, la imposición de monocultivos extensivos, la expansión urbana e industrial, la reducción del agua utilizable y los crecientes procesos de deculturación que impactan la transmisión del conocimiento tradicional de los sistemas agrícolas (ahora por emigración de jóvenes y adultos); a esto se le considera actualmente como ser resilientes (resistentes) <sup>9</sup> ante los cambios externos y capaces de auto-reconstruirse, de regenerarse.

Aunque los sistemas han sufrido cambios a través del tiempo, especialmente en los siglos XVI y XX (estudios de Palerm sobre la plata y la acumulación de capital para la industria), se han ajustado a ellos exitosamente. En el siglo XX, con la reforma agraria y el control del agua y la tierra por el Estado mexicano posrevolucionario, el agro sufre grandes cambios, generados por la política de modernización, la urbanización creciente y las políticas públicas que no le favorecen. Sin embargo, también combinan variedades de cultivo locales con cultivos destinados al comercio y animales domésticos.

Palerm (1968, 1972), parte de la fórmula de Marx sobre las interrelaciones entre el mercado y el dinero, la modifica para ajustarla a las situaciones existentes en el campo en los setenta ( $M-D-M / M'-D'-M'$ ). Con casos específicos, encuentra que los sistemas agrícolas campesinos tienen altos rendimientos por unidad de superficie (comparación entre roza/barbecho/regadío). Son trabajados con mano de obra familiar y de amigos cercanos o parientes por matrimonio y compadres, lo que permite que no se paguen salarios (ayuda mutua), característica básica para definir al campesino. Tienen uso limitado de recursos tecnológicos modernos y son menos destructivos con el ambiente. Son relativamente independientes de los factores económicos externos, por lo que permiten la supervivencia de los campesinos ante contingencias (riesgos) ambientales, climatológicos y económicos (oscilaciones en el mercado).

Sus bases ecológicas se apoyan en la diversidad, a través de prácticas agrícolas basadas en sistemas con cultivo que incluyen numerosas plantas en varios estratos (policultivos: huerto, milpa, calmil, solar maya, chinampas, camellones, terrazas irrigadas, banqueteras). En poblaciones donde los habitantes aún tienen acceso a sistemas naturales (bosques, barrancas, selva, sistemas lagunares, orillas de ríos, caminos y demás), todavía hay varios sistemas agrícolas tradicionales y manejos, que apoyan la biodiversidad (bosque de café, banqueteras, acahuales, vegetación natural en franjas aledañas a ríos, lagunas, cerros, orillas de parcelas, combinaciones entre sistemas naturales y cultivos, consumo de plantas cultivadas junto con las toleradas y las silvestres). Por ello, tienen impactos benéficos, además de que sus efectos negativos pueden ser mínimos en el ambiente (dependiendo del grado de explotación que ejercen sobre sus recursos naturales).

Los sistemas agrícolas de origen antiguo (denominados tradicionales), en general enfatizan la reintroducción de plantas, o de sus partes, al sistema (el reciclaje de nutrientes) y su utilización por las familias (autoabasto y comercialización). Tienen la capacidad de convertir la pequeña y mediana explotación familiar en empresas económicas (organización racional de la producción, del mercado y del consumo). Pero para ello requieren de recursos monetarios. Existen varias formas en que esto sea factible. Utilizan mano de obra intensiva (familiar y de la ayuda mutua) y también se apoyan integrando recursos monetarios que derivan del salario —de alguno(s) de sus miembros— obtenido en actividades no agrícolas.

Este punto es muy importante y en él se encuentra un elemento frágil del modelo, que es el impacto actual de la migración internacional (particularmente a los EUA), proceso que ha reducido la fuerza de trabajo familiar en las localidades de origen, con la salida de jóvenes y adultos varones, generando distintos efectos en las diferentes poblaciones agrícolas del país; por ejemplo, la “mano vuelta”, *macoa*, o *tequio*, favorecen la integración de la parentela y los compadres en ciertos periodos de tiempo, pero también la necesidad de pagar salarios para la realización de tareas que requieren de mayor fuerza de trabajo como la siembra y la cosecha (González 2007; Juan 2004).

Estos sistemas agrícolas se construyen, reconstruyen y reproducen sobre bases que derivan del conocimiento agrícola tradicional (cultura del ambiente y cultura agrícola local). Este conocimiento tradicional —“saberes”— utilizado por muchos antropólogos, parte del concepto de TEK (*Traditional Ecological Knowledge*), desarrollado desde finales de los ochenta. Este se transmite generacionalmente, a partir del conocimiento familiar y local; está basado en la experiencia, un tipo de experimentación que podemos considerar como precientífico y la observación, a través de procesos de socialización que ocurren inicialmente al interior de la familia, para extenderse al grupo social mediato y a la comunidad (Bates, et al., 2009; Benz, et al., 2000; Maffi 2001). Al incluir otros lugares, muchas veces ajenos al lugar de origen del observador, el aprendizaje vicario juega un papel fundamental (Moctezuma 2016:79-94), que desde la antropología, todavía está poco estudiado.

#### LA CHINAMPA. UN CASO PARA MOSTRAR LA EFICIENCIA DE LOS SISTEMAS AGRÍCOLAS TRADICIONALES

Para muchos estudiosos de la antropología, o de los sistemas agrícolas y, en particular para Ángel Palerm (1974), la chinampa era el sistema más productivo inventado y desarrollado en el altiplano central mexicano, que estudió personalmente porque consideraba que era el mejor ejemplo existente sobre un sistema agrícola intensivo, con una larga permanencia a través del tiempo, capaz de alimentar a la población de la cuenca de México, aun después de la conquista hispana sobre la región y de los cambios en el sistema hidráulico de la misma. Los primeros estudios sobre chinampas tienen antecedentes muy remotos, que se inician en la época novohispana, siendo la realizada por Antonio Alzate —en 1791— la más acuciosa. En la arqueología y antropología del siglo XX contamos con nombres asociados a su estudio, como los de Robert West y Pedro Armillas (1950), William T. Sanders (1976, 1979), Eric R. Wolf (1976), Ángel Palerm (1973), Teresa Rojas y colegas (1974, 1985).

Las chinampas que conocemos actualmente están localizadas al sur de la cuenca de México, donde los pobladores actuales de la urbe capitalina, además de los turistas nacionales y extranjeros, acuden los fines de semana para divertirse. Son los restos

de uno de los más importantes e interesantes componentes del paisaje agrícola en el pasado mexicano, que —como ya hemos escrito— surgió en la época prehispánica. Sus fines originales incluían: (1) el cultivo de productos alimenticios como el maíz, grano básico en la dieta cotidiana de la población, intercalado con calabazas, chiles, tomates rojos y verdes, frijol y numerosas plantas (quelites) cultivadas, o toleradas, que complementaban a lo largo del año, la elevada producción de este sistema agrícola. Con la conquista de la cuenca de México, se agregan al sistema otras plantas traídas por lo españoles, como la lechuga, col, coliflor, zanahoria, chícharo. (2) Otras chinampas servían de basamento para las viviendas urbanas y rurales de la antigua cuenca de México.

La chinampa es un sistema agrícola artificial, intensivo, que producía tres y hasta cuatro cosechas al año. Su estructura combina plataformas con canales, que en la antigüedad formaban espacios reticulares. Las plataformas tenían sembrados árboles en los bordes, para retener el suelo (*Salix* spp). Se irrigaban por infiltración y se asociaban con almácigos (hoy llamados “chapiñes”). Aunque eran conocidas desde finales del Clásico, alcanzan su esplendor en la cuenca de México, con los grupos nahuas, antes de la llegada de los españoles. Las fuentes etnográficas y arqueológicas proveen evidencias de la complejidad del sistema, que ha variado a través del tiempo y a lo largo de la cuenca de México. Las primeras chinampas, en la región de Chalco-Xochimilco, probablemente se construyeron unos 1,400 años antes de nuestra era, es decir, tienen más de 3,400 años (Popper, 2001:1).

La chinampa es construida, mediante capas alternadas de piedra, lodo (obtenido del fondo del lago), ramas, tierra y vegetación lacustre, conformando una plataforma rectangular, más alta que el nivel del agua. El flujo y la circulación del agua se debía a las corrientes naturales de los lagos de agua dulce, alimentados por manantiales, lo que impedía la formación de depósitos salinos. El agua circulaba por los canales que rodeaban las plataformas artificiales y el suelo de sus orillas era retenido por las raíces de ahuejotes (*Salix* spp.), cuyas raíces, en forma de canasta o red, reducían la pérdida del suelo; también servían como cortinas contra el viento y sus ramas permitían el paso de la luz a los cultivos. Los canales soportaban una densa y variada vege-

tación y fauna acuática, que contribuía a la dieta de las familias chinamperas.

El suelo de la chinampa es de origen orgánico y sumamente fértil. Por su calidad esponjosa y porosa facilitaba el drenaje natural y la irrigación por infiltración, que en época de secas se complementaba con riego manual, teniendo así las condiciones ideales de humedad para el crecimiento de los cultivos (Sanders [1957] 1983: 37). Por sus características físico-químicas, la erosión de los suelos se controlaba mediante la aplicación de *agualodo* obtenido de los canales, a las plataformas. Éste impedía la salinidad del suelo agrícola y el crecimiento de bacterias nocivas (Lumpfen, García, Lewis y Frías, 1990: 83-103). El cultivo incluía los abonos verdes y la aplicación de excremento de murciélago, o de humanos. La chinampa era el resultado de la experiencia acumulada por los habitantes de la cuenca de México durante varios milenios.

El periodo de descanso más largo que el suelo requería para recuperarse de la pérdida de nutrientes era menor a tres meses, cada tres o cuatro años (Sanders, [1957] 1983:137-138). El almácigo (chapín) es elemento clave en las chinampas, porque permitía obtener de tres a cuatro cosechas anualmente y requería de poco abono, que se colocaba en cada cubo de tierra o chapín. Su uso persiste hasta el presente, porque permite al campesino obtener varias cosechas, con varios productos, por año (Sanders [1957] 1983: 138). El almácigo reduce la pérdida de plantas cultivadas en la plataforma, ya que se trasplantan cuando cuentan con cierta altura y han sobrevivido a eventos climatológicos (heladas, granizadas, fuertes vientos, sequías), a los pájaros y animales que se alimentan de semillas, o a la competencia de otras plantas que inician su crecimiento.

El sabio novohispano Antonio Alzate (1983:17) anotó que el almácigo consistía en crear un cubo, agregando capas horizontales de cieno revuelto con plantas acuáticas, que se apisonaba para que se incorporase y se cortaba con un instrumento afilado formando casillas en forma de tablero de damas, de unos tres dedos por lado. El agricultor utilizaba un palo redondo, o un olote, para ir velozmente formando, en el centro del cubo, una concavidad de casi medio dedo de profundidad, donde colocaba las semillas recubiertas con un poco de tierra pulverizada. Al

momento del trasplante, cada cubo se separaba fácilmente y las plantas no sufrían daño, porque sus raíces estaban aisladas, separadas de sus vecinas, sembradas en los cubos contiguos; en cada uno de ellos se colocaban de tres a cuatro granos, o aún más, “[...] según lo que la experiencia les tiene enseñado [...]” (Alzate [1791]1983:17).

Hay que agregar a esta descripción que el abono se colocaba en cada cubo, por lo que no era necesario distribuirlo en toda la plataforma. Los chapines estaban protegidos por techos de caña de maíz (Alzate [1791] 1983:18). Por su alta productividad a lo largo del año y sus características, la chinampa es considerada como el agrosistema más original y productivo del hemisferio occidental; una extraordinaria forma de agricultura intensiva (Cox y Atkins, 1979:129; Popper, 2001:1,10). Por intensivo los autores se refieren al cultivo continuo de los campos y a las grandes cantidades de fuerza de trabajo necesarias para producir las cosechas. Además, este agroecosistema mantenía una cubierta vegetal que protegía los suelos (Cano, 1999:209-223).

En San Juan Tezontla, pueblo de la antigua zona chinampera de Chalco, asentado en la frontera con Mixquic, hay quienes aún mantienen algunas chinampas, pero la mayor parte de los antiguos chinamperos han clausurado los canales para extender las zonas habitacionales. La productividad de las parcelas que subsisten les permite autoabastecerse y conseguir ganancias monetarias importantes por la comercialización de legumbres (Quiñonez, 2005). La fiesta agrícola del pueblo es ahora fecha de reunión para las familias y sus parientes, que viven en Nueva York, donde trabajan en el aeropuerto, pero cada vez hay menos agricultores, a pesar de que el cultivo sigue siendo un producto rentable para quienes lo siguen haciendo. La celebración religiosa incluye los arcos y adornos de frutas y verduras, muchas de las cuales ya no se producen en el pueblo (Quiñonez, 2005).

Sobre las razones para la construcción de chinampas, el arqueólogo Pedro Armillas ([1971] 1983:179) afirmaba que las de Mixquic se hicieron para ganar tierra a los pantanos, la necesidad de alimentar una creciente población en la cuenca y la obtención de excedentes para pagar los tributos y obligaciones de renta durante la dominación tenochca en los siglos XIV y XV (Popper 2001: 10). La agricultura chinampera en Xochimilco-Chalco

produjo alimentos suficientes para unas 100,000 personas (Armillas, 1971; 1983:175). Armillas (1971 y 1983:175-76), consideraba que [...] desde una perspectiva histórica, la creación de tierras de cultivo sobre las ciénagas y lagunas en el valle de México representa el más alto desarrollo de los recursos naturales de la zona, explotados con tecnología indígena. Un estudio contemporáneo sobre la agricultura en Mixquic muestra que el sistema, en rápido proceso de transformación en zona urbana, sigue siendo altamente productivo (Olivares, 2007).

La característica principal del agroecosistema era su carácter intensivo, lo que se lograba por el uso de almácigos que reducían el tiempo de permanencia de las plantas en la parcela. Eran manejadas con técnicas manuales y las herramientas utilizadas eran implementos aparentemente sencillos (*uictli* o coa, con punta endurecida al fuego; *cuauhcalli* o canasta para llevar los almácigos al campo; *zoquimaitl* o pértiga, costales de fibra de maguey para cosechar). Otra de sus características era la siembra continua, año tras año, existiendo la práctica de sembrar gran variedad de cultivos. Esto es posible por el uso de almácigos (chapines), la mezcla de plantas sembradas y la rotación de cultivos (Cano, 1999; Quiñonez, 2005; Olivares, 2007).

A pesar de los procesos de extinción de la chinampa, en parte por los acelerados procesos de urbanización de la región, la escasez y contaminación del agua, al creciente desempleo, la agricultura vuelve a ser una buena opción de ingreso para las personas que tienen chinampas, ahora cultivadas con flores. Apenas se inician los estudios relacionados con otros tipos de agricultura de pantano en zonas tropicales de México; sin embargo, hay varios —arqueológicos como históricos y socioculturales— sobre los camellones en la antigua Mesoamérica (González, 2008; Ochoa y González, 2009: 145-168).

#### LA ANTROPOLOGÍA Y EL DESARROLLO ECONÓMICO

Uno de los grandes intereses de Palerm (1962, 1964, 1966) se centró en el desarrollo, y sus estudios al respecto abarcaron cuestiones sobre la reforma agraria en Perú, Italia e Israel. Participó en proyectos como el de la construcción de presas (La Angostura), en la fase del estudio previo a la movilización de los poblado-

res, por la creación del vaso de almacenamiento. Este interés de la antropología mexicana tiene antecedentes importantes en la construcción de presas anteriores, como las del Papaloapan, Tepalcatepec (Aguirre 1995 [original 1952]), donde los antropólogos tuvieron algún papel, especialmente en la fase del traslado de las poblaciones humanas. Sobre el desarrollo económico en México, Palerm (1968) consideró primordial tomar en cuenta al capital humano, sobre el que opinó lo siguiente: (1) requiere un alto nivel de conocimiento, que se genera en las universidades y en los institutos de investigación. (2) Éste debe tener utilidad para las empresas económicas y gubernamentales. (3) Debería incluir también el conocimiento tradicional.

En 1996, la Academia de Ciencias de Nueva York organizó una conferencia para discutir las políticas aplicables a la creación de un nuevo tipo de desarrollo económico que estuviese basado en la ciencia. Éste se definió como una estrategia que combinaba acciones a partir del capital humano y el capital social, insertados en una economía global. Actualmente, la cuestión se ha vuelto a discutir, señalando que el capital humano tiene dos problemas que resolver: (1) cómo acortar la distancia entre el conocimiento obtenido a través de investigaciones de alto nivel y las necesidades tecnológicas ligadas a los procesos requeridos por las empresas. (2) Cómo generar utilidad económica para las empresas y apoyar al mismo tiempo el desarrollo social.

En el siglo XXI se ha considerado que el desarrollo basado en la ciencia debe incluir varios aspectos: (1) Seguridad alimentaria. (2) Tecnologías apropiadas. (3) Salud social. (4) Mejorar la calidad de vida. (5) Acceso de la población a la educación formal. (5) Solucionar el conflicto entre el desarrollo de corto plazo con el de largo plazo. (6) Solucionar la falta de continuidad en los arreglos entre las instituciones locales, con las nacionales e internacionales. (7) Combinación del conocimiento científico con el conocimiento local, para construir nuevas opciones (sistemas alternativos basados en los tradicionales). (8) Restauración ambiental y conservación de los sistemas naturales. (9) Uso de recursos energéticos renovables.

Desde el punto de vista de algunos antropólogos, un problema fundamental a resolver es el establecimiento de una relación permanente entre los procesos de corto y largo plazo que se li-

gan con el desarrollo sustentable (relaciones entre las escalas); además de que la sustentabilidad, incluye el ambiente, la economía, las formas de organización social y la cultura. Estos cuatro elementos trabajan articulados en los procesos de largo plazo. La sustentabilidad ecológica no se alcanza sin los otros tres componentes, incluyendo la económica y la ambiental, que descansa en las culturas locales, sus contextos regionales y los aspectos nacionales que inciden en ellas.

Es importante el estudio de los procesos que actúan sobre los medios de aprendizaje y transmisión del conocimiento local. Todavía hace tres décadas se realizaba de una generación a otra, pero sus mecanismos se han roto con la migración estacional y la migración internacional. Hay que estudiar el impacto local de las remesas y los programas gubernamentales (diferentes en cada población). El capital humano tiene que incluir, además de los científicos y técnicos, a la gente a quienes van dirigidos los programas de desarrollo (Cernea, 1985). Actualmente, se considera fundamental incluir a los empresarios en los programas; pero, para que tenga efectos positivos en el incremento de la calidad de vida, tiene que considerar el bienestar social y no solamente la ganancia personal o empresarial (González, 2008).

#### LOS PRIMEROS PASOS DE LA AGROECOLOGÍA

Entre las décadas de 1960 y 1970, el ingeniero agrónomo Efraím Hernández Xolocotzi, entonces en la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH) y posteriormente en el Colegio de Posgraduados (CP), abre el camino al surgimiento de esta nueva disciplina científica: la agroecología, a la que su creador define como una interrelación entre tres ejes que explican lo que luego se va a denominar agroecosistema (figura 1). Hernández Xolocotzi colaboró con Ángel Palerm de varias formas; una de éstas era el acompañamiento que hacía, junto con sus estudiantes, en el trabajo de campo de los estudiantes de Palerm, en la estación Joseph de Acosta. Fueron importantes las pláticas, conferencias y visitas, donde mostraba a los estudiantes de antropología los experimentos que sus estudiantes de agronomía realizaban en alguna comunidad del Acolhuacan.

Hernández Xolocotzi inició un proyecto para estudiar la milpa en Yucatán, en el que incluyó estudiantes de antropología de

la ENAH<sup>10</sup>, para que llevaran a cabo estudios de cuestiones sociales del sistema. Hernández Xolocotzi no integró el concepto de cultura a su propuesta; sin embargo, de alguna manera quedaba inscrito en las cuestiones sociales, a partir del concepto y uso práctico de los manejos humanos del sistema agrícola. De alguna manera, relacionada con las ideas de Palerm, el ingeniero Hernández Xolocotzi estaba convencido de la importancia de incluir aspectos sociales en la agronomía. Así comenzó su interés por los sistemas agrícolas y por la chinampa, apoyando los estudios de Teresa Rojas (1983), que desembocaron en su libro sobre la chinampa en la cuenca de México.

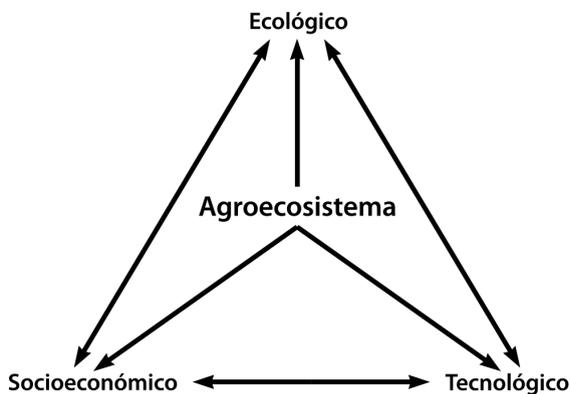


FIGURA 1

La agroecología de los estadounidenses. La propuesta de E. Hernández Xolocotzi.

Ambos investigadores iniciaron un difícil proceso para incluir antropólogos en Chapingo; los primeros pasos no fueron siempre exitosos, los varones salieron pronto y varias mujeres se casaron con los agrónomos y dejaron la antropología. Desconozco

el número de antropólogos que actualmente trabajan en la UACH, algunos de ellos son Virginia González, que está en agroecología; hay también varios sociólogos y algunos agrónomos que han realizados estudios de maestría o doctorado en áreas sociales, como Artemio Cruz León, exalumno de Hernández Xolocotzi y de Tomás Martínez, que ahora desarrolla un área interdisciplinaria denominada "etnoagronomía". Cuando Hernández Xolocotzi. Pasó al Colegio de posgraduados (CP), volvió a apoyar el ingreso de antropólogos en esta institución. Actualmente están laborando en ella Tomás Martínez Saldaña y Jacinta Palerm Viqueira. Este enfoque ha generado, o impulsado, los estudios interdisciplinarios sobre sistemas agrícolas tradicionales en México, donde la antropología sigue teniendo un papel importante.

En 1974 se crea el Colegio Superior de Agricultura Tropical (CSAT) en Cárdenas, Tabasco, y perdura hasta 1985. Durante ese tiempo ocurren varios acontecimientos, entre los que destacaron: (1) el Plan Chontalpa, (2) la Revolución Verde, (3) la creación del Colegio Superior de Agricultura Tropical (Departamentos de Ecología y Fitopatología), lo que realmente significó enseñar ecología a los agrónomos, (4) realización de estudios sobre la agricultura tradicional maya, y (5) la enseñanza de agroecología (1976-1980), que esos años recibió la influencia de los estudios de Efraím Hernández Xolocotzi, quien generó las bases para desarrollar el concepto mexicano de agroecología.

El equipo de agroecología del CSAT en la década de 1970 estuvo formado por: Stephen R. Gliessman, Roberto García Espinosa (+), Ricardo Almeida, Moisés Amador Alarcón, Alba González Jácome, Juan Carlos Chacón, Gonzalo Cruz Navarro, Judith Espinosa, Fausto R. Inzunza, Ramón Mariaca Méndez, Gerardo Mariscal López (+), Ángel Ramos Sánchez, Silas Romero, Octavio Ruiz Rosado, Arturo Tello Solís, Omar Kayam Villalpando, Ángel Martínez Becerra, Jorge Martínez Tirado, Francisco Rosado May, Jesús Armando Mejía Núñez, Roberto Montes Belmont, Alma Orozco Segovia.

Inicialmente, la agroecología fue definida como la aplicación de los principios y conceptos de la ecología al diseño y manejo de los agroecosistemas sostenibles. Incluye los siguientes aspectos: (1) Conceptos y principios de ecología, (2) diseño, (3) manejo, (4) los agroecosistemas y, actualmente se agrega a ellos la discusión

y propuestas por alcanzar la (5) sustentabilidad. Los antecedentes en la conformación de estos elementos y sus conceptos se explican históricamente con la aparición de varios libros fundamentales a la nueva disciplina científica. En 1976 aparece el libro de R.A. Robinson, *Plant Pathosystems*, publicado en *Advanced Series in Agricultural Sciences*, donde el autor presenta sus ideas contra la sobreespecialización; propone, además, la aplicación de un enfoque holístico y trata de lo que denomina la "resistencia horizontal". También en la década de 1970 aparece el libro de Robert D. Hart, *Agroecosistemas: conceptos básicos*. Publicado por CATIE, en Costa Rica, que ofrece al lector una serie de conceptos para guiar la investigación agronómica en el trópico, con enfoque sobre los pequeños productores. Discute un enfoque sobre los sistemas y sus interacciones, su estructura y función.

Para la agroecología de la década de 1970, desde Estados Unidos llegaron los estudios de sus fundamentos, a través de autores como: D.H. Janzen, que en 1973 publica el artículo "Tropical agroecosystems", en la revista *Science*, 182: 1212-1219; J. L. Harper, en 1974, con el artículo "The need for a focus on agro-ecosystems", publicado en *Agroecosystems*, 1: 1-12; O.L. Loucks, que en 1977 publica "Emergence of research on agro-ecosystems", en el *Annual Review of Ecology and Systematics*, 8: 173-192. En 1979 apareció el libro *Agricultural Ecology*, escrito por Cox, G.W. and M.D. Atkins. En esta obra discute la ecología de los cultivos y los sistemas de producción agrícola, en la que llama la atención a los problemas ecológicos de los sistemas agrícolas antiguos de gran escala y concentración. Su portada muestra las chinampas de México y en el texto se dedican varios párrafos a su descripción e importancia. Con este libro se abre al mundo la importancia de las chinampas en el conocimiento de los sistemas agrícolas tradicionales y de su estudio.

#### LA AGROECOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Su definición, durante varias décadas, ha sido el "diseño y manejo de agroecosistemas para el desarrollo de sistemas agro-alimentarios sostenibles". A finales del siglo pasado y lo que va del presente, ese concepto inicial ha cambiado y, ahora, un grupo de estudiosos de la agroecología, teóricamente originado en Ingle-

terra y aplicado desde España, la consideran como “un enfoque de acción y cambio para asegurar sustentabilidad en todos los componentes de los sistemas agro-alimentarios: ecológico, económico y social”. De esta forma, se ha convertido de una ciencia básica, en una ciencia aplicada, una práctica y al mismo tiempo un movimiento social; los que sustentan esta nueva definición afirman que la disciplina “tiene que ser los tres, o no es agroecología” (Sevilla Guzmán, González de Molina, Gliessman, 2011). La politización del concepto se relaciona más con la acción de los antropólogos, sociólogos, biólogos y agroecólogos en lugares concretos, donde han realizado estudios y las poblaciones humanas que los habitan, que con un desarrollo de la antropología aplicada.

La historia del estudio de los sistemas agrícolas tradicionales y convencionales por los antropólogos está en proceso todavía. Incluye varias líneas de investigación, varios puntos de interés y varios enfoques; sin embargo, para abordar esta difusión de la problemática agrícola desde los puntos de vista social y cultural, se requiere todavía de continuar las investigaciones. La interdisciplina se ha hecho indispensable, ya que los problemas de estudio relacionados con la agricultura, la alimentación y la salud, el desarrollo, la economía, el cuidado del ambiente por las sociedades humanas, los impactos de eventos climatológicos en sociedades rurales, el papel de las sociedades en el cambio climático y demás larga lista de temáticas actuales siguen siendo objeto de investigación y aplicación por varias ciencias y disciplinas científicas, que incluyen ambos campos del conocimiento.

NOTAS

- 1 Profesora emérita de la Universidad Iberoamericana. Actualmente Investigadora Invitada de la Dirección de Centros Regionales, Universidad Autónoma Chapingo (UACH). Km. 38.5 Carretera México Texcoco; Chapingo, Estado de México, CP 56230.  
Correo electrónico: gonzalez.Jacome@hotmail.com
- 2 Esta idea sobre la calidad nutricional de la soya continúa vigente hasta nuestros días; sin embargo, los propulsores de esta planta, cuyas extensiones de cultivo han arrasado con miles de hectáreas de selva en países como Paraguay y Brasil, quieren también hacer de México un productor de soya (soja). En Sonora existen actualmente zonas donde la soya es el cultivo principal. En todos los casos, se ha ignorado la capacidad altamente destructiva del cultivo sobre los suelos, que rápidamente son erosionados.
- 3 Otis T. Mason (1838-1908), etnólogo estadounidense que fue curador de la Institución Smithsonian. Propuso el concepto de área cultural; fue el editor de *American Naturalist* y del *Standard Dictionary*. Basado en la idea de Gustav Klemm sobre el paso sabio (*step-wise*) en la evolución de las culturas, consideraba que la tecnología era la hacedora de su estado de desarrollo.
- 4 Julian Steward (1955) anotaba que: la escuela de Chicago de Park, Burgess y sus seguidores, se interesaron en comunidades de seres humanos, especialmente en comunidades urbanas. Su metodología, aplicada a Chicago y otras ciudades, trataron los componentes de cada una como si fuesen especies determinadas genéticamente. Al analizar la zonificación de una ciudad moderna, categorías como: negocios al mayoreo, ventas al detalle, compañías manufactureras y residencias de diversas clases, e incluso rasgos adicionales como la tasa de delincuencia, se consideran como si cada uno fuese una especie biológica que compite con las otras por las zonas del área urbana. Estos estudios son iluminadores como análisis descriptivo de distribuciones espaciales de clases y actividades dentro de una ciudad moderna europeo-estadounidense. Aunque no aclaran las adaptaciones ecológicas urbanas de otras partes del mundo, ya que en otras culturas y otros periodos la zonificación de las ciudades siguen principios muy diferentes, prescriptos por la cultura. Por ejemplo, la mayoría de las ciudades antiguas eran planificadas estrictamente por la autoridad central, con miras a sus funciones defensivas, administrativas y religiosas. La cultura excluía la libre empresa, que podría haber permitido la competencia por zonas entre las instituciones y subsociedades emergentes de aquellas funciones.
- 5 Los primeros estudios de ecología humana se hicieron en Inglaterra entre 1830 y 1860, en áreas urbanas (Londres y Manchester) y zonas

rurales. Estudiaron las causas y ubicación de lugares específicos (mapas) relacionadas con los delitos (Theodorson 1974).

6 Robert A. Manners (1913-1996), participó en el Proyecto de Puerto Rico con Julian H. Steward; trabajó en la Universidad Brandeis.

7 Ángel Palerm (1917-1980) nace en Ibiza, España, en 1928, acreditó los estudios elementales, ingresando al bachillerato (García 2000:14). Participó en la guerra civil española (Glantz 1987:16). El 7 de agosto de 1939, con 22 años de edad, llega a la Ciudad de México. En 1946 ingresa a la carrera de historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de donde pasa a la ENAH, en 1948; hace trabajo de campo con Isabel Kelly en el Totonacapan, e inicia sus estudios, obteniendo la Ma. en Ciencias Antropológicas (García 2000:15; Glantz 1987:24).

En 1952 va a Washington DC, trabajando en la Unión Panamericana; edita la *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*. En 1962, obtiene el título de doctor en planificación social, del Instituto de Planificación Regional de Perú. De 1958 a 1962 fue ayudante ejecutivo del secretario general de la OEA, de 1961 a 1965 fue director del Departamento de Asuntos Sociales de la OEA. De 1965 a 1968 fue profesor visitante de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, Perú. En 1965 regresa a México (García 2000:16); impartiendo en la ENAH el curso de etnología general; en 1966 comienza a dar clases en la U. Iberoamericana (UIA), adquiere una casa en Tepetlaóztoc, Texcoco, que convierte en la estación de campo Joseph de Acosta (González 2007). En 1967 fue profesor de tiempo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), puesto al que renunció en 1968 y fue invitado a la UIA, para integrarse al Departamento de Antropología Social, donde en 1969 crea la *Escuela de Graduados en Ciencias Sociales*. En 1973 fue nombrado director general del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH) (Glantz 1987:38). En 1975 crea el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (García 2000:17). En 1977 coordina el posgrado del Departamento de Antropología en la UIA (Catálogo). Murió el 10 de junio de 1980 en la Ciudad de México, siendo profesor numerario de la UIA.

8 En el sentido más amplio, que incluye tanto a varones como a mujeres.

9 Actualmente se denomina resiliencia a esta capacidad del sistema para sobrevivir exitosamente, a pesar de los cambios a los que tiene que ajustarse constantemente. Los sistemas se reajustan ante situaciones externas negativas y tienen la capacidad de autoregenerarse, aunque no resulten exactamente iguales a los anteriores, ya que en el proceso pueden sufrir algunos cambios, pero las bases de los sistemas se mantienen.

10 Entre ellos Silvia Terán.

## REFERENCIAS

- Aguirre B.G. 1995 [original 1952]. *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, 2 Vols. México, U. Veracruzana, Inst. Nal. Indigenista, Gob. Edo. de Veracruz, FCE.
- Aguirre B. G. y R. Pozas. 1954. *La política indigenista en México, métodos y resultados*. México, Sría. de Educ. Pública, Inst. Nal. Indigenista, 2 Vols.
- Alzate, A. 1983 [original 1791]. "Las chinampas en México". En: *La Agricultura Chinampera*. T. Rojas R. (Comp.). México, U. Autónoma Chapingo.
- Armillas, P. 1949. "Un pueblo de artesanos en la Sierra Madre del Sur, estado de Guerrero, México". *América Indígena*, Inst. Interamericano Indigenista (III), Vol. 9, N° 33:195-204.
- Armillas, P. 1983 [original 1951]. "Jardines en los pantanos". En: *La Agricultura Chinampera*; T. Rojas R. (Compiladora). México, U. Autónoma Chapingo.
- Bates, P.; M. Chiba; S. Kube y D. Nakashima. 2009. *Learning and Knowing in Indigenous Societies Today*. París, UNESCO.
- Benz, B.F.; Cevallos, J.; Santana, F.; Rosales, J. y Graf, S. 2000. "Losing knowledge about plant use in the Sierra de Manantlan Biosphere Reserve, Mexico". *Economic Botany*, 54:183-191.
- Cano V.J. 1999. "Las chinampas del Valle de México". En: *Agricultura y Sociedad en México: Diversidad, Enfoques, Estudios de Caso*; A. González J. y S. del Amo R. (Comp.). México: U. Iberoamericana, Plaza y Valdés Eds., pp. 209-223.
- Cernea, M.M (Coord.). 1995 [original 1985]. *Primero la gente. Variables sociológicas en el Desarrollo*. Banco Mundial y FCE.
- Cox, G.W. y M.D. Atkins. 1979. *Agricultural Ecology, an Analisis of World Food Production Systems*. S. Diego State U., W.H. Freeman and Co., S. Fco., CA.
- Cox, G.W. y M.D. Atkins. 1979. *Agricultural Ecology*. Freeman, S. Fco., CA.
- Gamio, M. 1948. "La producción agrícola y la industrialización de los ejidatarios". *América Indígena*, México, Inst. Indigenista Interamericano (III), Vol. V, N° 4, pp.303-308.
- Gamio, M. 1950. "La agricultura de los indios". *Boletín indigenista*. México, INI, Vol. x, N° 4-b, pp. 274-279.
- Glantz, S. 1987. *La Heterodoxia Recuperada*. México, FCE.
- Gliessman, S.R. 1990. En: *Agroecology. Researching the Ecological Basis for Sustainable Agriculture*. Springer-Verlag, NY.
- González J.A. 1997. "Influencia de la antropología estadounidense en México: el caso de la Ecología Cultural". En: *Ciencia en los Márgenes: ensayos de historia de las ciencias en México*; M. Rutsch y C. Serrano (Eds.). México, UNAM, pp. 167-188.

- González J.A. 1998. "Agricultura y especialistas en ideología agrícola en Tlaxcala, México". En: *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*; B. Albores y J. Broda (Comp.). El Colegio Mexiquense y UNAM, pp. 467-501.
- González J.A. 2001. "Notas sobre algunas concepciones de Ángel Palerm acerca del ambiente y la agricultura". *Ciencia Ergo Sum. Historia de la Ciencia en México. La Antropología*. U. Autónoma del Estado de México (UAEM), pp. 263-278.
- González J.A. 2005. "Utopías españolas en tierras mexicanas: Ángel Palerm y la formación de antropólogos mexicanos". En: *Alarifes, Amanuenses y Ewangelistas: redes, narrativas y sujetos en las comunidades científicas*; M. Rutsch y M.M. Wachter (Coord.). México, INAH, Colec. Científica y U. Iberoamericana; pp. 223-239.
- González J.A. 2006. *Ángel Palerm*. Colec. Antología del Pensamiento Político, Social y Económico Español sobre América Latina. España, Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).
- González J.A. 2007. *Agua y agricultura. Ángel Palerm, la discusión con Karl Wittfogel sobre el Modo Asiático de Producción y la construcción de un modelo para el estudio de Mesoamérica*. Agencia Española de Cooperación Internacional (AECSIC) y U. Iberoamericana.
- González J.A., del Amo S. y Gurri G.F. 2007, *Los nuevos caminos de la agricultura: procesos de conversión y perspectivas*. Plaza y Valdés, U. Iberoamericana.
- Maestre A.J.; A. González J.; Á. Casas G. (Comps.). 2008. *Nuevas Rutas para el Desarrollo en América Latina. Experiencias globales y locales* U. Iberoamericana.
- Harper, J.L. 1974. "The need for a focus on agroecosystems". *Agroecosystems*, 1: 1-12.
- Hart, R.D. s/f. *Agroecosistemas: conceptos básicos*. CATIE, Costa Rica.
- Janzen, D.H. 1973. "Tropical Agroecosystems". *Science*, 182: 1212-1219.
- Jiménez O.J.J., et al. 1990. "Pasado, presente y futuro de las chinampas", *Reportes de Solidaridad Maya* No. 1, Sept. México.
- Loucks, O.L. 1977. "Emergence of research on agro-ecosystems". *Annual Review of Ecology and Systematics*, 8:173-192.
- Lumpsum R.D.; R. García E.; Lewis, J.A. y Frías, GAT. 1990. "Reduction of Damping-Off Disease in Soils from Indigenous Mexican Agroecosystems". *Agroecology. Researching the Ecological Basis for Sustainable Agriculture*. Springer-Verlag, pp. 83-103.
- Maffi, L. 2001. "Linking language and environment: a coevolutionary perspective". En: Crumley C.L. (Ed.). *New Directions in Anthropology y Environment*. Walnut Creek, Altamira Press, pp. 24-48.
- Mason, Otis T. 1894. *Summaries of Progress in Anthropology; Woman's Share in Primitive Culture*.

- Mason, O.T. 1895. *The Origins of Invention: A Study of Industry Among Primitives Peoples*. London, W. Scott, Ltd.
- Moctezuma P.S. 2016. "Teoría y Praxis del Aprendizaje Vicario en las Sociedades Rurales de México". En: *Aprender a aprender. Nuevas Rutas en Pedagogía*; N. Rebolledo (Coord.). CONACULTA, SEPE/USET, ITC, Gob. del Estado de Tlaxcala.
- Ochoa S.L. y A. González J. 2009. "El antes y el después de los humedales de la península de Xicalanco, Campeche". *Itinerarios*, Revista del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la U. de Varsovia, Polonia, Vol. 9, 2009: 145-168.
- Ochoa Z., J. Ángel. 1972. "Mízquic, Análisis Histórico de la Concreción Comunidad del Distrito Federal". Tesis Lic. en Antropología. México, ENAH.
- Olivares R.F. 2007. "Agricultura campesina, cambio y permanencia: el caso de mízquic". Tesis Doctorado, Antropología Social; U. Iberoamericana AC.
- Palerm, Á. 1972 [original 1954]. "Secuencia de la Evolución Cultural Prehispánica de Mesoamérica: del Arcaico a Fines del Clásico". En: *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*. México: SEP/Setentas, Nº 55, 1972:34-81.
- Palerm, Á. 1968. "The Agricultural Basis of Urban Civilization in Mesomerica". En: *Man in Adaptation: The Cultural Present*; Y. Cohen (Ed.). CA, Peek Pub. pp. 64-70.
- Palerm, Á. 1962. *Observaciones sobre la reforma agraria en Italia*. Washington DC,
- Unión Panamericana (UP), Estudios y Monografías Nº 9, VIII.
- Palerm, Á. 1962b. "Observaciones sobre la planificación regional". *Cuadernos Informativos de Desarrollo Económico y Social*, 2º época. Madrid, Instituto Balmes de Sociología, Fascículo 1: 55-69.
- Palerm, Á. 1964. *Observaciones sobre la reforma agraria en Israel*. Washington DC, UP, Estudios y Monografías Nº 13, VIII.
- Palerm, Á. 1965. *Observaciones sobre la planificación Regional*. Washington DC, UP, Doc. Técnicos, OEA, Claves UP/SER, H/VII. 37.1 al 5.
- Palerm, Á. 1972. *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*. México, SEP/Setentas, 55.
- Palerm, Á. 1973. *Obras Hidráulicas Prehispánicas en el Sistema Lacustre del Valle de México*. México, SEP/INAH.
- Palerm, Á. 1976. *Modos de Producción y formaciones socioeconómicas*. México, Edicol.
- Palerm, Á. 2006. *Ángel Palerm*. Colec. Antología del Pensamiento Político, Social y Económico Español sobre América Latina. España, AEI.

- Palerm, Á. y E.R. Wolf. 1976 [original 1955]. "Irrigation in the Old Acolhua Domain, Mexico". *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. II, Nº 3, pp.265-281.
- Park, R.E. y E.W. Burgess. 1967 [original 1925]. *The City*. Chicago y London: The U. of Chicago Press.
- Popper, V. 2000. "Wetland Agricultura in the Basin of Mexico: the Development of Chinampa Farming", *Paper*, Society of Am. Archaeology Meeting, Philadelphia.
- Quiñónez Amézquita, C. 2005. "Chinampas y chinamperos". Tesis, Doct., Antropología; México, U. Iberoamericana.
- Raymond, U.S. (Ed.), 1996, *Science-Based Economic Development. Case Studies Around the World*. USA, The New York Academy of Sciences, Vol. 798.
- Robinson, Lindon J., Marcelo E. Siles y A. Allan Schmid, 2003, "Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma"; CEPAL, Santiago de Chile, enero.
- Robinson, R.A., 1976, "Plant Pathosystems". *Advanced Series in Agricultural Sciences*. N. York.
- Rojas R.T. (Comp.), 1983, *La Agricultura Chinampera*. México, UACH. Sanders, W.T. 1983 [original 1957]. "El Lago y el Volcán: La Chinampa". En: *La Agricultura Chinampera*, T. Rojas R. (Comp.), UACH, Texcoco. México.
- Sanders, W. T., 1976, The natural environment of the basin of Mexico. En: *The Valley of Mexico. Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. Albuquerque: The U. of N. Mexico Press.
- Sanders, W.T.; J.R. Parsons y R.S. Santley, 1979, *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Academic Press, Studies in Archaeology (Basin of Mexico Survey Project).
- Siemens, A.H., 1989, *Tierra Configurada*. México, CONACULTA.
- Steward, J.H., 1955, *Theory of Cultural Change*. Illinois: U. of Illinois Press.
- Steward, J.H., 1955b, *Irrigation Civilizations. A Comparative Study*. Washington DC: UP.
- Steward. J.H. 2014. *Teoría del Cambio Cultural*. México, CIESAS, UAM, UIA, Colec. Clásicos y Contemporáneos.
- Theodorson, G.A. 1974. *Estudios de Ecología Humana*, 2 Vols. España, Ed. Labor.
- Villa R.A. 1950. "Los grupos indígenas del Papaloapan y el INI". *Boletín Indigenista*, México, Inst. Nal. Indigenista, Vol. X, Nº 1-B, pp. 60-70.
- West, R.C. y P. Armillas. 1950. "Las chinampas de México". *Cuadernos Americanos*; México, Vol. 50, pp. 165-182.
- Wolf, Eric R. (Ed.). 1976. *The Valley of Mexico. Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. Albuquerque: U. of N. Mexico Press.



## INDIGENISMO Y RACISMO

SERGIO RICCO MONGE

Este ensayo se basa en una revisión crítica de contribuciones aparecidas en *América Indígena* (1941-1996), órgano de difusión del Instituto Indigenista Interamericano (III), organismo creado a partir del primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. En las páginas de *América Indígena* se plasmaron posiciones de orden racista, ubicando a la población indígena dentro del ocio, la inmovilidad social, la haraganería, la irresponsabilidad y el vicio. En fin, una serie de características de orden negativo para cualquier sector humano. Los calificativos de ser una población "inmóvil", "vegetativa", "impermeable a los cambios", fue una de las características de una tendencia dominante en la concepción práctica del indigenismo a nivel continental. Por otro lado, se presenta un lenguaje hispanofílico e indofóbico, donde lo mejor que le puede pasar al indio es no sólo su desaparición como unidad cultural, sino también biológica.

Aquí se intenta mostrar parte del doble discurso con el que se actuó en las poblaciones indígenas de América, y en específico, las poblaciones de América Latina. En este punto, vale la pena recuperar el trabajo de Juan Comas como un intelectual progresista que atacó de manera ferviente al racismo y valoró a la población indígena. Ésta, al salir del estado de discriminación económica y social al que el proceso colonial la había llevado, y teniendo condiciones favorables de vida, se encontraría en igualdad de condiciones biológicas, sociales y culturales a las de cualquier grupo humano. Al margen de las contribuciones

del doctor Comas, el sesgo racista es evidente en las formas de interpretación y presentación social y económica de la población indígena en América, que mantiene un sesgo de exclusión y espera su desaparición dentro del paisaje social en el continente. Lo que sigue, espero pueda fundamentar la idea de que “indigenismo es racismo”, sobre todo al ser un discurso sobre los indios, ideado por intelectuales no indígenas y dirigido a poblaciones no indias.

Tal vez no sea muy novedoso, pero cierto, sostener que la perspectiva teórica adoptada por la antropología para el continente americano y, en específico para América Latina, tuvo un carácter racista, entendiendo al racismo como una visión colonialista. Para el caso de América Latina aceptamos la idea de Lozoya (2010), quién señala que es el establecimiento del mestizaje con predominancia hispana, el que niega toda posibilidad multicultural y de acento regional.

En *América Indígena*, el racismo es transversal. En prácticamente todas las temáticas tratadas en el órgano de difusión del Instituto Indigenista Interamericano, el componente indígena es valorado como subalterno y marginal. Para efectos ilustrativos se ha decidido presentar una veintena de artículos que tratan en específico sobre las caracterizaciones de raza y una clasificación de culturas con fuertes signos negativos, mostrando su inviabilidad por su fuerte tendencia hacia prácticas mágico-religiosas de corte supersticioso, con una composición técnico-económica primitiva, con formas de organización social soportadas en el parentesco y con rasgos somáticos y psicológicos que tienden a la degradación de la raza humana con inclinaciones hacia el alcoholismo, la pereza, el engaño; en fin, un perfil psicológico tendiente a no cultivar los valores de la civilización.

Don Manuel Gamio (1942) externa de manera sintética su apreciación sobre el llamado “problema indígena”. Por una parte, su afán por saber cuántos son y la determinación técnico-económica para definir el nivel evolutivo, lo que hace caer por tierra la idea de que Gamio, por el simple hecho de haber sido discípulo de Franz Boas en la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología Americanas (1910-1917), respondía totalmente a la perspectiva histórico-cultural. Gamio, en gran medida, es un

evolucionista con los acentos despectivos que el evolucionismo como ideología mantuvo sobre la otredad y así se muestra.

En el trabajo que colocamos como ejemplo tiene un carácter despectivo, por no decir racista, al usar palabras como "vegetan", refiriéndose a la población indígena, o calificarla como "pintoresca", aunque, por otro lado, reivindicó el despliegue estético de la población india y fue un promotor de las artes indígenas. No por ello deja de ser un intelectual que califica a la población indígena de inmóvil y atávica. Gamio es un ejemplo del pensamiento y la acción del criollismo hispanofílico dominante. No se permite el uso del término Indoamérica, y en su lugar usa Indo-ibérico como concepto.

Para resolver el problema indígena, Gamio sugiere un censo y la clasificación de la población indígena para identificar quién es indio y quién no lo es, y así se debe proceder en el resto de los países "indo-ibéricos". Por ejemplo, para el caso de México, no ha sido suficiente el criterio lingüístico y biológico, ya que la política indigenista no debe, por ningún medio, aplicarse a poblaciones e individuos que culturalmente han superado el estado indígena. Pone de ejemplo al presidente Benito Juárez, al arzobispo Próspero Ma. Alarcón y al polígrafo Ignacio Altamirano. La preocupación por una clasificación de los grupos, en qué tan autóctonos, o bien la gradación que pueden tener con culturas foráneas, según Gamio, es para poder otorgarles una atención y llevarles el bienestar y el progreso.

Otra visión que se presenta en el contexto indigenista es el de la concepción telúrica del indio, que forma parte del entorno geofísico, como se presenta en Guatemala. Para entender las diferencias de lo indígena con respecto a lo hispano se introducen elementos psicogénicos.

Girón Cerna (1941), quien fuera efímero director del III, nos remite al indio guatemalteco en sentido telúrico forjado por el barro con el que se modelaron las vasijas que hoy cubre la tierra, pero inmóvil. El indio ha sido carne de cañón en peleas de independencia y en las revoluciones, y es el mestizo y el blanco los que son los verdaderos problemas en el mundo americano.

Girón Cerna recupera el sentido popular del indigenismo: "El indio puro está muy degenerado y para nada sirve", "Mezclándole sangre blanca el indio mejorará". Advierte que los estados

nacionales deben siempre contemplar el análisis de la situación indígena en todos sus planes, programas y proyectos. Sobre el blanqueamiento nos hace notar que la población blanca es refractaria al cruzamiento con el indio, el blanco trae a sus propias mujeres, para "que tales mezclas sean posibles es necesario que tanto el blanco como el indio se encuentren en el mismo plano cultural y económico" (1941:18). El problema aquí es de blancos y mestizos. Insiste en que el problema indígena es eminentemente económico y augura un día en el cual las razas puedan encontrarse y amarse entre sí. Nos plantea un ideal, de que en una situación de igualdad no hay raza superior ni inferior, pero en la situación actual (1930-1940) es deseable la incorporación y ésta sólo se logrará creando un indio consumidor y también un eficiente productor. En materia educativa, Girón Cerna recalca el martirio al que al niño indígena se le somete al introducirle un idioma que desconoce en un ambiente externo.

Nuestro siguiente ejemplo es una conferencia dictada en 1947 en un congreso de la UNESCO en Sévres, Francia. Goubaud (1948) describe la diversidad de su país, Guatemala, en flora, fauna y los tres principales espacios; litoral, altiplano y selva. En el altiplano viven alrededor de dos millones de indígenas. Establece el principio de que la población indígena tiene una forma de vida diferente a la no indígena, sobre todo en la construcción psicológica. Goubaud parte de un concepto integral de cultura y atiende el aspecto psicológico y, en particular, el psicoanalítico que corresponde a la edad temprana del individuo. Le interesa cómo se determina el carácter del individuo y se afilia a las concepciones funcionales de Malinowski y las culturales de Mead, Benedict y Linton. Son cuatro las condiciones de la infancia que le interesan: la primera es la satisfacción de las necesidades, hambre y placer; la segunda, el desarrollo psicomotriz; la tercera, la exploración del mundo y, la cuarta, la relación con los padres, la relación entre los padres y con el resto de los miembros de la familia. Existen dos tipos de cultura, la permisiva y la restrictiva. En este nivel de interés muestra que si el niño, hasta los seis o siete años, tiene satisfechas todas sus necesidades, sobre todo la comida, esta conducta se manifiesta como permisiva. La lactancia es larga, llega a ser hasta los tres años, y esto es otro aspecto que demuestra las características de cultura permisiva. Mencio-

na que el control de esfínteres se da entre los dos años y medio y tres, y este proceso dura de dos a tres meses. Se ha demostrado que el entrenamiento traumático del control de esfínteres puede resultar en inseguridad en la adultez.

Al niño indígena guatemalteco se le permite tocar su cuerpo de los tres a los cinco años. El desarrollo psicomotriz se retrasa porque está envuelto y no tiene movimiento ni de cuello ni de brazos ni de piernas. Sus movimientos nunca están alejados de la madre o de los parientes. De repente a los seis o siete años la relación con los padres se transforma, deja de ser mimado y se le encargan tareas como acarrear el agua y traer la leña. Se les inculcan miedos a los niños sobre las niñas y viceversa. A los ocho años el niño está completamente socializado. Los sexos se separan aún más. En la adolescencia ya están preparados para el matrimonio.

El desarrollo hasta aquí expuesto es interpretado por Goubaud como un factor que representa inmovilidad física y actitudes impersonales en la vida adulta. En este punto concluye que los indios guatemaltecos constituyen una sociedad campesina diferenciada del Occidente y estas conductas impersonales son deseables para el manejo de la maquinaria en la industria y esta impersonalidad causaría nuevos traumas para incorporarse a la vida moderna e industrial.

En franca referencia a razas inferiores, encontramos el trabajo del ingeniero militar austriaco Posnansky<sup>1</sup> (1873-1946), padre de la arqueología boliviana, uno de los primeros exploradores de Tiahuanaco, lo cual le sirvió de ejemplo para expresar su idea de este sitio como cuna de la civilización y cultura única de Sudamérica en una especie de difusionismo regional (*kulturkreise*). Es también promotor de instituciones en Bolivia como el Museo Nacional de Arqueología y la Sociedad Arqueológica Boliviana que durante décadas fueron instancias cerradas de las élites criollas del país y sin lograr tener una labor en la investigación científica en la custodia y cuidado del patrimonio cultural. Posnansky es quizá un ejemplo extremo de la aventura y oportunismo en la especulación teórica con rasgos de científicidad como en la conveniencia política en una sociedad estratificada, criolla y débil en términos tecnológicos y científicos. Posnansky muestra

su ideología racial en la interpretación de los tipos indígenas del país sudamericano.

Establece dos tipos de razas indias: el primero, es el *kholla*, enfrentado a la adversidad de la naturaleza que es adusto, honesto, con propensión a civilizarse, con lógica; el segundo es el *arawuak* (*camba*), el cual es mentiroso, cruel, cobarde, ladrón. Posnansky es un buen ejemplo de la caracterización de las élites de poder criollas e hispanistas, eurocéntricas de la consideración demográfica de los países con contingentes indígenas. Enfatiza sobre el término de razas indias.

La visión de inferioridad del indio queda asentada en las participaciones de misioneros católicos, uno en Ecuador y otro en Perú, en donde el indio *shuar* queda colocado en un sitio animalesco y de degradación humana. Juan Vigna hace mención sobre la ubicación de los *jíbaros* al oriente de Ecuador, calcula en 10 o 12 mil los habitantes civilizados y en 15 a 20 mil a los salvajes. Nos describe a la raza: "La naturaleza ha sido pródiga con el jíbaro en elementos fisiológicos indispensables para el medio ambiente en que vive, mas fue casi avara con él en facultades intelectivas y volitivas" (1945:36). Continúa con toda una serie de expresiones soportadas en un cientificismo racista. Para el sacerdote católico Vigna, el jíbaro es sumamente rico, pues nada le hace falta. Por otro lado, afirma que el jíbaro desconoce la ley de cualquier autoridad, es vengativo, tiende al ocio, negligente con cualquier esfuerzo físico, promiscuo, no tiene moral ni la capacidad de construir ideas morales, aunque Vigna reconoce que en el estado más salvaje es respetuoso de la verdad y de lo ajeno. La religiosidad jíbara está sellada por la superstición, por ejemplo, la muerte siempre es entendida como una causa mágica y la venganza es una práctica cotidiana. Sobre el idioma jíbaro, Vigna sostiene que es pobre y se reduce a cosas conocidas de la vida común. Es referencia obligada la reducción de cabezas; es causa de una macabra fiesta, además, el complejo ceremonial mortuario y de relaciones de parentesco son menospreciadas por Vigna.

Sorprende que para esta época existan todavía este tipo de reseñas lineales y arquetípicas sin que se procure ningún tipo de rescate del profundo conocimiento del medio ambiente, de la clasificación botánica y de los grandes recursos que esto pudiera tener a nivel regional y nacional. Se registra que la educación

de los jíbaros ha estado a cargo de salesianos y otros misioneros cristianos.

Otro trabajo similar, realizado en el Alto Marañón peruano, es el de Guallart (1964), quien dedica un espacio a la psicología del jíbaro, al cual indistintamente le llama también *aguaruna*. Los describe como infantiles, con tendencia a la mentira, fácilmente impresionables y, pese al proceso de aculturación donde se sienten ya peruanos, es muy fácil que abandonen los elementos de la civilización para retornar a su cultura. Sobre la sexualidad, Guallart no expresa una norma ética establecida. Se notan resistencias para la reducción de población y esto se debe centralmente al medio ambiente, que en una aglomeración reduciría las posibilidades de sobrevivencia. Guallart considera la brujería como una lacra, y es un elemento muy vivo en la vida cotidiana. El *aguaruna* no acumula, vive de lo que dispone y siempre está al límite.

Para este misionero católico, si bien se presentan engaños hacia el jíbaro, en los trabajos que debe comprometer para obtener recursos del exterior: telas, escopetas, municiones, lámparas, entre otros, no siempre se comporta con diligencia, y es más bien haragán. Así, la integración de los jíbaros o *aguarunas* se debe a la labor de los patrones, reconociendo que son abusivos. Con respecto al Estado peruano, se observa su preocupación, aunque sus efectos son limitados.

De manera parecida a las participaciones anteriores, se muestra a los indios de Panamá en un estado de decadencia y postración como un rasgo transversal del indigenismo en la caracterización que se hace del indio; es pobre, mantiene una tecnología precaria, sus recursos son mágico-religiosos. Esto, sin duda, es real, pero los opinadores del mundo indígena van más allá y colocan al indio en una situación de subnormal. Es el caso de Teodoro E. Méndez (1944).

El panameño Teodoro E. Méndez reseñó de la siguiente manera la triste situación de los *darienitas*. Existe un comercio de los *darienitas* con la sociedad nacional e insiste en mostrar la precariedad de los grupos que ocupan el Darién. Denuncia las lamentables condiciones con relación al mercado de los indígenas que han logrado una producción mercantil de plátano que sólo les ha proporcionado alcoholismo y degradación, sin adquirir

la dimensión del ahorro. En este proceso se han contagiado de diversas enfermedades como las venéreas o las que se producen por lo inhóspito del ambiente. Algunos han ingresado a la educación formal, pero “sin lograr ser hombres ni dejar de ser indios” (1942:152). Sugiere categorizar al indio y delimitarlo geográficamente a fin de poderlo culturizar. Mientras que se crea el Departamento de Asuntos Indígenas indica la necesidad de instalar una comisión educativa y sanitaria con la participación de los comerciantes y los vecinos no indios. En tanto, la escuela no ha arribado a la población chocó del Darién, y propone una escuela que contenga artes y oficios, enseñanza de la lengua nativa y que articule acciones sanitarias. Por otra parte, que incluya el desarrollo de actividades propias de la población indígena. No queremos enfatizar, pero no podemos obviar su consideración del indio como infrahumano.

#### LA RESPUESTA AL RACISMO “CIENTIFICISTA”

El III tuvo la suerte de contar entre sus colaboradores con el doctor Juan Comas Camps, quien se convirtió en un luchador contra las concepciones racistas, sobre todo aquellas soportadas en el sentido común o con un cientificismo.

Responde con puntualidad a las concepciones de raza inferior (*cambas*) o raza superior (*khollas*), elaboradas por el ingeniero Arthur Posnansky, y las apreciaciones a este ingeniero se hacen extensivas a los misioneros Vigna, Guallart y Méndez, quienes estigmatizan a la población indígena con la que trabajan. Hace hincapié en el desarrollo de la ciencia contemporánea, mostrando las inconsistencias de una fuerte ideología de corte racial. Con sus textos, Juan Comas se constituye en punto de referencia en la lucha antirracista que lograba un espacio en las páginas de *América Indígena*, y otorgándole rigor científico al órgano de difusión del III.

Como primer ejemplo de esta labor del doctor Juan Comas (1943), se encuentran las reseñas a dos trabajos del ingeniero Posnansky. El maestro Comas está de acuerdo con Posnansky en no confundir raza con el uso de la lengua, y respeta la taxonomía que con base a sus estudios somatométricos ha realizado Arthur Posnansky en el área interandina. En lo que decididamente di-

fiera Comas de Posnansky es confundir la capacidad y peso craneal con la inteligencia, tal como lo define Posnansky para los *khollas*, a quienes, por su capacidad craneana define como "inteligentísimos". Tal apreciación, recuerda Comas, ha sido superada desde hace varias décadas atrás.

En contrapartida, Posnansky califica a los *arawuak* como una raza sumisa, abúlica, que requiere, de un "führer" para trabajar. Y de ahí, su pretensión de establecer que hay razas superiores e inferiores. El maestro Comas, con enojo, refuta esta tesis que desgraciadamente tiene sus seguidores. Si existen razas sumisas y abúlicas, ello depende de situaciones sociales que una vez superadas se establece en igualdad de condiciones que el de las llamadas "razas superiores". Por último, Comas refuta, por falta de evidencia, el autoctonismo del hombre andino, que es una tesis defendida por Posnansky.

Más adelante, Comas (1945) reseña los trabajos de Posnansky, refutando con rigor sus concepciones en torno a raza superior e inferior. No sin elegancia, el maestro Comas desmiente los argumentos de Posnansky con gran erudición, mostrando la figura de Posnansky como la de un *amateur* convertido en profesional. Juan Comas insiste en evidenciar la presencia de trabajos que "bajo una apariencia científica exponen doctrinas" que considere peligrosas por su orientación racista.

Para Comas, el que Posnansky distinga capacidades superiores e inferiores en ciertos grupos originarios son graves errores técnicos e interpretativos, lo cual lleva al maestro Comas a hacer una revisión para aclarar en qué consisten dichos errores, así como explicar el concepto de raza utilizado por Posnansky, cuestionando la argumentación que da paso a la existencia de razas superiores e inferiores.

En cuanto a los errores técnicos de Posnansky, Comas señala la inexacta utilización de conceptos como braquicefalia, mesoconchos, referentes a la forma craneal y del ojo, respectivamente. De igual manera, Comas evidencia el desconocimiento de Posnansky sobre cuestiones como los estudios serológicos. Por otra parte, Comas se basa en propuestas de distintos estudios para demostrar el "fallido intento de definición" del concepto de raza hecho por Posnansky, el cual se limita a "los índices craneales como elementos diferenciales de tipo racial" (1945:78) A esto,

Comas adiciona la confusión que Posnansky tuvo con la clasificación racial primigénica de los tipos humanos prehistóricos. Comas también se da a la tarea de seleccionar una serie de citas en donde Posnansky “resulta más desconcertante, contradictorio y tendencioso” (1945:80) con relación a la discriminación racial. En dichas citas, en efecto, se encuentra una contradicción cuando Posnansky señala que con respecto a lo somático no hay razas superiores ni inferiores, y después él mismo anula su argumento insistiendo en lo contrario.

Juan Comas se convierte en un militante antirracista y aporta los mejores argumentos biofísicos y genéticos de su tiempo para demostrar a los ideólogos la presencia de un racismo abierto. Estos trabajos de Comas representaron un contrapeso para contener ideológicamente con la inclinación racista tan proclive de las capas criollas de la Indoamérica.

Comas no se limitó a criticar el racismo en América Latina, sino a nivel global, como lo muestra en “Un ensayo sobre ‘raza’ y economía”. Aquí, el maestro Comas (1955) restringe el uso de “raza” en una situación biológica al campo de la antropología física, pero no por ello debe desconocerse que conglomerados que presentan características somáticas y morfológicas participan de manera diferenciada en la producción, y para ello es útil el concepto de “raza social” emitido por Wagley, y que en términos del sentido común nos remite a raza judía, aria, nórdica, india, negra, y que estos términos logran conducir a conflictos por el poder, ya sea político, religiosos o de diferencias raciales. Si bien la esclavitud se presentó en varios puntos del mundo (Mesopotamia, Egipto, Roma), esto se debía al conflicto bélico y a la subordinación de un pueblo por otro, donde a juicio del maestro Comas, el color de la piel no era primordial. Con el descubrimiento de América, se recurre a Aristóteles para argumentar que existen pueblos superiores e inferiores, y es sobre todo con el desarrollo del capitalismo que este argumento se hace pesar, e incluso, sobreponerse a las Leyes de Indias. Los pueblos indígenas fueron considerados inferiores y en México se estableció el *cuatequil*, un sistema de repartimiento de hombres para el trabajo, y en los Andes, la *mita*, destinando hombres a las minas, a la agricultura, a las obras públicas y al servicio doméstico.

La civilización se enfrentó con otros pueblos y los calificó de salvajes, bárbaros, primitivos, lo que ha permitido establecer sistemas de *yanaconazgo*, *pongueaje*, servicios gratuitos y otras formas que dan cuenta de discriminación racial. La argumentación de la superioridad y la inferioridad logró despersonalizar a los pueblos y colocarlos en una situación animalesca para permitirle su explotación, tal como ha sucedido hasta en la actualidad. En este punto, el maestro Comas establece que la raíz de la discriminación racial es, en su esencia, de carácter económico y después, social. Ejemplos de fuerte discriminación racial para el siglo XX se tienen para Estados Unidos, Inglaterra y la Unión Sudafricana. Si bien la discriminación no está abatida en países como Brasil, Nueva Zelanda y México, esta es menos acentuada que en los primeros tres ejemplos. El maestro Comas hace una minuciosa revisión de las reuniones de la OIT, y de otros organismos internacionales desde 1926, donde reiteradamente se establece que los grupos aborígenes de los países independientes en América deben destinar sus esfuerzos a la producción y al consumo. Sin embargo, y a pesar de un marco jurídico favorable para la independencia económica y la heterogeneidad cultural de los indios americanos, el principio queda obstaculizado por la discriminación racial y su explotación económica.

Contra los propagandistas del racismo revestidos de científicos que se presentaban en el medio académico, no sólo en América Latina, Comas (1961) también arremetió. No podemos dejar de aceptar que existen razas en tanto fenotipos distintos se presentan en el universo, pero sostener que existen razas superiores e inferiores resulta muy difícil, ya sea desde un punto de vista biológico o psicológico. Los *tests* que se han popularizado responden a experiencias de orden cultural que difícilmente pueden dar como resultado elementos positivos o negativos sobre un determinado fenotipo o genotipo. Las diferencias se deben a elementos culturales y a posibilidades sociales de adaptación. Comas se afilia al concepto de raza establecido por una comisión de especialistas en 1951 por la UNESCO, que es la *Declaración de Raza*.

Este ensayo, que también fue publicado en inglés y le hizo merecedor de ataques en *The Mankind Quarterly*, donde James Gregor critica una obra de divulgación editada por la UNESCO

escrita por Comas, y traducida a nueve idiomas con errores tipográficos de origen. Juan Comas (1962) le responde a James Gregor, quien trata de reducir el valor de su publicación de divulgación en torno a *Mitos raciales*, y con falsedad Gregor intenta mostrar que el doctor Comas muestra la unidad de la raza judía, siendo por completo distinto el objetivo que el autor de *Mitos raciales* persigue, ubicando a los judíos con una diversidad biológica, con una historia propia y el uso de varias lenguas. Por otra parte, el maestro Comas acusa a Gregor de quererlo involucrar en aspectos políticos que nada tienen que ver con la discusión antropológica, y el que el autor se manifiesta en contra del genotipo de Lisenko, no le otorga el calificativo de anticomunista. Por último, invita a Gregor a un estudio detenido de los aportes de la antropología física contemporánea, a fin de no provocar diatribas en sus reseñas.

#### CONSIDERACIONES DE ORDEN CULTURAL Y SOCIAL

Una aspiración del indigenismo y de los sectores no indios en América lo constituyó el mestizaje, proceso que fue una de sus finalidades. La segunda posguerra anunciaba la posibilidad de hacer patente en América Latina el ingrediente europeo, el cual fue esperado con beneplácito. Así lo podemos ver en el trabajo de Garcés para el Ecuador. Sin embargo, la posguerra no se cristalizó en este anhelo de los sectores criollos dominantes.

La colaboración de Garcés (1944) se debate entre los beneficios de recibir formas culturales enriquecidas que no sean invasivas o mantener las formas estructurales del agro ecuatoriano, soportadas en una minoría blanca, propietaria de las tierras cultivables, e indios y montubios poseedores de minifundios estériles. Una migración externa daría nuevas posibilidades al agro ecuatoriano, las cuales no quedan explicitadas por Garcés, y simplemente se reconoce la riqueza cultural de la migración a ser recibida.

Prevé que al término de la conflagración bélica se desatará una inmigración, sobre todo europea, pero que no necesariamente puede garantizar una adaptación al medio ecuatoriano. Se sugiere un blanqueamiento, y el artículo parece ser una respuesta a las posturas de blanqueamiento de los países hispanoamericanos y lo ideal de un mestizaje cultural. Para lograrlo será

necesario crear las condiciones para aceptar la recepción de una migración exógena, más tecnificada y con mejores recursos para la explotación del campo. Si bien el autor remite a la necesidad de un mestizaje cultural, no rechaza el mestizaje racial, que en la jerga de este tiempo es el blanqueamiento. Garcés advierte sobre la necesidad de planificar una migración interna para recibir de manera gradual a los contingentes europeos que arribarían a Ecuador y propiciar el mestizaje, uno de los postulados del movimiento indigenista.

El problema del indio no es racial. Éste requiere de fuertes políticas de corte social, a fin de que logre emerger de la situación de rezago económico en la que se ha encontrado como resultado de un proceso colonial secular. Las políticas sociales deben respetar la personalidad y las particularidades, tanto individuales como colectivas de los grupos indígenas. Así lo manifiesta el célebre etnógrafo Julio de la Fuente (1947), que desde una perspectiva social plantea soluciones para la población indígena.

El pase y desaparición del indio son de orden cultural y no necesariamente modificaciones superficiales, como la vestimenta y el lenguaje, que alteran la relación con los otros en tanto adscripción y auto-adscripción, y por lo tanto, “no deben notarse como prueba de la desaparición del indio” (1947: 212) Con base en esto, las concepciones liberales, no sin buena intención, intentan negar la existencia del indio y suprimir las instituciones encargadas de atender sus singularidades. También formas de enseñanza especial para los indios se convierten en instancias de discriminación para éste, ello como argumento de los liberales. Para eso se propone eliminar el concepto de indio e indígena y usarlo sólo para el sujeto precortesiano, pero la discriminación se da al margen de lo anterior y es producto de preconcepciones de la inferioridad del indio. Se trataría de lograr una discriminación a favor de éste en busca de prerrogativas favorables, lo que hoy denominamos discriminación positiva. Entre los liberales se presenta una obsesión ambivalente sobre la unidad y la igualdad, tratando de borrar al indígena. Esta obsesión por la unidad no implica borrar las diferencias sociales, manteniendo a este último en el olvido y en la ausencia de atención. Al mismo tiempo, está la observancia objetiva del indígena en constante proceso de cambio.

Una política indigenista en un país como México, debe conciliar o combinar, el tratamiento de las características indígenas en una acción explícita o formalmente dirigida a indígenas, más la gente que guarda las características de éstos, convencionalmente llamados rurales. En otras palabras, esa política debe conciliar dos justas actitudes: el respeto a la personalidad del indígena y el respeto a la personalidad y dignidad del hombre y del ciudadano en formación. Esto permitiría continuar dando a los indígenas la atención que busquen o necesiten, y abriría la posibilidad de dar conjuntamente otra similar a quienes funcionalmente la requieran, independientemente de que no se consideren indígenas (ibid: 214 - 215).

Una vía para abatir el automenosprecio y, en consecuencia, reducir las condiciones en las que se afina el racismo, es el provocar entre los sectores vulnerables una política de revaloración de la autoimagen. A esto apunta Alicia Iwanska (1963). Iwanska coloca tres casos: los campesinos polacos, los negros del sur de Estados Unidos y los indígenas de los Altos de Chiapas. En estos casos hay una constante, el sentimiento aceptado de inferioridad de cada uno de estos sectores, salvo quizá el de los negros que comienza a replicar contra las injusticias y la segregación blanca. En el caso de los indios de los Altos de Chiapas hay una aceptación del lugar que ocupan y los ladinos también son conocedores del lugar que subordinan. Introduce otro grupo que son los mazahuas y los no-indios en el Estado de México, en una comunidad cercana a Toluca. Nota una mayor aceptación por parte de los no-indios a los mazahuas y una mejor perspectiva de defensa social de los mazahuas hacia el exterior. Los mazahuas reclaman ya educación y aceptarían la pérdida de su lengua.

Iwanska revisa rápidamente la ideología en la Polonia previa a la guerra, donde un catolicismo muy abstracto está presente y no logra la igualdad que pregona. La democracia liberal norteamericana cristiana, que resulta abstracta en su búsqueda del *melting pot* y, el caso de México, donde la ideología nacional es de igualitarismo racionalista, en donde se pregona la mezcla racial y ha tenido mayor práctica que en los casos anteriores. Supone una igualdad clasista. Para Iwanska, hay que acelerar esta ideología en el caso de Chiapas.

René Spitz realizó un trabajo desde el psicoanálisis que llamó la atención y fue muy comentado en su tiempo. En esta investi-

gación, Spitz (1951) muestra que los elementos de corte racial en poco o nada influyen en la personalidad de los individuos. Son más elementos de corte cultural y emocional los que intervienen para la definición de la personalidad. Desde la psicología se logra una crítica a las posturas racistas soportadas en el sentido común. Es un estudio realizado en una institución para mujeres infractoras en donde se comparan dos grupos: el de los hijos de las blancas y los hijos de madres negras. Los primeros diez meses de vida de los niños no muestran diferencias significativas, ya que el ambiente en el que se desenvuelven es amable y las necesidades corporales de los niños son satisfechas. A partir de lo diez meses comienzan a mostrarse diferencias, que el propio estudio no es capaz de determinar, ya que el ambiente social es el mismo para ambos grupos.

Spitz declara que no está en condiciones que los cambios, avances y déficits de los niños se deban a cuestiones raciales. Sugiere que las diferencias que se empiezan a presentar a partir de los diez meses de edad en los niños se deben a cuestiones de tipo emocional. En consecuencia, en un medio ambiente similar, las diferencias raciales no tienen por qué manifestarse, y sólo van a influir aspectos emotivos que dependen de la estructura de parentesco y la tolerancia que las familias blancas o negras mantengan sobre el embarazo y la delincuencia. Consideramos que este artículo fue publicado en *América Indígena* a fin de poder explicitar que en condiciones sociales similares no tienen por qué manifestarse diferencias atribuidas a la raza.

América Latina constituye un complejo entramado racial, de pigmentación de piel, color de ojos, forma de pelo, que desde la colonia ha provocado una segmentación dentro de la demografía americana. Las situaciones de estigmatización y ubicación del lugar social, de acuerdo con el origen racial siguen siendo vigentes en las distintas latitudes de América. Así lo muestra el trabajo de Sayres (1956). El artículo es una etnografía en una población rural llamada el Zarzal, Colombia, en el departamento de Popayán, donde se catalogan tres componentes raciales: blanco, negro e indígena. Todos hablan español y se pueden considerar mestizos. Las mezclas entre ellos tienen connotaciones de carácter económico-cultural.

El componente básico es el indio. El blanco es la categoría más elevada. Se les considera inteligentes, educados, se les llega a apreciar físicamente. El "mono" es la segunda categoría y tiene ciertas características del blanco en el aspecto físico. Le sigue el mestizo que se manifiesta como ignorante. En la escala continúa el "cruzado", se le asocia ya con la pobreza. Continúa el mulato, se le considera rápido de pensamiento y físicamente, pero irresponsable e impaciente. La siguiente categoría es el "cholo", está por debajo del mulato por ser la cruce del indio con negro y el mulato es la cruce de blanca con negro. Continúa el "moreno" y el negro. La última escala es indio-chino, donde "chino" también sirve para designar a los cerdos. Sayres considera que estas distinciones son de orden cultural y no racial. En la obligada comparación, que se realiza cotidianamente, el blanco sobresale y si se compara negro e indio con relación al blanco, el negro tiene primacía.

Una definición contundente sobre el origen racial y cultural de los grupos que participan a nivel regional y nacional lo muestra Aníbal Buitrón. Aquí se tiene indio, mestizo y población blanca, jerarquizando al paisaje social en Ecuador. Al mismo tiempo, como meta del indigenismo, se desea que haya una equidad en sentido económico, y con ello las diferencias raciales que provocan una discriminación en lo económico y social se podrán diluir. Durante estos años, se utilizó casi de manera indistinta el término "transculturación" y "aculturación". Buitrón (1958) usa el primero. El maestro Comas (1958) le sugiere a Buitrón la utilización del concepto "aculturación" difundido por Aguirre Beltrán y proveniente de la Asociación Americana de Antropología, en una comisión *ad hoc*, establecida por Herskovitz, Linton y Kroeber (1936), que propone sustituir el concepto emitido de "transculturación" del cubano Fernando Ortiz.

El Ecuador tiene diferencias no muy marcadas entre la población de las tierras bajas, tanto del pacífico como del oriente, y la de los valles interandinos. La primera política de mezcla (homogeneización) fue impulsada por los incas, que controlaron los valles interandinos y trasladaron población desde Bolivia a Ecuador y viceversa. Un segundo proceso de mestizaje fue con los colonizadores españoles e igual que con los incas su presencia fue mayor en los valles interandinos. Los españoles trajeron

a los negros y en la región del Pacífico la mezcla de indios, blancos y negros dieron lugar a los "montubios", que para Buitrón forman un nuevo grupo étnico. Para efectos de discriminación racial divide al Ecuador en indios y no indios.

En Otavalo existe la "quitada de prenda", que consiste en quitar el poncho o sombrero al indio y se le indica la tarea que debe desempeñar: limpiar, cargar o cultivar para su devolución. Práctica ejercida por autoridades civiles y eclesiásticas, así como por civiles. Buitrón plantea la siguiente situación: las diferencias raciales entre indios y no indios son mínimas, la discriminación así, en este primer nivel, no es racial, sino social y cultural. El indio viste diferente, habla quechua, es campesino, el no indio tiene un oficio, viste diferente y habla español. Es importante decir que existen indios que hablan español y blancos que hablan quechua, esta inversión también se presenta en términos económicos, por ello, la verdadera diferenciación es en la vestimenta. Pero conforme se avanza en la escala social, la discriminación sí comienza a ser de orden biológico hasta llegar a un sector que ostenta aristocracia y se constituye en una verdadera casta.

El maestro Comas tiene varios méritos. Uno de ellos es el de utilizar las concepciones teóricas sobre raza y racismo de su tiempo y, además, se constituye en un defensor de los principios de corte progresista que caracterizaron a las acciones en pro del indio en América Latina, rechazando las concepciones soportadas en un hispanismo *per se*, de corte conservador. En este punto, debemos recordar que el maestro Comas nació en España, y pese a ello, no fue un publicista del hispanismo tan generalizado en los sectores criollos dominantes de América Latina, que aún contemplaban a España como la madre patria, dando gracias por la religión y la raza.

El doctor Comas (1968) ya había tenido ocasión de responder a J. Pérez de Barradas sobre los libelos ejercidos hacia Fray Bartolomé de las Casas, colocando en su justo lugar a este militante del racismo criollo y admirador de las atrocidades coloniales. En esta ocasión responde a Menéndez Pidal, presidente de la Real Academia Española, quien denosta a la labor lascasiana. Es notoria la diatriba de Ramón Menéndez Pidal sobre la persona de Las Casas, a quien acusa de loco, paranoico y una serie de vituperios dignos de ser consignados en el Diccionario de la Real

Academia. Le otorga a Las Casas un carácter antihispánico y de ser enemigo de España.

En este artículo, el doctor Comas muestra gran conocimiento sobre la persona, obra y tratamiento de Fray Bartolomé de las Casas, considerándolo uno de los pioneros del indigenismo y así se permite ofrecer una nutrida documentación al señor Menéndez Pidal. Una lectura detenida a esta colaboración de don Juan Comas lo que resalta es la lucha de dos Españas; una hispanofílica, sin objetivo e indiofóbica, y otra España que estaría defendiendo la justicia y la dignidad.

Para finalizar, hay que hacer notar que el racismo tiene expresiones muy precisas en el campo indígena: una educación incomprensible para las comunidades indias; maestros sin formación profesional, simplemente capacitados para traducir propaganda gubernamental; formas de comunicación que de una u otra forma continúan manteniendo en el aislamiento a las regiones indígenas, sea en el campo o en la ciudad; establecimiento de prácticas sanitarias irrespetuosas del contexto cultural en el que operan; formas de acceso marginal a las esferas de la justicia; autoritarismo; abandono del gasto social que los Estado nacionales tienen frente a su población.

## NOTA

1 Posnansky, 1943.

## BIBLIOGRAFÍA

- Buitrón, Aníbal, 1958. "Discriminación y transculturación", en *América indígena*, vol XVIII No. 1 pp. 7-15. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Comas, Juan, 1943, "Antropología y sociología de las razas interandinas y el pasado prehistórico del Gran Perú, por el Profesor Arthur Posnansky", en *América indígena*, vol. III No. 1 pp. 91-94. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Comas, Juan, 1945. "La discriminación racial en América", en *América indígena*, vol. V No. 1 y 2 pp. 73-89 y 70-161. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Comas, Juan, 1955. "Un ensayo sobre 'raza' y economía", en *América Indígena*, vol. XV No. 2, pp. 139-158. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Comas, Juan, 1958. "Un comentario sobre el artículo de Aníbal Buitrón 'Discriminación y transculturación'", en *América indígena*, vol. XVIII No. 2, pp. 95-97. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Comas, Juan, 1961. "¿Otra vez el racismo 'científico'?" *América indígena*, XXI-2, pp. 99-140
- Comas, Juan, 1962. "Los mitos raciales: reflexiones ante una crítica sui generis", en *América indígena*, vol. XXII No. 2 pp. 131-141. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Comas, Juan, 1968. "Las casas, Menéndez Pidal y el indigenismo", en *América indígena*, vol. XXVIII No. 2 pp. 437-460. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- De la Fuente, Julio, 1947. "Discriminación y negación del indio", en *América indígena*, vol. VII No .3, pp. 211-215. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Gamio, Manuel 1942, "las características culturales y los censos indígenas", en *América indígena* vol. II, No. 3 pp. 15-19, Instituto Indigenista Interamericano. México.

- Garcés, Víctor Gabriel, 1944, "Inmigración e indigenismo", en *América indígena*, vol. IV No. 2, pp. 97-105. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Girón Cerna, Carlos, 1941, "El indigenismo y el indio", en *América indígena* vol. I, No. 1, pp 17-20, Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Goubaud Carrera, Antonio, 1948, "Some aspects, of the character structure of the Guatemala Indians", en *América indígena*, vol. VIII, No. 2, pp. 95-104. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Gualart, José María, 1964, "Los jíbaros del Alto Marañón", en *América indígena*, vol. XXIV No. 4, pp. 315-331. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Iwanska, Alicia, 1963. "El concepto del indígena en dos distintas regiones de México", en *América indígena*, vol. XXIII No. 4, pp. 345-357. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Lozoya, Johanna, 2010, *Las manos indígenas de la raza española. El mestizaje como argumento arquitectónico*, CONACULTA, México.
- Méndez, Teodoro E., 1944. "Sobre los indios del Darién", en *América indígena*, vol. IV No. 2, pp. 149-155. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Méndez, Teodoro E., 1942. "Los indios del Darién", en *América indígena*, vol. 2 No. 2, pp. 152. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Posnansky, Arthur, 1943, "Los dos tipos indígenas en Bolivia y su educación", en *América indígena*, vol. III No. 2, pp. 55-60. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Sayres, William 1956. "Racial mixture and cultural valuation in a rural Colombian community", en *América indígena*, vol. XVI No. 3, pp. 221-230. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Spitz, Rene A., 1951. "Environment vs. Race-environment an etiological factor in psychiatric disturbances in infancy", en *América indígena*, vol. XI No. 4, pp. 311-322. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Vigna, Juan, 1945, "Bosquejo sobre los indios shuaras o jíbaros", en *América indígena*, vol. V No. 1, pp. 35-49. Instituto Indigenista Interamericano. México.

# REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE RAZA EN LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA MEXICANA

JOSÉ LUIS VERA CORTÉS

## INTRODUCCIÓN

Pudiese parecer reiterativo y obvio el plantear una relación histórica entre la antropología física y el concepto de raza, y esto es así porque, en efecto, el origen de la antropología como disciplina científica estuvo fuertemente relacionada a la construcción de sistemas de clasificación de la diversidad humana, basados en enfoques tipologistas de la variabilidad. Podemos afirmar que el origen de la antropología biológica fue en buena medida raciológico.

Por otro lado, nombrar, ordenar y clasificar a la naturaleza fue parte del proyecto de la llamada historia natural; inventariar a las cosas del mundo. Sólo después, al surgir una concepción moderna de la noción de vida, es que surge la biología como la conocemos hoy. De entre las cosas del mundo, la historia natural se ocupó de clasificar también a la diversidad humana.

La antropología física es claramente heredera de la historia natural por cuanto sus objetivos fundamentalmente descriptivos y clasificatorios fueron los propósitos fundamentales en sus más remotos orígenes. Tales preocupaciones caracterizaron a lo que tradicionalmente se ha denominado la “antropología física clásica” y que sólo sería sustituida cuando hasta mediados del siglo pasado Sherwood Washburn (1951) denominó un nuevo enfoque como la “nueva antropología física”, caracterizada por la incorporación de una mirada evolutiva para explicar la diver-

sidad humana, y que se fundamentó en el entonces naciente neodarwinismo.

#### UNA AGENDA PARA LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Desde sus inicios, a mediados del siglo XIX, los ejes de reflexión de la antropología física ya constituida como ciencia se centraron básicamente en cuatro problemáticas que constituyeron, por así decirlo, su programa de investigación (Vera, J.L., 2002):

1. El cuerpo humano.
2. Su variación.
3. La noción de cambio.
4. La clasificación de la diversidad humana.

Más allá de la diversidad de definiciones sobre su objeto de estudio, el eje central de las reflexiones de la antropología física a lo largo de su historia ha sido el cuerpo humano. La definición tradicional enuncia su labor como el estudio de la variabilidad física de las poblaciones humanas. Sin embargo, aunque el cuerpo ha sido desde la antropología física abundantemente adjetivado, no ha sido suficientemente sustantivado.

Una noción ciertamente diversa y polivalente respecto de lo corporal parece caracterizar el quehacer de la disciplina bioantropológica. Por un lado, proveniente del pensamiento biomédico, inaugurado con la publicación en 1543 por Vesalio de su *De humani corporis fabrica*, postula una noción anatomofuncional del mismo. Por otro lado, proveniente de una vertiente nacida originalmente en lo que hoy identificamos como arte, a partir de los trabajos de Alberti, Durero o incluso Da Vinci, en una visión del cuerpo definido por su materialidad: dimensiones, proporciones, articuladas en lo que he llamado anteriormente, “un enfoque dimesoproporcional”, de amplia trascendencia en el quehacer de la disciplina; o más recientemente asociado a una visión procesual de su conformación a partir de considerarlo como el resultado de procesos ontogenéticos y filogenéticos; historias individuales y colectivas. El cuerpo es en sí mismo visto como el resultado de procesos históricos y evolutivos.

Si el cuerpo humano es diverso, podemos caracterizar sus diferencias desde muchos órdenes en los planos de organización de la vida. Existen diferencias fenotípicas intra e interpoblacio-

nales, que varían sobre un reducido plano de patrones morfológicos, los denominados “patrones de disparidad”. Los seres humanos, desde esa perspectiva, somos una especie poco dispar, pero enormemente diversa y tales diferencias se expresan desde la morfología externa, como las proporciones corporales, los patrones pigmentarios o en cualquier otro nivel de organización, incluido el genético.

De este modo, la descripción de la diversidad fenotípica que sirvió de sustento a las escuelas de clasificación raciológica, abordaba sólo uno de los múltiples matices de los patrones de variabilidad que se expresan en nuestra especie, la variabilidad externa, y particularmente la pigmentación.

Se afirmaba que tales diferencias eran el resultado de diferentes formas de adaptación de las distintas poblaciones humanas a entornos también distintos y de las alteraciones de los sistemas de transmisión de información genética, es decir, de las mutaciones. La categoría de cambio, encarnada fundamentalmente en el estudio de los procesos evolutivos fueron los responsables de explicar el surgimiento de las diferencias entre los cuerpos de las poblaciones humanas.

Las diferencias físicas en el plano de lo corporal habían de ser estudiadas, explicadas, nombradas, ordenadas y clasificadas. La antropología física, desde sus inicios, desarrolló herramientas que permitieron la clasificación de la diversidad humana en las llamadas escuelas raciológicas basadas en un pensamiento esencialista y tipológico de la diversidad, lo que marcó la agenda de la antropología física mundial durante más de medio siglo.

De esta manera, el cuerpo, la diversidad, el cambio y la clasificación marcaron el desarrollo y consolidación de la antropología física como área de la antropología que daba cuenta de la diversidad física de las poblaciones humanas, como comúnmente fue definida.

#### SOBRE EL CONCEPTO DE RAZA

Si la unidad y la diversidad de las especies son dos fenómenos evidentes desde la genética de poblaciones y la evolución, no lo es tanto si las unidades de clasificación que hemos utilizado para dividir y clasificar la variabilidad al interior de nuestra especie

son naturales o artificiales, con excepción del *taxón* especie y en un sentido muy particular los *taxa* supraespecíficos (géneros, familias, órdenes, etc.) que se reconocen como entidades naturalmente delimitadas. Así, la búsqueda de un método de clasificación natural, ha sido una constante en el intento de reconocer y clasificar a la diversidad humana.

La raza, entendida como categoría clasificatoria de la variabilidad entre los seres humanos, resulta útil en términos de la comunicación entre los especialistas, pero arbitraria como categoría natural. La especie, por el contrario, manifiesta una dualidad; es, por un lado, evidentemente una categoría de clasificación, pero por otro, está naturalmente delimitada por un descenso en el flujo reproductivo, constituyéndose en una categoría natural de clasificación en la diversidad de la vida. Al menos en el caso del denominado concepto biológico de especie.

El concepto de raza ha sido polémico a lo largo de la historia de la antropología, y dicha polémica surge de dos niveles que, aunque son de hecho distintos, no se han diferenciado claramente: por un lado, la naturalidad o artificialidad del mismo como fenómeno biológico. ¿Son las razas humanas grupos de poblaciones naturalmente delimitados a partir de algún criterio ya sea morfológico y/o funcional? Por otro lado, en un plano axiológico, si las razas existieran naturalmente, ¿podríamos jerarquizarlas con base en un criterio funcional como superiores o inferiores?

Aunque al parecer la respuesta a la segunda pregunta está condicionada a la existencia de las razas humanas, el problema no es tan sencillo como parece en primera instancia.

A lo largo de la historia de las clasificaciones raciales, los grupos humanos y su respectiva diversidad fue clasificada basándose en la evaluación de rasgos morfológicos externos, como el color de la piel, la forma y pigmentación del cabello y, en general, una serie de características somáticas que proponían la existencia de unidades discretas reconocibles casi a simple vista. Sin embargo, el traslape de las mismas en las diferentes poblaciones humanas impedía su reconocimiento como unidades discretas, aunque no la elaboración de taxonomías raciales que vieron dificultado su quehacer al observar, en general, un continuo de patrones de variación y un mosaico morfológico al interior de nuestra especie.

Gran parte de los inicios formales de la antropología física como ciencia estuvieron marcados por el intento de establecer clasificaciones de la diversidad humana mediante técnicas confiables que permitieran ordenar y nombrar patrones discretos de variación. Así, la antropología física de finales del siglo XIX y durante buena parte del XX fue fundamentalmente descriptiva y clasificatoria, y en ese sentido radiológica o, al menos, tipológica.

#### LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA EN MÉXICO

Proponer una fecha precisa para identificar los orígenes de la antropología física en México puede resultar del todo artificial aunque necesario. Hablamos de un momento de la historia del país donde la identidad disciplinar de la antropología física aún no existía y donde fueron fundamentalmente médicos, naturalistas y viajeros los que establecieron las bases de lo que sólo, hasta la última década del siglo XIX fue identificada como tal.

El médico michoacano Nicolás León ha sido considerado como el padre de la antropología física en México, con una fuerte influencia de la antropología norteamericana y particularmente del antropólogo de origen checo Aleš Hrdlička, promotor de teorías monogenistas y autor de la teoría del poblamiento temprano de América por Bering.

Los trabajos de León de 1890 sobre anomalías dentarias de la población purépecha son considerados como los primeros trabajos claramente antropofísicos debido a la utilización de un enfoque poblacional.

Sin embargo, el término de antropología física no será utilizado sino hasta 1898 por el médico Jesús Sánchez. En su opinión, la antropología que estudia al "hombre zoológicamente considerado", se dividía en cuatro partes. Y afirmaba que la antropología física y experimental, o somatología, era una de ellas. Para Jesús Sánchez, la antropología física debía ocuparse de los siguientes aspectos:

La somatología estudia comparativamente en las razas las variaciones del esqueleto, de los músculos y de las vísceras; la psicología experimental aplicada (inteligencia, sensaciones, impulsos, etcétera); la embriología, la herencia y la transmisión congénita; la teratología o producción de variedades y monstruos; la evolución del hombre;

la anatomía comparada del hombre y los antropoides. Comprende también estudios biológicos, cambios producidos por la nutrición, el clima, la altura, la humedad, etcétera; la fisiología de las diversas razas; la antropología criminal; la fecundidad y esterilidad; la reproducción; la longevidad comparada; la estadística de la vida y la clasificación anatómica de las razas (citado en García-Murcia, M., 2008).

De cualquier forma, los antecedentes más remotos de la antropología física mexicana han sido identificados por algunos autores, primero en 1862, con la publicación en París de las *Instrucciones etnológicas para México* y posteriormente, en 1864, con la conformación de la Comisión Científica, Literaria y Artística de México, dividida originalmente en diez secciones; la sexta, la de medicina, a su vez subdividida en varias áreas, y la quinta, la de fisiología y antropología. (Se recomienda consultar los trabajos de Miguel García Murcia (2008, 2013) sobre los orígenes y profesionalización de la antropología física en México.)

Puede afirmarse que con estos eventos fundacionales se creó la primera agenda de investigación de la población mexicana por parte de antropólogos franceses y, poco después, con los viajes de exploración de viajeros y con el nacimiento de una antropología desarrollada por investigadores nacionales, se empezó a caracterizar en términos antropológicos a la población mexicana.

Más allá de hablar de los primeros médicos y naturalistas que iniciaron investigaciones sobre población mexicana o bien de los estudios llevados a cabo por los pioneros de la disciplina en el país, las principales preocupaciones de ambos tipos de estudio se centraron en un abanico de características y preguntas a propósito de la población mexicana.

¿Cuáles fueron las preocupaciones del conjunto de investigadores procedentes de muy diversas disciplinas, aunque fundamentalmente médicos, naturalistas y viajeros, y de qué forma se articularon para ir delineando poco a poco una identidad disciplinar como lo es actualmente la antropología física mexicana?

De acuerdo con García Murcia, podemos reconocer varias temáticas que conformaron una amplia agenda de investigación de la naciente antropología física mexicana. Tres problemas fundamentales resaltan, los tres fuertemente vinculados al denominado “problema del indio”: sobre el tipo físico del indio mexi-

cano, el poblamiento temprano de América y la antropología criminal.

Todas ellas obedecen, a mi juicio, a una de las preocupaciones centrales de la antropología mexicana en general: el llamado "problema del indio". Mientras que el "otro" de las antropologías mundiales solía habitar remotos parajes a los que los profesionales de las disciplinas antropológicas debían desplazarse para llevar a cabo ese acto íntimo y personal, pero también profesional y esperado del encuentro con los otros, la antropología mexicana, desde sus más remotos orígenes, encontró a ese otro preocupantemente próximo. El otro, el indio, habitaba aquí mismo. No hacía falta ir a ultramar para celebrar el encuentro. Ese hecho por sí mismo marcó en buena medida parte de la agenda de investigación de la antropología mexicana. La antropología física se ocuparía de ello a través de las tres problemáticas mencionadas: el tipo físico del indio, el poblamiento temprano del territorio nacional y la antropología criminal.

El inventariar a la diversidad humana fue desde el siglo XVIII uno de los ejes centrales del proyecto racional de la llamada historia natural, que posteriormente conformaría a la biología moderna. Inventariar y nombrar a las cosas del mundo, incluidos los seres humanos, fue una labor fundamental. La antropología ya constituida se convertiría en una disciplina que heredaría esos compromisos en el contexto del surgimiento de las teorías de clasificación racial y el pensamiento biotipológico de tan amplio impacto en esas fases de desarrollo de la antropología. Así, las preguntas sobre el tipo físico de los pobladores originarios del territorio mexicano fueron constantes y con ellos parte de la agenda que debía llevar a cabo la antropología física quedaba naturalmente constituida.

Para entonces, la antropología física francesa y la norteamericana, fundamentalmente, habían desarrollado todo un complejo entramado teórico y técnico para cuantificar, nombrar y clasificar a la diversidad humana compartimentalizada en tipos raciales.

Esa fue la tendencia que marcó a la antropología física mundial desde sus orígenes. A tal grado que los primeros tratados sobre antropología física eran estudios sobre las razas humanas. México no fue la excepción, aunque aquí se matizó con la búsqueda del tipo físico del indio mexicano.

Por otro lado, las preguntas sobre las diferencias humanas implicaban el planteamiento sobre el origen común o compartido de los seres humanos, polémica que derivaría en los clásicos planteamientos sobre el monogenismo y el poligenismo, y con ello la discusión sobre lo humano y lo no humano, y los cuestionamientos sobre el origen. Los americanos siempre fueron vistos como seres anómalos, asociados a la degeneración y a la corrupción de la materia.

Los planteamientos sobre el origen y poblamiento temprano del territorio mexicano se tradujeron en preguntas que explícitamente intentaban dar respuesta al supuesto carácter anómalo del indio mexicano.

Para ello se plantearon interrogantes asociadas a la posibilidad de encontrar, para los indios americanos, un origen autóctono o migraciones tempranas o tardías al continente americano que permitieran establecer con algún otro grupo humano un parentesco genealógico.

En el fondo, las preguntas sobre el origen de los indios americanos estaban fuertemente asociadas a la posibilidad de establecer un parentesco biológico entre ellos y los demás seres humanos. Un origen común los vinculaba, un origen distinto los alejaba. Unidad y diversidad de la especie. El naciente pensamiento evolucionista proporcionaría los elementos básicos para reconocer, en la diversidad, una unidad de la especie, lo cual no necesariamente evitó el supuesto carácter anómalo de los indios americanos.

Antes del establecimiento del evolucionismo, Buffon había planteado un origen común para todos los seres humanos, y sus diferencias eran el resultado del alejamiento degenerativo del arquetipo de creación. Para Buffon, las diferencias humanas eran en el fondo el resultado de un proceso de degeneración acumulativa. Así, los americanos eran no sólo distintos a los europeos, sino inferiores en la medida que más se alejaban del prototipo original (ver Gerbi, A., 1982).

De Paw, discípulo de Buffon, aplicó los principios degenerativistas para justificar la inferioridad del "salvaje americano" a través de argumentos que los caracterizaban indistintamente como seres alejados del arquetipo de creación, o como seres infantiles

que habían de ser protegidos, pues su escasa pilosidad, falta de impulso sexual y dependencia requerían de guía y dirección.

Los principios básicos del evolucionismo, origen común y descendencia modificada, parecían proporcionar las respuestas. De cualquier forma, el pensamiento degeneracionista que caracterizó a algunas variantes del evolucionismo sugería tal dirección evolutiva para el indio y desde un nuevo frente se le estigmatizaba otra vez.

Aquella postura, que proponía un origen específico para los indios americanos, identificó a la Atlántida como la cuna, contra la Torre de Babel, de los planteamientos religiosos. Hay que decir que el planteamiento de la Atlántida gozó de gran apoyo y prestigio dentro de la comunidad científica hasta ya bien iniciado el siglo xx. De cualquier forma, la existencia de una raza superior, denominada Atlante, estaba asociada a esa teoría sobre el origen del hombre americano, pues antes de sucumbir bajo las aguas habrían alcanzado a migrar a estas tierras y con ella su elevada cultura, presente en los restos arqueológicos de las culturas prehispanicas.

De inmediato se generaron polémicas entre los que recurrían a argumentos difusionistas para entender a las culturas locales y aquellos antidifusionistas que creían en la posibilidad de explicarlas en sí mismas y no a partir de la influencia de culturas externas, aun y cuando se pudiera aceptar en primera instancia el origen asiático de los indios americanos.

De esta forma, las preguntas sobre el poblamiento temprano en el territorio buscarían respuestas en dos fuentes complementarias: el estudio de las culturas locales y la medición de los cuerpos de sus pobladores. De esta última se desarrollaría una gran cantidad de estudios sobre las razas indígenas locales.

Por último, e influida por las tendencias de la antropología mundial, la antropología física mexicana se ocupó de los fundamentos originalmente provenientes de la fisiognómica y la frenología, articulados en la famosa antropología criminal lombrosiana. ¿Existía una predisposición orgánica que orillara a los delincuentes a llevar a cabo actos contra la ley y el orden? De ser así, ¿era posible reconocer los rasgos físicos del criminal y evitar así el acto delictivo?

Para dar respuestas a estas interrogantes, había que construir cédulas antropométricas de los delincuentes ya identificados como tales. En un país como México a finales del siglo XIX, que contaba con profundas desigualdades sociales, la población penitenciaria coincidía con la población más pobre y por lo tanto con la población indígena, con lo cual, la antropología criminal estigmatizó nuevamente al indígena, en este caso por su potencial carácter delictivo e indirectamente por su tipo físico.

Tres preocupaciones centrales de la naciente antropología física mexicana, tres matices de una reflexión central y compartida por la antropología mexicana en general: el llamado “problema del indio”.

Todas estas preocupaciones de la antropología física mexicana se integraron en un plan mayor del naciente Estado mexicano, donde se buscaba que la ciencia y el progreso ayudaran a la construcción de una nación mexicana firme, moderna y desarrollada, y donde precisamente el problema del indio parecía no encontrar un cómodo lugar. En cualquier caso, estuvieron matizadas por la valoración de los caracteres físicos del indio, de los mestizos y de la población de origen peninsular.

#### LAS RAZAS MEXICANAS

A través de las tres problemáticas presentadas, se asomaban dos ideas sobre la noción de raza. Por un lado, aquella que asumía claramente una tradición naturalista, donde la descripción y clasificación de las diferencias somáticas eran suficientes para reconocer a los diferentes grupos humanos en torno a la categoría de raza, aunque no quedaba claro cuántas había en el seno de la humanidad, y ello parecía conferirle un cierto carácter arbitrario. Por otro, aquella otra postura más de corte sociocultural, donde las razas, además de sus atributos físicos, estaban definidas por sus tradiciones, su lengua e incluso su carácter, o claramente por sus atributos morales. Una categoría más cultural, sin embargo, siempre relacionada clara o veladamente a una sobredeterminación física, orgánica, que posteriormente se desarrollaría más ampliamente en las escuelas biotipológicas, particularmente italiana y alemana durante el siglo XX.

En cualquier caso, estaba el cuerpo como el elemento alrededor del cual debía desarrollarse con pericia la práctica de su medición. Para ello se diseñó un amplio abanico de instrumentos de medición y de técnicas capaces de dar cuenta de casi cualquier rasgo somático, aunque aquellas encargadas de la medición de la cabeza fueron particularmente numerosas, pues en ella residían muchos de los caracteres tomados en cuenta para la clasificación racial: pigmento de piel, pigmento y textura del cabello, capacidad craneal, forma de la nariz y de los ojos, y los muy socorridos ángulo de Rivet o prognatismo facial asociado si el ángulo era agudo a características simiescas y primitivas, y el célebre índice craneal horizontal, asociado a la inteligencia y la belleza si se tenía la suerte de ser clasificado como dolicocefalo. Huelga decir que la dolicocefalia era abundante en Europa, particularmente en Francia y Alemania, aunque dejó de utilizarse para la caracterización mencionada cuando se encontró que las poblaciones más dolicocefalas europeas se encontraban en la Península Ibérica y como rasgo aún más extremo en África.

Si en países como Francia o Inglaterra la antropología física intentó demostrar el parentesco biológico con los griegos de la etapa clásica, para así identificarse como herederos de esa cultura y esa estética, México, primero habría que llevar a cabo la descripción de la población mexicana para resolver los problemas planteados en el apartado anterior (Leoussi, A., 1998). ¿Cuál era el tipo indígena mexicano, el problema del origen y la relación entre el aspecto físico y el comportamiento delictivo en la antropología criminal?

En un artículo publicado en 1919 en el *American Journal of Physical Anthropology*, Nicolás León describió la distribución de espacios del Departamento de Antropología del Museo Nacional.

Huesos de antropoides que permitieran la comparación anatómica con los seres humanos para la evaluación de características primitivas; peculiaridades patológicas o claramente teratológicas; singularidades de origen étnico, como los cráneos deformados intencionalmente de la época prehispánica, y cráneos de razas y cerebros de razas, particularmente de los siguientes grupos: nahuas, seri, "maratines", "atapascana", yuma, maya-quiché, totonaca, chiapaneca, tarasca, "otho-mixteco-tzapoteca" y "tzoque-mixe".

De igual modo, se proponían espacios para cráneos y esqueletos de criollos, mestizos y extranjeros, particularmente peninsulares, así como mascarillas y bustos de grandes hombres y un espacio para momias.

Hay que mencionar que no se hacía referencia explícita a población de origen negro o a otro grupo, construyendo con ello un discurso implícito sobre la conformación de la identidad mexicana: indios, mestizos y peninsulares.

Aunque no había un acuerdo preciso sobre la noción de raza, la idea central era una especie de visión estadística de la variabilidad grupal que construía una noción de normalidad estadística al interior de la población mexicana. Equivalente al “hombre normal” de Quetelet (Hacking, I., 1991) o al “principio de regularidad” tomado por Durero para identificar a la belleza.

En el contexto de lo variable, había que identificar, bajo principios esencialistas, a lo invariable en cada grupo, lo inmutable, lo definitorio. El pensamiento esencialista estuvo presente en todas las discusiones sobre los principios de clasificación, con todas las contradicciones y paradojas que acarrea el esencialismo en el contexto de la valoración de la variabilidad.

Por otro lado, también participó la lingüística en la definición de las razas indígenas, identificando a la lengua como el elemento esencial y definitorio. La lingüística era considerada como una disciplina naturalista. El habla daba información sobre la configuración biológica de los grupos y por ello resultaba útil como una estrategia más para la identificación racial.

El naciente evolucionismo, caracterizado por visiones continuas, graduales, unilineales y progresivas del cambio, fue aplicado como marco para entender las diferencias entre los indios y las demás razas. Los primeros eran sistemáticamente vistos como equivalentes a la prehistoria de los grupos de origen europeo, como seres en el tránsito de llegar a la modernidad o, en todo caso, como seres atávicos que rememoraban dichas etapas, pero nunca como seres civilizados y contemporáneos. Parecían ser seres detenidos en el tiempo y en la historia, con un largo camino por recorrer para alcanzar el nivel de desarrollo de los pueblos europeos.

La llamada “flecha del tiempo”, característica del pensamiento evolucionista, confería al proceso de desarrollo de los seres

humanos y de la vida en general, una visión progresiva y unidireccional de la historia.

Así pues, toda la evaluación de la diversidad de los grupos humanos y de los pueblos indígenas estaba basada en una visión donde la diversidad sólo era posible de ser interpretada como fases de transición que conducían de lo simple a lo complejo, de lo salvaje a lo civilizado, de lo primitivo a lo moderno, de lo menos desarrollado a lo más desarrollado; ante ello, la noción de jerarquía se convirtió en el elemento central para organizar las diferencias. Las razas podían ser entonces identificadas y ordenadas bajo un esquema que permitía la identificación de razas superiores y las razas consideradas primitivas y salvajes.

Un lugar clave en la discusión, pero ciertamente ambiguo, lo representaba la presencia del mestizo. Por un lado, y en el contexto de la tradición europea que ensalzaba la pureza de la raza, la presencia del mestizo era vista como la encarnación de procesos de degeneración, pero simultáneamente en México su existencia representaba la posibilidad de mejora de las razas indígenas; constituía, por así decirlo, el potencial "blanqueamiento" del indio (Saade, M., 2009).

Del mestizaje de los peninsulares y los indios había surgido una nueva raza, distinta a todas las demás: la raza mexicana. Tal idea sería central en la búsqueda de lograr una unidad nacional.

El mensaje resultaba transparente, la nación se había edificado a partir de la mezcla de españoles e indios que habían forjado una raza peculiar, con atributos ventajosos, adaptada al trabajo que requería un país que buscaba llegar a la modernidad: el mestizo, sobre el que se construyeron visiones contradictorias, paradójicamente provenientes de los argumentos que defendían la existencia de razas puras.

El cuerpo del mestizo fue entonces exaltado como símbolo de la prosperidad de una nación que estaba dispuesta a mantener su rico pasado y llegar al progreso y al desarrollo. Un cuerpo mexicano, formado en el crisol del mestizaje. Una raza nueva para un hombre nuevo, para una nueva nación.

De esta forma, la antropología física desempeñó un papel en la creación de esa nueva nación. La ciencia antropológica había hablado, había identificado a los indios como una raza degenerada, había ponderado las ventajas del mestizaje como elemento

no degenerativo y había identificado a ese nuevo cuerpo producto del mestizaje como una nueva raza sobre la cual se cimentaría una nación, y construiría, a partir de ello, una especie de naturalismo mítico, que permitía justificar un nuevo orden de cosas de la nueva nación que se pretendía forjar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barona, J. Ll. 1993. "The body Republic: Social order and human body in Renaissance Medical Thought", *His. Phl. Life Sci.*, 15 pp: 165-180.
- Bitterli, U. 1982. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*. FCE. México.
- Boia, L. 1997. *Entre el ángel y la bestia*. Andrés Bello. España.
- Carlino, A. 1999. *Books of the Body. Anatomical Ritual and Renaissance Learning*. University of Chicago Press. USA.
- Caro Baroja, J. 1987. *La cara, espejo del alma. Historia de la fisiognómica*. Círculo de Lectores. España.
- Comas, J. 1983. *Manual de antropología física*. UNAM. México.
- Durero, A. 1987. *Los cuatro libros de la simetría de las partes del cuerpo humano*. UNAM. México.
- Feher, M. 1990. *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Taurus. España.
- García-Murcia, M. 2008. *La emergencia y delimitación de la antropología física en México. La construcción de su objeto de estudio, 1864-1909*. Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- García-Murcia, M. 2013. *Profesionalización de la antropología física en México: la investigación, las instituciones y la enseñanza. (1887-1942)*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Gerbi, A. 1982. *La disputa del nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. FCE. México.
- Hacking, I. 1991. *La domesticación del azar*. Gedisa, Barcelona.
- Hull, D. 1965. "The effect of essentialisms on taxonomy. Two thousand years of stasis", *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. XV y XVI, núm. 60 y 61.
- León, N. 1890. "Anomalías y mutilaciones étnicas del sistema dentario entre los tarascos precolombinos". *An. Mus. Mich.* 3: 168-173.
- León, N. 1919. "Historia de la antropología física en México". En *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 2, Num. 3. Washington, DC. July-September. 229-265.
- Leoussi, A. 1998. *Nationalism and Classicism. The Classical Body as National Symbol in Nineteenth-Century England and France*. St. Martin's Press.
- Saade, M. 2009. *El mestizo no es de color: ciencia y política pública (México, 1920-1940)*. Tesis de doctorado ENAH.
- Vera, J. L. 1998. *El hombre escorzado. Un estudio sobre el concepto de eslabón perdido en evolución humana*. IIA-UNAM.
- Vera, J. L. 2002. *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física*. CEFPSVLT. México.
- Villanueva, M., C. Serrano y J.L. Vera. 1999. *Cien años de antropología física en México*. Inventario Bibliográfico. IIA. UNAM.

Villanueva, M., C. Serrano and. J.L. Vera. 1998. "History of Physical Anthropology in Mexico". *Newsletter No. 29. International Association of Human Biology*. Roma.

**LAS RELACIONES TRANSNACIONALES  
DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA MEXICANA  
A TRAVÉS DE LAS POLÉMICAS SOBRE  
'RACISMO CIENTÍFICO':  
UN PRIMER ABORDAJE  
AL 'CASO COMAS-MENDIETA'**

FRANCISCO VERGARA SILVA  
CARLOS LÓPEZ BELTRÁN

INTRODUCCIÓN:  
'UNA BUENA ÉPOCA PARA LA HISTORIOGRAFÍA  
DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA'

En los últimos años, la literatura especializada que aborda en detalle la compleja historia de la antropología física en el siglo XX ha crecido de manera notable. Algunos de los trabajos más destacados dentro de esta producción reciente —por ejemplo, el tratamiento de la historiadora Alice Conklin sobre 'raza, antropología e imperio' en Francia (Conklin 2013)— ponen atención al desarrollo de los lineamientos teóricos y emplazamientos prácticos de la antropología física en ámbitos geográficos locales bien delimitados, si bien las relaciones con acontecimientos propios de otros países —por ejemplo, Alemania, en el caso del trabajo de Conklin— también son integradas. Esta nueva literatura revela un interés creciente, por parte de diversas comunidades de historiadores de la ciencia, acerca de la comprensión del papel que la antropología física jugó en la constitución de identidades y diferencias humanas *dentro y a través de* unidades territoriales acotadas por procesos sociopolíticos diversos —especialmente, los que llevaron a constituir los llamados 'Estados-nación'. Un lugar central en muchas de las indagaciones inevitablemente lo ocupa el polémico uso de la clasificación racial en la construcción

de regímenes identitarios y biopolíticos en el siglo XX, no sólo en el centro de Europa sino también en regiones de Eurasia antes poco exploradas historiográficamente (McMahon, 2016; ver también Kyllingstad, 2014 y Mogilner, 2013).

En uno de los trabajos colectivos recientes sobre historia de la antropología física, los especialistas Susan Lindee y Ricardo Ventura Santos, junto con un grupo de colegas, se plantearon abordar 'la antropología biológica de las poblaciones humanas vivas'. En el volumen editado por estos historiadores —así como en el encuentro académico que lo originó— se puso énfasis sobre los 'estilos nacionales' de la antropología física, en su relación con 'historias mundiales y redes internacionales', tanto del área disciplinar como de las comunidades de científicos que la(s) desarrollaron. Lindee y Santos (2012: S6) advierten, en un pasaje del texto introductorio a dicha compilación, la importancia que "el movimiento del conocimiento globalizado (que cambia conforme se mueve)" ha tenido, no sólo sobre "los tratados internacionales sobre raza, el préstamo de métodos, y las ideas que reflejaban relaciones nacionales", sino también sobre las "exploraciones en *revistas*" (cursivas nuestras). En tanto formato especializado de publicación científica, las revistas han sido ya un tema de atención para los historiadores interesados en la antropología física mexicana, y algunos de ellos sin duda aceptarían el llamado al diálogo al respecto del tema hecho por Lindee y Santos. En nuestro entorno, un ejemplo pionero de esta atención a las publicaciones periódicas es el artículo de los antropólogos Alfonso Rosales López y Mercedes Mejía Sánchez (1988) sobre la revista *Estudios de Antropología Biológica*. La referencia a este trabajo nos permite, de inicio, enfatizar la relación de la investigación que aquí presentamos con la conmemoración de la obra coordinada por Carlos García Mora, *La antropología en México: panorama histórico*, ya que el capítulo de Rosales y Mejía aparece en el volumen 8 de la obra coordinada por García Mora, precisamente dedicado a "Las organizaciones y revistas".

En aquel trabajo, relativamente temprano, se enumeraron las contribuciones de cincuenta y dos revistas —ordenadas alfabéticamente desde *América Indígena* hasta *Yan*— para algunas de las cuales se han publicado algunos seguimientos; uno de ellos apareció publicado en *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones,*

*personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México* —volumen coordinado en 2004 por las antropólogas e historiadoras de la antropología Mechthild Rutsch y Mette Wachter<sup>2</sup>. En dicho trabajo, las también antropólogas-historiadoras Rosa Brambila Paz y Rebeca de Gortari (2004) se han referido al sitio que los *Anales del Museo Nacional* tuvieron en la profesionalización de la antropología mexicana<sup>3</sup>. No obstante, a pesar del carácter pionero que tuvo la compilación sobre revistas antropológicas del volumen 8 de *La antropología en México*, nosotros consideramos que el estudio de los debates en revistas especializadas del país y extranjeras, en los cuales participó el ala antropofísica de la ‘escena antropológica mexicana’ —en tanto componente de conglomerados transnacionales que han desarrollado dicho campo especializado durante décadas— es una articulación analítico-metodológica prácticamente virgen en los trabajos historiográficos sobre la antropología producidos en México.

El abordaje de nuestra propuesta de investigación historiográfica sobre la antropología física mexicana y sus relaciones ‘glocales’ puede seguir, claro está, diversas estrategias. Tal vez, la más directa es el análisis simple de las ocasiones en que los antropólogos mexicanos —o bien, aquellos que han trabajado predominantemente en México— han intervenido en intercambios que involucraron prácticas, o bien teorías, enmarcadas en problemáticas antropofísicas con efectos hacia el interior (esto es, *su interior*) y de cara a ‘los (científicos) de afuera’. Intercambios de opiniones y ‘movimientos de conocimiento’ en este tema antropológico tuvieron lugar, de hecho, con la participación de mexicanos desde hace décadas, y cabe señalar que en ellos el concepto ‘raza’ ha ocupado un lugar central, explícita o implícitamente. Un episodio inaugural de estas relaciones transnacionales de la antropología física mexicana fue, sin lugar a dudas, la interacción entre Nicolás León y Aleš Hrdlička, quienes se acompañaron mutuamente a *medir indios* en los años iniciales del siglo XX, según lo narra Fernando González Dávila en “El doctor Nicolás León frente al evolucionismo” (2004):

Hrdlika (*sic*) (...) resultó ser para el médico michoacano una influencia decisiva y especie de mentor intelectual (...). Cuenta Don Nicolás que “por vía de aprendizaje y ejercicio acompañé al Sr. Hrdlika á medir indios Yaquis que había en los varios cuerpos milita-

res de esta ciudad...". Con el mismo objeto, lo acompañó a medir otomíes de la región de Tula (González Dávila 2004: 166).

En el episodio específico que da origen al caso estudiado en el presente trabajo, el concepto de 'raza' va seguido muy de cerca por dos nociones con un parentesco semántico aún mayor: 'racismo' y 'racialismo'. Las definiciones de estos términos son múltiples; nosotros optamos por emplear significados considerados canónicos en la literatura internacional académica correspondiente <sup>4</sup>. Ambos términos están, a su vez, acompañados por el de 'racismo científico' <sup>5</sup>, que funciona como un elemento analítico-conceptual de importancia en otros estudios de caso que han relacionado la historia de la antropología física con la historia de la eugenesia y la genética. Entre estos trabajos sobresalen los libros recientes de Sebasti Trubeta (2013) y Marius Turda (2014), enfocados sobre la relación entre antropología física y eugenesia en Grecia y Hungría, respectivamente <sup>6</sup>. Nosotros consideramos que el estudio comparativo del desarrollo de las posturas racialistas y racistas en el contexto de racismos científicos particulares de zonas geográficas bien delimitadas —aunque al mismo tiempo interconectados con otras regiones, y otros racismos— podría guiar la investigación sobre el tema en México.

Asimismo, pensamos que la vinculación de este análisis con la búsqueda de materiales en revistas especializadas podría llevar al establecimiento de nuevos estudios de caso, que a su vez retroalimenten los trabajos historiográficos internacionales sobre la antropología física y disciplinas afines. En concreto, sabemos ya que la historiografía sobre las polémicas en torno al racismo científico en el siglo XX en el contexto de las guerras mundiales y la guerra fría es muy amplia para el ámbito anglosajón. En este contexto, consideramos que los artículos de Comas en *Current Anthropology* son un sitio obligado de paso de muchos de aquellos trabajos, y que el hecho de que sus vínculos con diversas controversias en el ámbito antropológico mexicano prácticamente no han sido perseguidos crea una interesante oportunidad de investigación. Esta opción, por supuesto, permanece vinculada con el tema de las revistas, y también con múltiples temas adicionales tratados en la obra coordinada en los años ochenta por García Mora, *La antropología en México*.

COMAS, MENDIETA Y NÚÑEZ, LAS REVISTAS  
*CURRENT ANTHROPOLOGY* Y *MANKIND QUARTERLY*  
 Y EL LIBRO *ETNOGRAFÍA DE MÉXICO*:  
 UNA VISIÓN GENERAL DEL ESTUDIO DE CASO

El hecho de que Lindee y Santos hayan editado un suplemento sobre 'la antropología biológica de las poblaciones humanas vivas' bajo el auspicio de la revista norteamericana *Current Anthropology* no es una casualidad <sup>7</sup>. Esta prestigiosa revista antropológica, especializada y al mismo tiempo de interés general para la disciplina, ha sido un vehículo sobresaliente para conducir —'dar cauce', e incluso 'promover', serían calificativos válidos aquí— una serie de controversias, debates y discusiones que durante el siglo XX han ocupado a varios de los más sobresalientes antropólogos del mundo, incluyendo aquellos de orientación biológica y/o biologicista. Durante un periodo relativamente corto —aunque crucial para el interés historiográfico sobre la antropología física mexicana del siglo XX— Juan Comas Camps formó parte de esa élite internacional de especialistas que disputaron, en diversos foros y revistas (nacionales e internacionales), el liderazgo académico sobre los asuntos centrales para la especialidad antropofísica, que estaba en pleno reordenamiento, tanto geopolítico como disciplinar, como efecto del desenlace de la Segunda Guerra Mundial. La controversia desencadenada con la pieza publicada por Comas en *Current Anthropology*, con el título "¿Racismo científico, otra vez?", de 1961, así como su continuación en el artículo subsecuente de 1962, "Más acerca del racismo científico" no fue accidental: obedecía a una estrategia —impulsada principalmente por algunos antropólogos estadounidenses— orientada a desactivar desde sus raíces los vínculos más radicalmente racistas y fascistas de la antropología física. Es muy posible que la figura de Comas —antropólogo formado en la Europa anterior a la guerra, pero situado entonces en una región periférica a la esfera norteamericana— resultase idónea para avanzar una campaña antirracista en la disciplina.

La polémica articulada en torno a las piezas escritas de Comas constituye, pues, el punto de partida de la presente investigación <sup>8</sup>. En dichos artículos, el autor alegaba enfáticamente a favor de una antropología que dejase atrás las jerarquizaciones racistas tan hondamente arraigadas en Occidente, especialmente en la disciplina antropofísica. A partir de dicha postura, Comas con-

siguió alinearse en ello con algunos otros especialistas que se sumaron (convocados tácticamente por *Current Anthropology*) a la polémica. Comas se lanzó directamente en contra de la línea editorial de *The Mankind Quarterly* <sup>9</sup>, revista europea que había sido lanzada en épocas recientes en Escocia, y que contaba con fuertes financiamientos por parte de grupos racistas estadounidenses. Con dichos apoyos, *Mankind Quarterly* tenía la finalidad de proveer una trinchera para un grupo de científicos que aún pensaban que la clasificación en jerarquías raciales reflejaba ‘hechos objetivos de la naturaleza’, y que el clima de ‘corrección política’ antirraci(al)ista era sólo un obstáculo que obstruía la investigación de tales ‘hechos naturales’. Claramente, y por diversos tipos de razones, entre las que destaca la creciente importancia de la concepción genético-poblacional de la variación y la evolución biológica, el consenso científico en la antropología física estaba moviéndose en otra dirección; sin embargo, los autores racistas de *Mankind Quarterly* —algunos de ellos *amateurs*, y francamente poco calificados— padecían una cierta manía persecutoria que probablemente colaboraba en su empecinamiento <sup>10</sup>.

La disputa sobre ‘razas, racialismo y racismo’ desencadenada en los artículos de Comas y colaboradores en *Current Anthropology* ya ha sido analizada en algunos de los trabajos sobre historia del pensamiento racista y racialista en el siglo XX, que a su modo son también historiografías de la antropología física. Una instancia de estas obras es el libro del historiador Gavin Schaffer (2008) sobre ‘ciencia racial en la sociedad británica’ durante el periodo 1930-1962. El tratamiento de Schaeffer demuestra, por sí mismo, que la controversia de *Current Anthropology* está ligada directamente con problemáticas anglosajonas específicas, que requieren de desglose en sus propios términos:

En virtud de que el principal objetivo de *Mankind Quarterly* era apoyar la lucha por la segregación en el Sur, el papel central jugado por dos científicos británicos en encabezar la revista requiere cierta consideración. Después de todo, la revista tenía que ver mucho más con Estados Unidos que con el Reino Unido <sup>11</sup>, y de hecho la mayor parte de las contribuciones (así como el presupuesto) venían de los E. U. No obstante, dos terceras partes del equipo editorial del *Quarterly* eran británicos y la revista tuvo su sede en Edimburgo hasta 1978. Hasta cierto punto, esto puede ser visto como un accidente

del destino, aunque no proporciona una explicación completamente aceptable (Schaffer 2008: 145).

A nuestro modo de ver, esta explicación localista de Schaffer ignora la dimensión mundial, no menos importante, de la tenacidad del racismo científico en ese periodo, en tanto postura intelectual de un segmento de la comunidad internacional de antropólogos físicos. Basta con observar el catálogo variopinto de autores rusos, sudafricanos, italianos, serbios, británicos, etcétera, que se congregó en torno al proyecto profundamente racista de *Mankind Quarterly*. En el presente trabajo, eludiremos la 'explicación aceptable' de la fundación de *Mankind Quarterly* o los motivos de *Current Anthropology*, de acuerdo con Tucker (2002), Schaeffer (2008) y otros autores. Más bien, nos interesa llamar la atención sobre la relevancia que la información sobre las controversias que fueron ventiladas en revistas de esa naturaleza —así como en documentos de tipo aparentemente más informal y de publicación financiada con dineros privados, como veremos más adelante— puede tener para comprender las dinámicas locales-globales de la antropología física. Para ser más precisos, el objetivo central del presente trabajo —y, posiblemente, su novedad principal— es el esbozo que realizamos de la relación entre dicha controversia con una disputa previa que Juan Comas sostuvo en el ámbito mexicano, alrededor de sus críticas a la exposición *Etnografía de México*, desplegada en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México durante 1946. Esta exposición fue montada bajo el auspicio del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM). Durante las semanas en que estuvo abierta al público, *Etnografía de México* suscitó diversas reacciones del público en general, así como de algunos especialistas. Entre ellos estuvo Juan Comas; su punto de vista particular, desarrollado en una publicación de aparición posterior relacionada directamente con la exposición, sería el origen del conflicto y subsecuente enemistad con el principal organizador de la exposición y libro recién mencionados.

REVISTAS, REDES, Y EL CARÁCTER 'TRANSNACIONAL'  
DE (LA DISCUSIÓN SOBRE) RACISMO CIENTÍFICO

La presencia de Comas en la palestra internacional durante la década de los sesenta podría considerarse coyuntural —y, como decíamos, hasta cierto punto transitoria— dada la 'externalidad' de México frente a las metrópolis productoras de conocimiento especializado en antropología. Objetivamente, dicha presencia había estado precedida por la participación de Comas en la redacción de la primera 'Declaración sobre la Raza' de la UNESCO, en julio de 1950, a invitación del poeta y funcionario mexicano Jaime Torres Bodet —a la sazón, director general de la UNESCO y promotor de dicha declaración (Hazard 2012; ver también Torres Bodet 1971). Aquel primer documento se decantaba claramente por la inexistencia biológica de las razas humanas; esta posición era entonces de suma importancia para antropólogos boasianos antirracistas —como el británico-americano Montague Francis Ashley Montagu<sup>12</sup>— así como para los participantes de países periféricos como India, Brasil o México. La posición adoptada en la primera declaración de la UNESCO sobre 'raza' no satisfizo a una parte importante de la comunidad científica de los países dominantes, como Inglaterra y Estados Unidos; dentro de los inconformes en esta comunidad académica angloparlante sobresalieron los genetistas. De acuerdo con la narración de Schaeffer, estos especialistas en ciencias biomédicas y de la vida cabildearon agresivamente para que, a la brevedad, la UNESCO promulgara una segunda declaración, esta vez sobre 'la naturaleza de la raza y las diferencias raciales'. El documento resultante de dicha negociación, que gozó de mayor difusión que el que lo precedió, apareció en inglés durante 1951<sup>13</sup> y moderaba, según sus promotores, algunos 'excesos ideológicos' de la primera declaración —sobre todo, la afirmación de que 'no había ninguna base biológica para la clasificación racial del género humano'. Los genetistas dominantes en ese segundo comité —notablemente, los norteamericanos Theodosius Grygorovych Dobzhansky y Leslie Clarence Dunn<sup>14</sup>— no aceptaban ceder ese terreno, si bien se mantenían aún claras las líneas que afirmaban que ninguna jerarquía absoluta entre las razas podía basarse en datos científicos, ni había razones objetivas para proscribir el mestizaje. El consenso buscado durante ese segundo momento de la inter-

vención de la UNESCO en el tema —tal como lo presentan Schaeffer y otros— era que las diferencias genéticas poblacionales no deberían justificar la discriminación racial practicada en el sur de África y de los Estados Unidos, ni tampoco las políticas migratorias racistas como las del Reino Unido y muchos otros países. El término ‘racismo científico’ —que ya hemos definido en términos de la historiografía contemporánea de la antropología física en las metrópolis— se adoptó entonces para referir la posición reaccionaria que buscaba mantener los consensos racistas anteriores a la Segunda Guerra Mundial, fundamentados a su vez en las prácticas científicas de intervención sobre el cuerpo para la medición individual y el análisis numérico-estadístico proyectado a ‘poblaciones’ (i.e., la ‘ciencia racial’ *sensu* Conklin, 2013).

Juan Comas transcribió el texto de la segunda declaración como parte del sustento de su postura en el artículo que inició la controversia en *Current Anthropology* (Comas, 1961: 304-306)<sup>15</sup>. Se puede decir que a Comas le fue otorgada estratégicamente la voz para adelantar la nueva agenda, y demarcar los terrenos éticos y científicos de este nuevo periodo. Esta es una rara posición para un científico situado en la periferia, que sin embargo es comprensible en el contexto. Por otro lado, dicha situación reforzó la posición política de Comas en México, en donde a pesar de su prestigio creciente, aún debía abrirse espacio como inmigrante. En este sentido, resulta importante señalar que, desde su llegada a México, Comas había construido una serie de conexiones laborales y de amistad con los personajes más influyentes del *establishment* antropológico mexicano. Entre este grupo de individuos sobresalían —como se argumentó en varias entradas dentro de *La antropología en México*— los antropólogos mexicanos Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán. Tanto Gamio como Aguirre habían logrado vincularse por sus propios medios, una vez concluidos sus periodos formativos en el país, con pares académicos y aliados políticos ubicados, tanto en el subcontinente latinoamericano como en los Estados Unidos. Sin embargo, ninguno de estos antropólogos había logrado la notoriedad y proyección en el contexto internacional del modo alcanzado por Comas, al aprovechar las invitaciones de la UNESCO y su incursión de 1961 en *Current Anthropology*.

EL ORIGEN DE LA VINCULACIÓN ENTRE  
JUAN COMAS Y LUCIO MENDIETA Y NÚÑEZ

Es posible que, durante este periodo del siglo XX, Comas fuera el más competente de los antropólogos —físicos, o de otra especialidad— mexicanos para establecer interacciones hacia el exterior (en particular, con comunidades y públicos de habla inglesa). Sin embargo, las redes internas —que mayoritariamente se han comunicado en español— resultaron igualmente importantes. Aquí argumentamos que el conjunto de interacciones urdidas por Gamio, Aguirre Beltrán —y un número relativamente pequeño de individuos que ocuparon posiciones de poder dentro de la comunidad mexicana de antropólogos durante el siglo XX— dentro del país recibe, en general, menos atención de parte de la mayoría de los especialistas. Tal y como lo documentaron varios autores en *La antropología en México*, las dinámicas de esta ciencia mexicana durante el siglo XX estuvieron marcadas por la construcción del Estado nacional posrevolucionario, y dentro de ésta por uno de los mayores proyectos ideológicos y de ingeniería social: el indigenismo. Al haber aterrizado en este dominio, Comas se vio obligado a abrirse paso en él, adaptando sus agendas antropofísicas europeas (e internacionalistas) a la poderosa presencia indigenista<sup>16</sup>.

A pesar de su éxito más o menos amplio en relacionarse con las figuras e instituciones que importaban, Comas también debió perturbar y confrontar a algunos, con sus gestos en aras de incorporar en México mejores métodos y visiones científicas. Lo hizo así con personajes de peso (académico y político) un tanto menor en el escenario indigenista, como es el caso del equipo que rodeaba al abogado y sociólogo mexicano Lucio Mendieta y Núñez. Desde su puesto como director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), en el largo periodo de 1939 a 1965, Lucio Mendieta y Núñez había logrado reunir a un grupo heterogéneo (disciplinar y metodológicamente) de investigadores sociales bajo la idea de hacer diagnósticos adecuados de la situación de los grupos sociales más desfavorecidos en México —sobre todo, los para entonces institucionalmente denominados ‘pueblos indígenas’. Mendieta y Núñez fue así el promotor principal de un tipo de investigación indigenista ecléctica —con una raíz dual,

biotipológica y criminológica— que desembocó en la ya mencionada exposición, *Etnografía de México*. En esta exposición, Mendieta y Núñez presentaba el trabajo colectivo durante muchos años realizado dentro su instituto, posteriormente plasmado en una publicación asociada, también auspiciada por este instituto: un libro titulado *Etnografía de México. Síntesis monográficas* (varios autores, 1957).

Juan Comas encontró, en los trabajos liderados por Mendieta y Núñez, la oportunidad de marcar distancia con prácticas científicas que él consideraba deficientes. La dura crítica realizada por Comas ante diversos aspectos de *Etnografía de México*, así como (indirectamente) con referencia la exposición etnográfica de la cual se derivó, fue publicada con el sarcástico título “¿Etnografía Mexicana?” en el suplemento semanal *México en la Cultura*, del periódico mexicano *Novedades* (Comas, 1957). Este escrito fue el factor detonador de la controversia que sostuvo con Mendieta y Núñez, quien salió airadamente en la defensa del trabajo de sus colaboradores. Comas respondió sin conceder ningún terreno, mientras que otras voces críticas se sumaron al pleito usando como medio algunas otras revistas del medio nacional, tanto académico-estudiantil como periodístico (por ejemplo, *Tlatoani* e *Impacto*, respectivamente). Muchos de los textos importantes de la polémica fueron reunidos en un solo cuadernillo o panfleto, publicado de manera independiente por Comas (asumimos que con un costo absorbido por él mismo), con el título *Crítica científica y espíritu universitario* (Comas, 1959). El tenor de esta recopilación fue evidentemente muy desfavorable a Mendieta y Nuñez, y en general al trabajo del IIS-UNAM. En dicho documento Comas retrataba, tanto al autor como a la institución, como (un grupo de) trasnochados, racistas, bibliográficamente descuidados y poco científicos.

#### UNA NOTA NECESARIA DE ADVERTENCIA

La controversia sobre ‘racismo científico’ propiciada por *Current Anthropology* fue —como todo conflicto entre perspectivas en ciencias— un asunto no del todo grato para los participantes. Aun hoy en día, la lectura retrospectiva de los textos de algunos de los involucrados en ella puede dejar una sensación de

incomodidad en el lector. Pero los materiales adicionales que corresponden a las otras controversias que constituyen nuestro estudio de caso son, en estos términos, mucho más duros e impresionantes —al mismo tiempo que desalentadores. Antes de seguir consolidando el objetivo primordial del presente trabajo —esto es, la presentación del esbozo general de nuestra investigación sobre lo que hemos denominado el ‘caso Comas-Mendieta’— haremos algunas consideraciones preliminares adicionales, que creemos indispensables.

Como mencionamos arriba, Lucio Mendieta y Núñez habría de transformar su cordial y respetuosa e institucional relación con Comas en un odio acérrimo, después de leer la pieza crítica inicial que Comas escribió sobre *Etnografía de México* (i.e., el libro de 1957) en el suplemento de *Novedades*. En términos de estilo en la prosa, la reacción de Mendieta y Núñez —titulada “Defensa de *Etnografía de México* ante una crítica injusta” (Mendieta y Núñez, 1957)— fue violenta, en concordancia con el tono severo, en momentos despectivo, empleado por Comas en los textos de su autoría recopilados en 1959<sup>17</sup>. En “¿Etnografía mexicana?”, Comas (1957/1959) básicamente acusó a Mendieta y Núñez (y de paso, a los investigadores y empleados institucionales que habían sido contratados para su proyecto) de ineptitud e ignorancia. Después de insistir en el gran descuido revelado en la presencia de una relativamente grande cantidad de “títulos incompletos o con errores, fechas de publicación equivocadas, y abundantes errores de ortografía”, Comas concluía su juicio sobre la obra publicada de la siguiente manera:

*En resumen:* se supone que un libro de esta índole se destina a un público con deseo de iniciarse en el conocimiento, sintético pero exacto, de las características peculiares de los distintos grupos indígenas de México (...). El análisis —en modo alguno exhaustivo— que hemos hecho y las pruebas aportadas tanto en Antropología física como en Bibliografía, nos permiten afirmar que, desgraciadamente, *Etnografía de México* no cumple con los fines que se propuso y su utilización puede resultar perjudicial y contraproducente para el lector no especializado de antemano en estas materias (Comas, 1959: 16; se respetaron las cursivas y mayúsculas del original).

Recordemos que, en ese momento, Comas trabajaba también para la UNAM en el Instituto de Investigaciones Históricas, y esto ofendió particularmente a Mendieta. La idea que este abogado-sociólogo —autodidacta en materias antropológicas— tenía del ‘espíritu de cuerpo y solidaridad’ que debe imperar entre los participantes de un proyecto nacional tan importante en el periodo posrevolucionario como la UNAM, se vio afrentada con esos párrafos públicos (bajo el principio tácito de que “la ropa sucia se lava en casa”). Comas, por su parte, prefirió usar la retórica de la ‘búsqueda desinteresada de la verdad’, y de la apertura a la crítica que debe poseer el ‘auténtico espíritu científico y universitario’<sup>18</sup>. La ruptura fue inevitable.

Una vez que ocurrió el distanciamiento permanente entre ambos académicos universitarios, las turbulencias político-administrativas en la UNAM derivadas del caso fueron al parecer aplacadas eficazmente por las autoridades, que tomaron partido por Comas. Después, prácticamente nadie en México ha vuelto a ocuparse del tema; al menos, no desde un punto de vista historiográfico sistemático<sup>19</sup>. Un factor posiblemente relacionado con este posible silencio es el hecho de que Mendieta y Núñez llevó una queja contra Comas ante el Consejo Universitario de la UNAM, la cual no fue atendida como él deseaba; esta circunstancia sugiere, hasta cierto punto, un declive en su influencia política dentro de la institución, así como la ascendencia relativa de Comas<sup>20</sup>. Después de aproximadamente medio siglo del aparente ‘carpetazo’ sobre el asunto, nosotros consideramos que esta controversia está lista para ser desenterrada, en el contexto internacional de producción historiográfica sobre la antropología física al que hemos aludido al inicio. También, creemos que nuestro(s) tratamiento(s) de este conflicto entre antropólogos guarda relación directa con una reevaluación de la historia de las prácticas bibliográficas de cita y reconocimiento de autores previos usados en investigación —prácticas que al ser negligentes o deficientes, a su vez, se congregan en torno a la noción de plagio académico. Por razones que exponemos de inmediato, finalmente consideramos que esta ‘exhumación’ debe hacerse con especial cuidado y atención: en ausencia de esta cautela, sería fácil reavivar las incomprensiones del pasado sin provecho genuino.

Hacemos, pues, la siguiente aclaración de suma importancia: nuestro propósito está lejos del escándalo y se propone la búsqueda de un mayor entendimiento historiográfico. En este sentido, nuestra decisión de no 'llegar al fondo de la cuestión' en el presente trabajo obedece a que consideramos que las dimensiones ético-político-científicas del 'caso Comas-Mendieta' requieren un tratamiento mucho más detallado y extenso, que hemos preferido dejar para otro momento. Aquí puntualizamos, sin embargo, que el capítulo más desconocido de dicho *affaire* se dio años después, en vínculo —como ya hemos adelantado— con las polémicas internacionales de Comas frente a *Mankind Quarterly*. En sesiones de trabajo de archivo, en años recientes uno de nosotros (CLB) descubrió que, además del panfleto autopublicado por Comas respecto a su conflicto con Mendieta y Núñez en *Crítica científica...* (Comas, 1959), Mendieta publicó otro panfleto muy similar, años después, en el que intentó poner la balanza de su lado denostando severamente al antropólogo rival. Este segundo documento fue publicado por Mendieta y Núñez en México (durante 1966), con recursos propios también, y sólo tenemos noticia de un puñado de ejemplares sobrevivientes <sup>21</sup>. Por supuesto, estamos convencidos de que el análisis exhaustivo de dicho documento —aparentemente desconocido por prácticamente la totalidad de la comunidad antropológica mexicana— será fundamental para la culminación del presente estudio de caso, pues en él se puede medir el hiato político y personal entre Mendieta y Comas. Tal vez, incluso, en un futuro podamos entender mejor la figura de Comas, y matizar algunas visiones fuertemente arraigadas acerca de su rol en la antropología mexicana. Algunas de estas visiones de la antropología física en nuestro país —es pertinente decirlo— están incluidas en algunos de los artículos de la obra de quince volúmenes coordinada por Carlos García Mora. Así pues, reafirmamos de paso que el presente trabajo mantiene un lazo directo, si bien crítico, con la perspectiva antropofísica que quedó plasmada en aquella obra monumental.

ESQUEMA GENERAL DE LA RELACIÓN  
ENTRE LAS DIFERENTES CONTROVERSIAS ANALIZADAS  
EN EL ESTUDIO DE CASO

El título del segundo panfleto aludido arriba es *Ensayo sobre el plagio y la investigación (el caso de Juan Comas)*. Hasta donde hemos podido indagar, no existe copia de este documento en ninguna biblioteca (institucional académica, o bien pública de acceso libre) en México. Consideramos que este, de suyo, es un dato importante, pues en el tiraje del panfleto se mencionan mil ejemplares. Sospechamos (aun sin tener evidencia) que en algún momento se realizó una purga documental que eliminó todo rastro de este escrito, hasta donde se alcanzó a localizar.

Preparado y firmado por Lucio Mendieta y Núñez (1966), el *Ensayo sobre el plagio...* retoma de manera vigorosa, entre otras cosas, una serie de acusaciones de malas prácticas académicas y de citación bibliográfica —es decir, de plagio— que los enemigos que Comas cultivó en *Mankind Quarterly* ya habían documentado profusamente. Esta situación nos permite terminar de establecer un puente entre los tres asuntos que tratamos en el estudio de caso. Los dos primeros ya han sido puestos sobre la mesa, del modo breve que corresponde al objetivo del presente trabajo. Los enlistamos a continuación, a manera de recordatorio y clarificación:

1) La controversia/debate/discusión desplegada en los artículos de Juan Comas (y respuestas de varios autores) sobre 'racismo científico', publicados por *Current Anthropology* en 1961-1962.

2) Las críticas que Comas había realizado previamente (1957; 1959) al libro (y a la exposición) *Etnografía de México*, impulsados por Lucio Mendieta y Núñez desde el IIS-UNAM.

Un tercer asunto, al ponerse al lado de los dos anteriores, establece una *relación entre controversias a través de fronteras nacionales*. A nuestro parecer, *el carácter transnacional de estas discusiones entrelazadas* dista de ser obvio. Las nociones de 'raza', 'racialismo', 'racismo' y 'racismo científico' se incorporan simultáneamente en estas discusiones, pero *con diferente semántica e implicaciones políticas derivadas de la especificidad de los contextos locales correspondientes; por ello, constituyen elementos centrales de nuestro proyecto de investigación*. En este contexto, que de sí configura la transnacionalidad del caso, el tercer asunto que hemos identificado en la controversia Comas-Mendieta proviene de la misma razón de

ser del documento del abogado y sociólogo mexicano: el nivel escandaloso que alcanzaron a tener las acusaciones de *Mankind Quarterly* a Comas, y la timidez y desidia de las defensas del antropólogo hispano-mexicano. Describimos este tercer asunto de la siguiente manera:

3) Si nos centramos en la serie de artículos preparados y alineados contra Juan Comas, preparados en respuesta a su postura en los artículos de *Current Anthropology*, descubrimos un afán destructor del prestigio y la autoridad de quien los criticaba. Estos artículos fueron publicados en *Mankind Quarterly* en 1961 y 1962, por parte de cuatro autores: Henry E. Garrett, Robert Gayre (of Gayre), A. James Gregor y Donald A. Swan. Gran importancia dieron los socios de *Mankind Quarterly* a los ataques de Comas, pues sabiendo que éstos representaban en realidad a un frente colectivo en que se incluían científicos muy poderosos, a los que no les convenía enfrentar directamente, el eslabón débil —según ellos— tenía que ser este antropólogo periférico y empeñón. Decidieron así, en 1964, reunir en un pequeño cuadernillo monográfico especial —titulado *The Anatomy of a Controversy*— todas sus diatribas contra el antropólogo hispano-mexicano, previamente publicadas por separado. Es por demás interesante que el biólogo y antropólogo Reginald Ruggles Gates —viejo conocido de Comas, y quien respondió a éste, en 1961, dentro de la controversia asociada a la publicación en *Current Anthropology* (Gates, 1961)— no participó en las réplicas contenidas en este documento adicional (re)publicado por *Mankind Quarterly*. Sin embargo, Gates desempeñó un papel clave como instigador de la republicación, al ser uno de los editores importantes desde el inicio de la revista, y tener una de las posturas más abiertamente racistas en dicho espacio. Además de Gates, todos los autores, cuyo trabajo se recopiló en el cuadernillo mencionado, estuvieron activos durante las etapas iniciales de la revista, en algunos casos como miembros del comité editorial. Todos ellos —vale la pena repetirlo— compartían también una perspectiva abiertamente racista, en lo que se refiere a antropología física y disciplinas afines<sup>22</sup>. Finalmente, también resulta de interés mencionar aquí que, actualmente, la colección de la revista *Mankind Quarterly* está disponible en línea, desde el siguiente URL: <https://www.unz.org/Pub/MankindQuarterly><sup>23</sup>.

El encono de los autores de *Mankind Quarterly* los llevó a intentar desacreditar a Comas en otros foros, siendo la acusación documentada de plagio de su libro para la UNESCO (titulado en español *Los mitos raciales*) su principal arrojadizo. Comas respondió tímidamente, tratando de quitarle hierro a la acusación, alegando usos documentales comunes, a la hora de divulgar nociones aceptadas de consenso, y sin darle tampoco mayor importancia. Años después, todavía resentido, Mendieta y Núñez (1966) descubrió estas acusaciones, y empleó su información asociada en contra de Comas. En su propio panfleto, Mendieta y Núñez elaboró y amplió las malas prácticas documentales de Comas, y las añadió a su propia experiencia para presentar una queja de fraude científico ante el Consejo Universitario de la UNAM. Por otra parte, es interesante constatar que, dentro del conjunto de artículos publicados por Garrett y los otros contribuyentes a *Mankind Quarterly* en contra de Comas, *nunca se menciona la controversia anterior entre el antropólogo físico hispano-mexicano con Mendieta y Núñez*. Probablemente, por haber sido publicadas en español, ninguna de las piezas periodísticas había llegado a tiempo a manos de los autores en cuestión <sup>24</sup>. Sin embargo, es importante destacar que hay un punto específico común a los artículos de Garrett, Gayre, Gregor y Swan: a saber, una grave acusación acerca de las técnicas y/o métodos de Comas, en cuanto a lectura de textos académicos ajenos y la redacción de sus propios manuscritos. Este punto jugó también un papel central en el documento de Mendieta y Núñez.

La acusación de plagio contra Comas por parte del equipo de colaboradores de *Mankind Quarterly* se centró en la transcripción incorrecta de información ajena, en repetidas ocasiones, a lo largo de varias publicaciones de su propia autoría. La comisión de estos actos de copiado, traducción o transcripción casi literal nunca fue negada (en realidad resulta *inegable*, si se atiende a los ejemplos mostrados por los acusadores), sino sólo explicada o justificada por Comas como 'práctica válida en el contexto' y por tanto no fraudulenta. En algunas de estas publicaciones, detectadas y subrayadas por los editores de *Mankind Quarterly*, Comas trató temas especializados de antropología física, mientras que en otras expresó opiniones personales sobre 'razas humanas y racismo', fundamentadas en trabajos varios de la literatura

antropofísica. Uno de los aspectos que enfureció a Mendieta y Núñez es, asimismo, una ironía: que un número considerable de las acusaciones puntuales elaboradas por Garrett y asociados, se sustentan en el mismo tipo de defectos de malas prácticas de citado, o de reporte bibliográfico, tal y como Comas las había denunciado en *Etnografía de México*, y que le llevaron a rechazar aquella obra, considerándola 'inútil'. Cuando Mendieta y Núñez descubrió los ataques de los racistas científicos contra Comas, vio inmediatamente una oportunidad de cobrar venganza. Mendieta y Núñez se dedicó a aumentar el catálogo de los plagios de Comas, excavando por su lado en bibliotecas y hemerotecas.

Tal y como se consigna en Mendieta y Núñez (1966), Comas se defendió de los cargos en años posteriores a las publicaciones de *Mankind Quarterly*. Sin embargo, el abogado-sociólogo mexicano añadió que esas defensas también incluían el hallazgo de 'préstamos indebidos' de textos de otros autores, en principio no considerados en las réplicas originales de la revista británico-norteamericana. Aquí, ya no nos extenderemos más en la descripción del contenido del 'ensayo' de Mendieta y Núñez; este es uno de los temas específicos que recibirán atención especial en nuestros trabajos posteriores. Sin embargo, para finalizar consideramos pertinente enlistar el índice de títulos de los capítulos que lo componen<sup>25</sup>. Mendieta y Núñez eligió algunas frases elocuentes para organizar su material:

- Capítulo I. El plagio y la investigación
- Capítulo II. El caso de Juan Comas
- Capítulo III. El caso de Juan Comas ante el Consejo de Humanidades
- Capítulo IV. El caso de Juan Comas ante el Tribunal Universitario
- La confesión de Comas
- Otros plagios en *Los Mitos Raciales*
- Las explicaciones de Comas
- Obra maestra de simulación
- El *Manual de Antropología Física*
- El arte de las citas
- La *Introducción a la Prehistoria General*
- La disculpa de Comas
- La opinión de René Savatier
- El criterio del H. Consejo Técnico de Humanidades
- El punto de vista legal

La responsabilidad de Comas  
Los extranjeros en la Universidad  
Las responsabilidades legales de Juan Comas  
La esencia de la Universidad  
La ética de la Universidad  
Las sanciones  
Trascendencia del plagio en la investigación científica  
Capítulo V. La resolución del Tribunal Universitario  
Capítulo VI. El caso de Juan Comas ante la opinión universitaria internacional

#### A MANERA DE EPÍLOGO, UN PRÓLOGO

Dada la naturaleza delicada del material investigado en el estudio de caso aquí presentado, insistimos por última vez en que nuestro objetivo primordial —tanto en el presente texto como en los trabajos subsecuentes— es y será estrictamente histórico. Nos interesa entender los contextos y las dinámicas teóricas —sobre todo, políticas— de las controversias sobre ‘racismo científico’, y su peculiar cruce con las acusaciones de plagio y malas prácticas bibliográficas y científicas. Dicho lo anterior, declaramos que no pretendemos eludir la responsabilidad inherente a la presentación e interpretación de un hallazgo de este tipo. Más allá de las batallas (académicas y políticas) que quedan aún pendientes por lidiar al respecto de los ‘retornos’ del racismo basados en el uso de los datos de las biociencias contemporáneas (especialmente la genómica) en el siglo XXI, entendemos —como la mayoría de los académicos mexicanos seguramente lo hacen— que el tema del plagio en las ciencias y las humanidades es de suma gravedad. Tampoco pretendemos realizar una ‘cacería póstuma’ en contra de Comas, ni de Mendieta y Núñez —si bien, en el caso del segundo, la evaluación de su estatuto en términos del ‘pensamiento racial mexicano’ no complazca a algunos de sus defensores<sup>26</sup>. En todo caso, corresponderá al lector interesado poner sobre la balanza las evidencias documentales —algunas de las cuales, posiblemente son presentadas por vez primera ante la comunidad antropológica y científica mexicana— y emitir una opinión individual (o incluso, colectiva) sobre el tema. Por nuestra parte, el interés es continuar participando en los acontecimientos académicos descritos brevemente al inicio,

los cuales —no tenemos duda— apelan a todo lector interesado en visitar los contenidos de la obra que celebramos en este libro: *La antropología en México. Panorama histórico*. En ese sentido, en nuestros posteriores escrutinios del caso, buscaremos mantenernos dentro de los linderos de la plataforma académica proporcionada por las perspectivas actuales en historiografía crítica de las ciencias contemporáneas.

Como hemos afirmado ya con suficiente énfasis, pospondremos la discusión exhaustiva de las implicaciones del estudio de caso hasta que se publiquen los manuscritos subsecuentes que corresponden. El objetivo final del proyecto será terminar de ubicar las múltiples piezas de este complejo rompecabezas de historia de la antropología física mexicana en el siglo XX: en nuestra opinión, una *historia transnacional de la ciencia*. Por otro lado, si el lector considera que de este estudio de caso podrían extraerse lecciones más allá de la historiografía de la antropología, bien podría tener razón. En cualquier contexto, el presente trabajo representa únicamente el prólogo de una historia que — en varios sentidos de la frase— no respetó fronteras.

## NOTAS

- 1 Lindee y Santos, junto con un grupo nutrido de historiadores de la antropología y antropólogos interesados en la historia de la disciplina, son autores del suplemento *The Biological Anthropology of Living Human Populations: World Histories, National Styles and International Networks*, dentro de la colección de números especiales de la revista *Current Anthropology* (publicada por The University of Chicago Press, editorial ubicada en los Estados Unidos de América). La fecha de publicación del suplemento fue abril de 2012.
- 2 Tanto Rutsch como Wachter son colegas de García Mora en el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana de la DEAS-INAH. *Alarifes, amanuenses y evangelistas* es, a su vez, uno de los antecedentes directos del presente libro; en nuestra opinión, ambos prueban el papel crucial que este espacio académico auspiciado por el INAH tiene desde hace más de dos décadas en las investigaciones sobre los contextos de la producción de conocimiento antropológico en nuestro país. En tanto miembros del seminario, los dos autores del presente trabajo hacemos patente nuestro agradecimiento a los editores por su amable invitación a participar.
- 3 Como lo aclara correctamente Mejía Sánchez (1988), “los *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* continuaron la tradición iniciada en los antiguos *Anales del Museo Nacional de México*, fundados en el año de 1877 (...)”.
- 4 En el caso de “racismo”, acudimos a Jackson y Weidman (2004), quienes ubican su origen en la década de los 1930’s y lo definen como “la doctrina de que una raza es superior a otra, buscando mantener su pureza, y que es puesta en práctica mediante segregación y discriminación” (Jackson y Weidman 2006: 252). Miles y Brown (2003), por su parte, abordan la complejidad de las diferentes definiciones de racismo. Para “racialismo”, la obra de Barkan (1992) es particularmente útil: “si bien ‘racialismo’ denota prejuicio basado en diferencias de raza (y el término) fue introducido al inicio del siglo (veinte), había poco uso para el término porque las diferencias raciales se consideraban asuntos fácticos, no de prejuicio. La raza era percibida como una categoría biológica, un fenómeno natural no afectado por las fuerzas sociales”. Siguiendo a Barkan, nosotros encontramos de utilidad el término “racialismo” para referir a la aceptación de la existencia de razas, sin que tal punto de vista suponga la superioridad de unas sobre otras.
- 5 Definimos “racismo científico” siguiendo a Conklin (2013: 6): es la designación de “los esfuerzos de antropólogos individuales para publicar los hallazgos de su ciencia para alcanzar fines políticos racistas”,

- La “ciencia” a la que refiere Conklin es la “ciencia racial”: “el campo de investigación desarrollado alrededor del estudio de la raza en el siglo XIX, particularmente (desarrollado) por antropólogos que buscaban profesionalizar el campo” (Conklin 2013: 5).
- 6 Kyllingstad y Lefkaditou (2015) han escrito una útil reseña de estos dos tratamientos.
  - 7 Al respecto de dicha colección de trabajos, es interesante considerar también la postura institucional de *Current Anthropology* ante el papel que las revistas han jugado en la historia de la antropología física; dicha postura es establecida por Leslie Aiello (2012) como una suerte de “introducción a la introducción” del suplemento editado por Linde y Santos.
  - 8 Los títulos en inglés de estos artículos publicados fueron “Scientific Racism Again?” y “More on ‘Scientific Racism’”, respectivamente (nótense las comillas usadas para matizar la palabra “scientific”). El formato de estas contribuciones supuso la participación de numerosos autores, quienes escribieron tanto a favor como en contra de la postura definida por el antropólogo hispano-mexicano. En ambos casos, Comas es autor del texto principal, así como de una réplica a los participantes de la discusión. En la sección correspondiente del presente trabajo proporcionamos mayor información sobre los detalles de la controversia implícita en las posiciones encontradas en los diversos textos.
  - 9 A lo largo del presente trabajo, la revista *The Mankind Quarterly* será nombrada únicamente como *Mankind Quarterly* (o bien como MQ, para abreviar aún más). Asimismo, *Current Anthropology* será denominada CA, en ocasiones. CA es un acrónimo con el cual a veces se le identifica en su propio contexto.
  - 10 En su tratamiento sobre el papel de la Fundación Pioneer en el desarrollo del racismo científico en el mundo angloparlante, Tucker (2002) presenta el que probablemente sea el análisis más detallado publicado hasta la fecha sobre el financiamiento de *Mankind Quarterly* y la genealogía de las posturas de sus principales afiliados.
  - 11 En el original, Schaffer escribe “(...) much more to do with America than Britain”.
  - 12 El nombre original de Ashley Montagu (1905-1999) era Israel Ehrenberg. Lieberman, Lyons y Lyons (1995) publicaron una entrevista con Montagu en *Current Anthropology*, en la cual se tratan retrospectivamente algunas de las posturas antirracistas de este antropólogo.
  - 13 Schaffer (2008: 144 y 208) afirma que “Comas contribuyó a las dos primeras declaratorias de la UNESCO sobre raza (...)”. Aunque al igual que otros científicos periféricos fue excluido de la segunda declaración UNESCO (1969). Al mismo tiempo, Schaffer consigna

- correctamente que Comas “escribió un panfleto (sobre raza) para la organización” en 1951. El título literal de la traducción de este panfleto al español fue *Los mitos raciales*; dicha traducción corrió a cargo de UNESCO y apareció en 1952.
- 14 El análisis de la relación que mantuvieron Dobzhansky (originalmente de ascendencia rusa), Dunn, y otros genetistas orientados al evolucionismo biológico con Montagu y otros antropólogos físicos antirracistas, queda fuera de los propósitos específicos de este estudio de caso. Para una revisión historiográfica breve y bien informada de la relación entre antropología física, evolucionismo biológico y racismo científico, ver Farber (2011).
- 15 Además de la publicación original por la UNESCO, este documento fue publicado en tres revistas especializadas de Estados Unidos y Europa (*American Journal of Physical Anthropology*, *L'Anthropologie* y *Archives Suisses d'Anthropologie Générale*), así como en dos separatas distintas, en Francia. Este dato es consignado por Comas (1961:304), en una nota a pie de página.
- 16 Las perspectivas historiográficas sobre el indigenismo en México son de suma importancia para contextualizar estudios de caso como el que aquí nos ocupa; sin embargo, aquí no dedicaremos espacio adicional a su problematización. Para el lector interesado, además de las múltiples menciones pertinentes al tema en *La antropología en México*, en este rubro es recomendable la lectura de los dos volúmenes de *La quiebra política de la antropología social en México* (García Mora y Medina, 1983 y 1986), así como la recopilación *Documentos fundamentales del indigenismo en México* (Del Val y Zolla, 2014).
- 17 Al contemplar la totalidad de los intercambios reunidos por Comas (1959), no sería de extrañar que el episodio de rompimiento entre los personajes centrales de nuestro estudio de caso pueda ser interpretado por algunos como ‘un escándalo’.
- 18 En el contexto de un análisis sobre el carácter “neoindigenista” de la genómica médico-antropológica y sus continuidades con las ideologías de la antropología física mexicana del siglo XX, Vergara Silva (2013) elabora algunas reflexiones sobre el concepto de “espíritu científico” en Juan Comas.
- 19 Evidentemente, es necesario recordar en este contexto que en una de sus obras recientes, el veterano antropólogo indigenista mexicano Salomón Nahmad Sittón ha mencionado explícitamente la controversia entre Comas y Mendieta (Nahmad Sittón 2014: 183-184). No nos parece, sin embargo, que la atención otorgada al tema por parte de Nahmad pueda considerarse conclusiva. Tampoco consideramos que la breve mención hecha por la historiadora del arte Deborah

Dorotinsky Alperstein cierre la discusión al respecto (Dorotinsky Alperstein 2007: 67 y 72).

- 20 A esta faceta del “caso Comas-Mendieta” se refiere el último texto compilado en el documento de 1959: “Aspecto legal. Consignación ante el H. Tribunal Universitario”.
- 21 El primero de los tres ejemplares identificados fue consultado directamente por CLB en la Biblioteca Universitaria de la Universidad de Cambridge (Reino Unido), y será fundamento de trabajos actualmente en preparación. El segundo *item* está enlistado en la Biblioteca de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), mientras que un tercer ejemplar está en la Biblioteca Nacional de Francia. La portada de uno de los pocos ejemplares existentes en bibliotecas internacionales puede ser visto en el servicio de internet conocido como Google Books:  
<[https://books.google.com.mx/books/about/Ensayo\\_sobre\\_el\\_plagio\\_y\\_la\\_investigaci.html?id=IPQvAAAAYAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/books/about/Ensayo_sobre_el_plagio_y_la_investigaci.html?id=IPQvAAAAYAAJ&redir_esc=y)>.
- 22 El carácter racista de los trabajos publicados en *Mankind Quarterly* ha sido abundantemente discutido en varias obras sobre la historia del racismo y la eugenesia en los Estados Unidos (por ejemplo, Tucker 2002), así como en (otros) libros recientes sobre “raza y antropología física” (e.g. Sussman, 2014). A partir de nuestra lectura de estas fuentes secundarias, así como de la literatura primaria publicada en *MQ* —donde los autores en cuestión se jactan, incluso, de sus propias posturas— consideramos que dicho carácter no está en tela de juicio. Por otra parte, con relación a los artículos de *MQ* producidos en respuesta a las críticas de Comas (1961 y 1962), hemos detectado las maneras en que, en ocasiones, sus autores tratan de matizar los significados de las nociones de “superioridad e inferioridad racial”. El análisis detallado de estos aspectos de dicha literatura será abordado en otro trabajo en preparación derivado de este estudio de caso.
- 23 El cuadernillo *The anatomy of a controversy*, editado por *Mankind Quarterly* en tres partes (con fechas 1963-1964) para hacer un compendio de la controversia entre Comas y los autores de la revista, no está disponible de manera gratuita en internet.
- 24 Sin embargo, en algunos de los artículos de *Mankind Quarterly* se citan textos en español, publicados en (por ejemplo) *Novedades*. Estos trabajos no habían sido incluidos por Comas en la recopilación de 1959.
- 25 En esta transcripción del índice del panfleto de Mendieta y Núñez (1966), usamos letras capitulares al mínimo —así, por ejemplo, “La Confesión de Comas” se transcribe como “La confesión de Comas”. Tampoco conservamos el uso de cursivas en los títulos de los capí-

tulos en el índice original, ni el uso de letras capitales. En cambio, hemos introducido cursivas en los títulos de libros citados.

- 26 Vergara Silva (2013) argumenta que Comas desarrolló una suerte de “antropofísica indigenista”, la cual resulta —en retrospectiva— un componente notorio de su carrera profesional. Para el caso de Mendieta y Núñez, bien podría hacerse una afirmación parecida, sólo que con énfasis inverso —aunque, precisamente, el tema de la “calidad académica” de los componentes etnológico-etnográficos y antropofísicos del trabajo de Mendieta y sus colaboradores en el IIS-UNAM fuesen el objeto predilecto de las críticas de Comas. En Mendieta y Núñez, nosotros sugerimos que puede apreciarse un “indigenismo con fuertes tintes racialistas”, los cuales —a decir verdad— en algunas ocasiones se transforman sin titubeo en declaraciones racistas. Para una fundamentación objetiva de esta afirmación, ver Mendieta y Núñez (1986).

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aiello L.C., 2012, "The biological anthropology of living populations: world histories, national styles, and international networks". Wenner-Gren Symposium Supplement 5. *Current Anthropology* 53: S1-S2.
- Barkan E., 1992, *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brambila Paz R., de Gortari R., 2004, "Los Anales del Museo Nacional". En Rutsch M, Wachter M.M. (editoras) *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*. México, INAH.
- Comas J., 1957, "¿Etnografía Mexicana?" En Comas (1959, compilador) *Crítica científica y espíritu universitario*. México, sin editorial.
- Comas J., 1959, compilador, *Crítica científica y espíritu universitario*. México, sin editorial.
- Comas J., 1961, "'Scientific' racism again?" *Current Anthropology* 2: 303-340.
- Comas J., 1962, "More on 'scientific' racism". *Current Anthropology* 3: 248+289-302.
- Conklin A., 2013, *In the Museum Of Man. Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*. Ithaca, Cornell University Press.
- Del Val J., Zolla C., 2014, compiladores, *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. Ciudad de México, UNAM.
- Dorotinsky Alperstein D., 2007, "La puesta en escena de un archivo indigenista: el archivo *México Indígena* del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM". *Cuicuilco* 14: 43-77.
- Farber P.L., 2011, *Mixing Races. From Scientific Racism to Modern Evolutionary Ideas*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- García Mora C., 2015, coordinador, *La antropología en México. Panorama histórico* (versión electrónica). México, INAH.
- García Mora C., Medina A., 1983, editores, *La quiebra política de la antropología social en México (volumen I)*. México D. F., UNAM.
- García Mora C., Medina A., 1986, editores, *La quiebra política de la antropología social en México (volumen II)*. México D. F., UNAM.
- Garrett H.E., 1961, "The scientific racism of Juan Comas". *Mankind Quarterly* (octubre): 100-106.
- Gates R.R., 1961, "Reply". *Current Anthropology* 2: 320-321.
- Gayre de Gayre R., i.e. 'the Editor', 1961, *The Mankind Quarterly* under attack. *Mankind Quarterly* (octubre): 79-84.
- González Dávila F., 2004, "El doctor Nicolás León frente al evolucionismo". En Rutsch M., Wachter M.M. (editores) *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*. México, INAH.

- Gregor A.J., 1961, "Comas' chapter on racial myths". *Mankind Quarterly* (julio): 30-33.
- Gregor A.J., 1962, "Notes on a 'scientific controversy'". *Mankind Quarterly* (enero): 166-177.
- Gregor A.J., 1962, "Juan Comas. Critic and scholar". *Mankind Quarterly* (julio): 37-47.
- Jackson Jr. J.P, Weidman N.M., 2006, *Race, Racism and Science. Social Impact and Interaction*. Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
- Hazard A.Q., 2012, *Postwar Anti-racism. The United States, UNESCO and "Race", 1945-1968*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Kyillingstad J.R., 2014, *Measuring the Master Race. Physical anthropology in Norway, 1890-1945*. Cambridge, Open Book Publishers.
- Kyillingstad J.R., Lefkaditou A., 2015, "Eugenics and physical anthropology in Hungary and Greece". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 49: 70-74.
- Lindee M.S., Santos R.V., 2012, "The biological anthropology of living populations: world histories, national styles, and international networks". An introduction to Supplement 5. *Current Anthropology* 53: S3-S16.
- McMahon R., 2016, *The Races of Europe. Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*. Londres, Palgrave Macmillan.
- Mejía Sánchez M., 1988, "Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia". En García Mora C., Mejía Sánchez M. (compiladores) *La antropología en México. Panorama histórico. 8. Las organizaciones y las revistas*. México, INAH.
- Mendieta y Núñez L., 1966, *Ensayo sobre el plagio y la investigación (el caso de Juan Comas)*. México, sin editorial.
- Mendieta y Núñez L., 1986, *México indígena*. México, Porrúa.
- Miles R, Brown M., 2003, *Racism* (segunda edición). Londres, Routledge.
- Mogilner M., 2013, *Homo imperii. A History of Physical Anthropology in Russia*. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.
- Nahmad Sitton S., 2014, *La antropología aplicada en México. Ensayos y reflexiones*. México, Publicaciones de la Casa Chata.
- Rosales López A., Mejía Sánchez M., 1988, "Estudios de antropología biológica". En García Mora C., Mejía Sánchez M. (compiladores) *La antropología en México. Panorama histórico. 8. Las organizaciones y las revistas*. México, INAH.
- Rutsch M., Wachter M.M., 2004, editoras, *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*. México, INAH.
- Schaffer G., 2008, *Racial Science and British Society, 1930-1962*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

- Sussman R.W., 2014, *The Myth of Race. the Troubling Persistence of an Unscientific Idea*. Cambridge, Harvard University Press.
- Swan D.A., 1962, "Juan Comas on "scientific racism again?"" *Mankind Quarterly* (abril): 231-245.
- Torres Bodet J., 1971, *El desierto internacional. Memorias*. Ciudad de México, Porrúa.
- Trubeta S., 2013, *Physical Anthropology, Race and Eugenics in Greece (1880s-1970s)*. Leiden, Brill.
- Tucker W.H., 2002, *The Funding of Scientific Racism. Wickliffe Draper and the Pioneer Fund*. Urbana, University of Illinois Press.
- Turda M., 2014, *Eugenics and Nation in Early 20<sup>th</sup> Century Hungary*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- VVAA., 1957, *Etnografía de México. Síntesis monográficas*. México, UNAM.
- Vergara Silva F., 2013, "Un asunto de sangre": Juan Comas, el evolucionismo bio-info-molecularizado y las nuevas vidas de la ideología indigenista en México. En Mansilla Lory J., Lizarraga Cruchaga X. (editores) *Miradas plurales al fenómeno humano*. México, INAH.