

Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea*

Guillermo Bonfil Batalla

El 3 de julio de 1991 el doctor Guillermo Bonfil Batalla impartió en la Unidad Iztapalapa una conferencia sobre los desafíos a la antropología en la situación contemporánea. En esa ocasión Bonfil compartió sus inquietudes más recientes sobre los procesos sociales y culturales que se viven en el país como resultado de las tendencias de globalización y manifestó su pesimismo sobre las mismas, la necesidad de atender a nuevos fenómenos y sujetos de estudio, la urgencia de replantear la teoría a partir de nuevas utopías, y también la necesidad de redefinir en el contexto actual la relación de la antropología con el Estado mexicano. Dos semanas después, la noticia de su muerte en un accidente automovilístico nos sacudía, al tiempo que elevó su persona a la altura que las disputas y las críticas habían impedido que llegara.

El doctor Guillermo Bonfil fue una figura señera en la historia de la antropología y la cultura mexicanas. No está por demás destacar que sus contribuciones al desarrollo de nuestra disciplina radican al menos en cuatro importantes aportaciones: sus críticas a la práctica tradicional de la disciplina a partir sobretudo del develamiento del carácter dominical de la categoría de indio; su certeza de que aquella sociedad olvidada, el México Profundo, sigue viviendo y jugando un papel activo en la vida social, política y cultural del país; su gran disposición a la innovación en temáticas y métodos de trabajo para multiplicar el auditorio al que quería tener acceso, y la transformación de varias instituciones —y la propuesta de creación de algunas nuevas— con objetivos a la vez académicos y prácticos en favor de los grupos populares del país.

* Transcripción de la conferencia que con el mismo título impartió el doctor Guillermo Bonfil en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa el 3 de julio de 1991.

Perteneciente a una época en que era extremadamente difícil pensar en una práctica profesional al margen de las instituciones estatales, el Dr. Bonfil supo conservar inteligentemente el fuego de su independencia personal, lo que lo hizo siempre una figura incómoda y difícil de asimilar por las posiciones más dispuestas a contemporizar con el sistema.

La ocasión en que tuvimos la oportunidad de tenerlo en la universidad fue algo más que un evento académico común. Tal vez animado por el respeto y admiración que como uno de sus alumnos le tenía y por la acogida que siempre tuvo hacia los que en distintos momentos hemos representado la comunidad de antropólogos de la UAM, su conferencia se convirtió en un discreto acto de reconocimiento a su trayectoria personal tanto por parte de los alumnos, que en ese momento tuvieron ocasión de escuchar personalmente al mítico Bonfil, como por parte de los profesores que en calidad colegas, exalumnos o antiguos miembros del personal de alguna de las muchas instituciones académicas que él dirigió tuvieron oportunidad de recibir de él enseñanza, asesoría y aprecio. Al presentarlo mencioné por ello la doble satisfacción que provocaba su presencia. En primer lugar por Bonfil el intelectual, figura destacada de la antropología mexicana por más de tres décadas de trabajo. La otra por Bonfil el hombre, el amigo que supo hacer sentir siempre la sinceridad de su persona.

Al publicar las palabras de esa que fue una de sus últimas conferencias, la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa se une al conjunto de homenajes que los profesionales de la antropología, el arte y la cultura le rinden. Afortunadamente a través de ellas, le recordaremos como el intelectual siempre joven y crítico que fue.

Eduardo Nivón

Hace ya ocho o diez años que tuve otra ocasión de estar en la UAM para platicar, tanto con los estudiantes de aquella época como con los profesores. Muchas gracias por la invitación de ahora.

En realidad me temo que cuando me invitaron para dar esta plática y me pidieron algún título, yo di el que me vino a la mente en ese momento, y francamente resulta muy grande para lo que tengo que decir, porque hablar de los desafíos de la antropología en nuestra época es hablar (o debería ser) de muchas más cosas de las que podría abarcar en estos minutos.

El contexto de la globalización

Me parece que uno de los términos que se usan con mayor frecuencia para caracterizar la situación contemporánea, es el de globalización; es decir, se habla constantemente y desde muchas perspectivas de que hemos entrado plenamente a una etapa de globalización.

¿Qué significaría finalmente esta idea de globalización, desde el punto de vista de los temas prioritarios y más frecuentados por la antropología? Significaría, me parece, que estamos en un proceso en que se refuerzan las interrelaciones entre todas las sociedades, como consecuencia del aceleramiento y la liberación del movimiento entre estas sociedades de varios factores fundamentales. Existe una globalización de los capitales; es decir, el capital se mueve cada vez más libremente, sin fronteras nacionales, sin fronteras étnicas, etc. Tenemos una globalización también de las tecnologías. Se pueden encontrar tecnologías de punta, implantadas en sociedades tradicionales, etc. Es decir, hay un movimiento de

las tecnologías a nivel mundial, a nivel global. Hay también una globalización de las comunicaciones, con toda la complejidad que tiene en este momento esa serie de sistemas que permiten el intercambio de ideas, de informaciones en general y, en cierta medida, aunque esto habría que matizarlo, tenemos también un movimiento globalizador de mano de obra; es decir, fuerza de trabajo que también se está moviendo a través de las fronteras nacionales, de las fronteras étnicas, en función, justamente, de dónde se implantan los capitales, a dónde llegan las nuevas tecnologías, etcétera.

He dicho que es un movimiento, un reforzamiento de las interrelaciones entre todas las sociedades. Sin embargo eso de hablar de "todas las sociedades" es algo que deberíamos pensar un poquito más. Todavía en este momento existen sociedades que, o francamente no mantienen ningún tipo de contacto con estas sociedades globalizadas, modernas, etc., o que lo mantienen en un nivel mínimo, que no significa que se hayan incorporado de hecho. Claro, son cada vez menos estas sociedades, son sociedades en general pequeñas, pero finalmente hay que tomarlas en cuenta, pues existen.

La globalización en estos términos no se está presentando necesariamente a nivel mundial o en forma homogénea o pareja para todas las sociedades; lo que estamos viendo en este momento es, por ejemplo, el intento de crear regiones supranacionales, que vendrían a ser, digamos, los nuevos polos de poder económico y político en el mundo: la Comunidad Económica Europea, la Cuenca del Pacífico, el mercado norteamericano-canadiense, al que se pretende que entremos, etcétera.

No es entonces un movimiento mundial, en el sentido de que las comunicaciones, o los capitales,

o las tecnologías, o la mano de obra, se muevan totalmente libres en todo el globo terrestre, sino que hay una primera instancia de globalización que estaría dada fundamentalmente por estas regiones supranacionales que se están conformando, que se han venido conformando.

Este movimiento de globalización, entendido muy sintéticamente en estos términos, estaría planteando cambios en todas las sociedades que obedecen a factores cualitativamente distintos de aquellos que han estado induciendo los cambios en todas las sociedades, antes de este proceso de globalización. Es decir, habría como hipótesis la idea de que esto que se llama globalización consiste fundamentalmente en la actuación de factores nuevos que están provocando cambios cualitativamente distintos en las sociedades que afectan.

Una antropología testimonial

Me parece que de ahí se desprende un primer reto para la antropología. Este primer reto sería la obligación ineludible que tendría nuestra disciplina de documentar el estado actual de muchas sociedades que van a ser afectadas, probablemente en forma inevitable por esta globalización, pero que en este momento todavía mantienen, no digamos unas culturas prístinas, pero sí por lo menos unas culturas que tienen una serie de rasgos y de características, una matriz cultural, digamos, que no corresponde al modelo de sociedad moderna que se está implantando. Yo diría que aquí lo que se nos plantea es una antropología testimonial de urgencia. Es decir, la necesidad de recoger no sólo nuestra visión, la visión de los antropólogos sobre esas sociedades, sino de

poner un poco la antropología al servicio de los propios portadores de estas culturas, para que con el auxilio de los antropólogos puedan, al menos, dejar un testimonio de lo que han sido sus sociedades, sus culturas, hasta el momento presente.

Estoy hablando de una especie de etnografía de salvamento que no tiene ninguna pretensión más allá de ésta, en este nivel de exposición, pero que tiene, sí, la obligación de documentar y dar la palabra a los portadores de estas culturas diferentes que están en el riesgo inminente de ser transformadas por la acción de los factores de globalización a escala mundial.

Puedo poner un ejemplo que tuve la oportunidad de conocer hace pocos días. En la Tarahumara hay un proyecto de explotación forestal modernizada que implica una inversión de unos quinientos millones de dólares y que evidentemente va a transformar la base económica de esa región. Estamos hablando de unos, nadie sabe exactamente, pero digamos unos entre 50 y 60 mil tarahumaras, que viven en esa región en este momento, un sector de ellos ya participa, digamos, en una explotación forestal, industrializada, etc. Otro sector maneja los bosques de acuerdo con sistemas tradicionales, propios; incluso, hay un sector con el que no hay un contacto real, los llamados tarahumaras gentiles que viven en los barrancos, que no están de hecho involucrados y que de hecho rehuyen el contacto con el exterior, y, sin embargo, es muy probable que si se instrumenta este gran proyecto de explotación forestal de la Tarahumara moderna, todos estos grupos sean afectados.

Hay la obligación, me parece, de rescatar por lo menos el testimonio de formas de vida, de experiencias humanas, de rostros culturales de la humanidad,

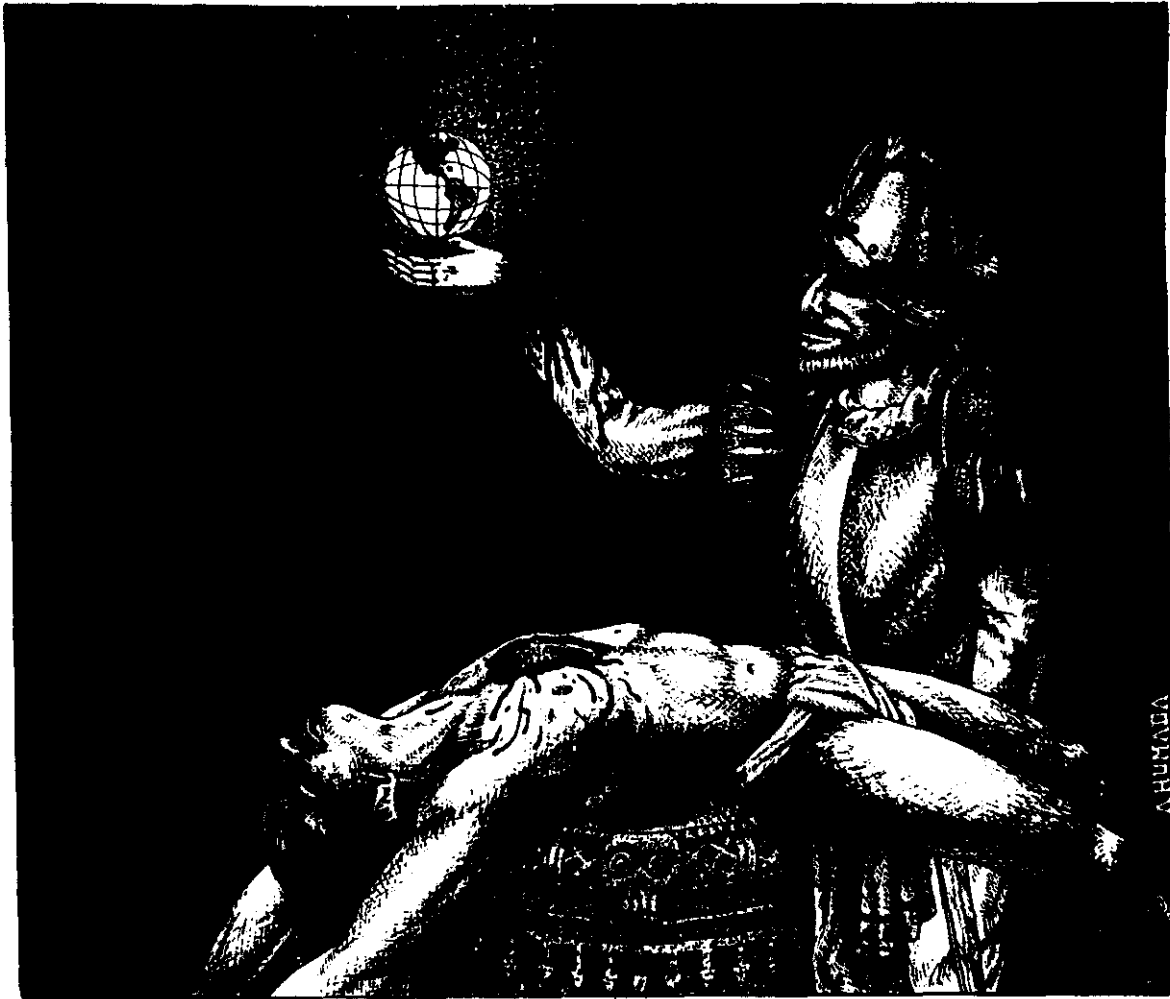
de proyectos germinales, que son diferentes del proyecto que se está tratando de plantear como homogéneo y como hegemónico.

Me parece que como grupo profesional, como miembros de una profesión, debemos asumir como una de las primeras responsabilidades, de uno de los primeros retos, de esta nueva situación, de esta situación actual, la de prestar atención a estos proyectos de la humanidad que están en riesgo de frustrarse porque las condiciones de globalización podrían afectarlos y podrían cancelarlos, como proyectos alternativos de lo que puede ser, o pudo haber sido, o podrían ser, formas distintas de la existencia humana.

Análisis de los nuevos fenómenos

Ahora bien, en la misma línea de pensamiento, señalaba que hay una serie de factores nuevos, que están actuando como factores de cambio cultural a nivel global, y cuya forma de acción, me parece, no hemos estudiado de manera adecuada.

Voy a poner también aquí dos ejemplos: ¿Qué sabemos de lo que está significando en este momento en muchísimas comunidades indígenas, pero también en sectores populares de la sociedad mexicana, la recepción ya masiva de emisiones de televisión?. ¿Qué sabemos de esto? ¿Cómo interpretan los otomíes del valle del Mezquital los mensajes de la televisión? Hay muchas zonas, y ustedes lo conocerán mejor que yo, en donde uno (en zonas muy apartadas, zonas rurales y, por supuesto, en los barrios populares de las grandes ciudades) encuentra no sólo las antenas de televisión normales, sino hasta antenas parabólicas, lo que nos indica que estos



sectores están recibiendo una serie de mensajes de manera constante, muy frecuente. Podemos tener una idea acerca de la estructura de la industria de la televisión, pero parece que no tenemos, o en todo caso la tenemos en forma muy parcial, de cómo asimilan estos mensajes los distintos sectores de

nuestra población. Es decir, cómo los descodifican y los vuelven a codificar para interpretarlos de acuerdo con su propia visión cultural.

Creo que este tipo de investigación sería sumamente importante porque siempre se ha planteado la idea de que, en el caso de los medios, si el medio

lleva un mensaje, ese mensaje va a uniformar al auditorio al que llega. La verdad es que eso no es así, sino que ese mismo mensaje es interpretado y es resemantizado por cada uno de los sectores del auditorio de acuerdo con sus propios esquemas de significado y con sus propias pautas culturales. Me parece que sería muy importante para equilibrar la visión del efecto de estos factores globalizantes, prestar una atención mayor a cómo la gente está recibiendo y resemantizando los mensajes de los medios, y no sólo de éstos sino de todos aquellos procesos que se supone son globalizantes.

Digamos, el hecho de que por ejemplo un sector cada vez más amplio de mano de obra trabajaje en maquiladoras, no necesariamente significa que está surgiendo allí, de manera automática, un proletariado industrial, con las características culturales, de conciencia social, política, etc., que presupone la noción de proletariado.

Ya hay algunos estudios que nos muestran que esto no significa que haya una relación diferente frente a la fuente de trabajo, frente a los mecanismos a los cuales la gente se incorpora, que tampoco producen resultados homogéneos, sino que los resultados se encuentran en una ecuación en donde está, por un lado, el factor que incide, y por otro, el factor de quien recibe esa influencia.

Por ejemplo, hace algunos meses, en un recorrido rápido por la sierra Mixe en Ayutla, uno podía encontrar en un pequeño centro de estudios étnicos de los mixes, a un grupo de jóvenes mixes dedicados a recoger la tradición oral, los conocimientos etnobotánicos, etc., de su propia comunidad, nada más que lo hacían en computadora. Es decir, ellos han aprendido el manejo de la computadora, se han apropiado de la tecnología, no de la fabricación de

la computadora, pero sí de la capacidad de su uso, pero no la están poniendo al servicio de una modernización como normalmente la entendemos, sino de una recuperación actualizada, en términos tecnológicos, de su propia sabiduría tradicional.

Esto nos hace ver que la relación frente a la difusión de las nuevas tecnologías, no necesariamente tiene como resultado la desvirtuación de las culturas existentes, sino que bajo ciertas condiciones, esas tecnologías pueden estar puestas al servicio de la recuperación, el reforzamiento, el enriquecimiento de las propias culturas tradicionales.

Lo que nos lleva a otro fenómeno que está directamente conectado con el proceso de globalización, que es el surgimiento de nuevos actores colectivos en nuestra sociedad.

En algunos casos, estos nuevos actores colectivos surgen a partir de las sociedades tradicionales. Ya no es posible pensar en los indios de México, por decir algo, sin pensar en los indios urbanos, que supone algo más que considerarlos como trabajadores temporales en las ciudades. En Tijuana, por decir algo, deben haber entre 7 y 10 mil mixtecos, la mayor parte de los cuales son gente que ya nació en Tijuana y, sin embargo, siguen siendo mixtecos, hablan mixteco y mantienen vínculos con las comunidades de origen mixteco. No sólo eso, en los Estados Unidos hay un número no conocido de mixtecos que a principios de este año, en Los Ángeles, realizaron el primer encuentro binacional de mixtecos. En realidad éstos no tenían nada que ver con los mixtecos de Oaxaca; eran los mixtecos de Baja California con los mixtecos de California, identificados en tanto mixtecos y, repito, con un sector creciente de población que compone esos grupos que ya es nacido en medios urbanos de naturaleza

tan distinta de la región mixteca como puede ser Tijuana o Los Ángeles, o San Diego, o muchas otras ciudades de California; son nuevos actores que no reproducen la cultura mixteca comunal, comunitaria, de sus zonas de origen, pero que tampoco están desvinculados de ella y que recurren a una serie de elementos de la cultura tradicional para mantener su identidad propia y distintiva en un contexto totalmente ajeno, y que no han roto sus vínculos de algún tipo, a veces incluso vínculos simbólicos solamente, con su cultura y sus comunidades de origen.

Creo que allí hay un punto que también es un reto para la antropología, el estar entendiendo a los que han sido nuestros sujetos tradicionales de observación, de investigación, ubicados ahora, por lo menos parte de ellos, en contextos radicalmente distintos de los que la tradición antropológica supo identificar y conocer. Es decir, hay muchos elementos conceptuales que no nos ayudan mucho a entender este nuevo tipo de situaciones. Por mencionar simplemente alguno, ¿en qué nos puede ayudar el planeamiento de regiones de refugio para entender a los mixtecos de Tijuana? Y no es que unos sean mixtecos y otros no, sino que están en contextos diferentes y que, probablemente no tenemos en este momento nuevas herramientas conceptuales para entenderlos como, en buena medida, logramos entender las regiones de refugio con el planteamiento del doctor de Aguirre Beltrán pero hay un cambio que nos está obligando a una modificación de nuestro acercamiento al mismo tipo de fenómenos.

Además de estos nuevos actores colectivos, que son desprendimientos de grupos previamente existentes, están surgiendo nuevos grupos. ¿Qué está pasando en las grandes unidades habitacionales de esta ciudad o de cualquier ciudad del país? ¿Qué tipo

de conglomerado social está surgiendo en estas unidades habitacionales? ¿Hasta dónde está desarrollándose allí un principio de identidad que responda a una serie de elementos diacríticos culturales, propios de cada una de estas unidades? En algunos casos es muy evidente. Si uno ve, por ejemplo, las bandas juveniles, uno encuentra que responden a una nueva territorialidad y que están relacionadas con estas nuevas formas de ocupación del espacio urbano. Entonces creo que allí tenemos una línea en donde deberíamos replantear muchos aspectos de la antropología.

El otro gran reto, siempre hablando de este fenómeno de globalización como uno de los elementos característicos de la nueva situación sería: ¿hasta dónde estos grandes fenómenos, hasta dónde esta internacionalización o transnacionalización de capitales, tecnología, etc., puede ser en sí misma un fenómeno que sea objeto de análisis antropológico?, ¿hasta dónde la antropología puede acercarse al origen de estos factores de globalización y verlos como objeto de análisis antropológico? Y digo "hasta dónde" porque yo personalmente no creo que cualquier fenómeno sea objeto de análisis antropológico. Creo que hay cierto tipo de fenómenos para los cuales la antropología está más capacitada, tiene más vocación histórica para analizarlos y que hay otros fenómenos que son materia de otras disciplinas. Pero el hecho es que por lo menos deberíamos plantearnos si la antropología tiene algo que decir y cómo decirlo, en relación con la generación de estos nuevos factores de globalización. ¿Qué podemos hacer?, ¿dónde está nuestra antropología de las grandes transnacionales?, ¿qué quiere decir eso?, ¿cómo se construiría?, ¿qué instrumentos?, ¿qué herramientas necesitaríamos desarrollar, para

hacer la antropología de lo transnacional, no como los resultados que tiene lo transnacional en las comunidades que estamos acostumbrados a estudiar, sino como el fenómeno en sí mismo; es decir, como lo transnacional en todas sus dimensiones en sí mismo? Si pudiéramos llegar a eso, creo que la antropología podría hacer aportaciones muy relevantes, pero quiero dejar muy claro que no estoy muy seguro de que realmente en este momento eso esté a la orden del día, que podamos realmente entrarle.

La otra cara de la globalización

Junto a este movimiento por llamarlo así, que está afectando, incluyendo, a sectores cada vez más amplios de la población mundial, tenemos un movimiento contrario, por lo menos muy diferente. Es lo que podríamos llamar la emergencia de las identidades negadas, que estamos viendo en este momento de forma muy clara, digamos, en Europa del Este. Una serie de pueblos con identidades propias, forjadas históricamente, que reclaman una cultura distintiva y exclusiva, se nos aparecían hasta hace muy pocos años como entidades en vías de desaparición, cuando no ya francamente desaparecidas. Estas identidades se estaban fundiendo en identidades mayores, de carácter nacional, había cambios en las relaciones económicas, en general en las relaciones sociales que se suponía que llevaban por ejemplo a que, en algunos casos alguien pensaba que resultara inútil ser estonio. No tenía ningún sentido ser estonio, porque lo que tenía sentido era ser soviético; es decir, formar parte de esa identidad mayor que estaba ofreciendo una serie de condiciones para que todos los participantes de este sistema pudieran mejorar, tener una vida mejor.

Lo que estamos viviendo, pues todos lo leemos día tras día en los periódicos, es que esas identidades estaban allí, que resultaron mucho más falsos los Estados nacionales que la existencia real de estos pueblos, reconocidos en unos casos, en otros casos no reconocidos en términos del Estado nacional, pero no por eso inexistentes. Estaban allí, seguían actuando y, en el momento en que los Estados nacionales y la situación global resultan favorables por el debilitamiento de los Estados nacionales, vemos un surgimiento, un resurgimiento de estas identidades negadas, estas identidades que, de acuerdo con ciertas perspectivas teóricas, ya no debían existir, ya debían haber desaparecido.

Y se da también a la inversa. Resulta que dos generaciones de alemanes crecieron en sistemas económicos radicalmente distintos, bajo Estados separados, cuando no francamente antagónicos, y en cuestión de semanas, ocurre que todos son alemanes y que lo que quieren es ser todos alemanes y que las dos generaciones previas no eliminan un hecho histórico fundamental que es el que son alemanes.

Por supuesto estoy simplificando, en cada caso actúan factores mucho más complejos. Pero, como esto está sucediendo en situaciones tan distintas y tan generalizadas, creo que no es demasiado audaz plantear que estas identidades históricas están expresándose como reacción frente a estos movimientos de globalización. Frente a esta tendencia a la globalización hay una reacción de los pueblos reales, para exigir en todo caso su participación dentro de la globalización, pero no a través de la mediación de un Estado nacional que no los representa, que no los reconoce, que no les da su lugar, etcétera.

Todo esto lo estamos viendo también por ejemplo en el fenómeno que mencionaba antes, en el

surgimiento de nuevas identidades. Un fenómeno que me parece muy generalizado, es lo que llamaríamos la nueva religiosidad, esto es algo que estamos viendo por todos lados: por ejemplo en el resurgimiento y la expansión de los fundamentalismos y la revolución islámica, y que por otra parte es una presencia que para otros sectores en aquel mundo resulta perfectamente amenazadora y terrible. Qué sé yo, la expresión católica tradicional de los polacos siempre ha existido, pero en este momento se convierte en algo muy importante dentro de todo el proceso polaco.

El cambio religioso, el crecimiento por ejemplo, de la afiliación a denominaciones protestantes en nuestra sociedad, es algo que no podemos negar. Hasta donde sé, aunque todavía no tenemos los datos del censo del 90 sobre esto, algunas tendencias indicarían que, por primera vez, un Estado de la República, concretamente Tabasco, puede tener minoría católica. Con todas las deficiencias y limitaciones de los datos censales, (pero bueno, son parejas las limitaciones y las deficiencias), podríamos tener ya quizás un Estado con minoría católica.

En un coloquio reciente se nos hablaba de una iglesia que son los Espiritualistas Trinitarios Marianos, de los cuales hay en la zona metropolitana de la Ciudad de México alrededor de mil templos. Y los Espiritualistas Trinitarios estiman ser entre seis y ocho millones en México, lo cual los colocaría como la segunda religión del país. Sólo que el censo no los registra como tales, no los identifica, están disfrazados entre católicos, protestantes, otros, y a la mejor como judíos. Son las únicas categorías que reconoce el censo. ¿Y qué es esto? Esta iglesia es una escisión de la iglesia católica del siglo pasado impulsada por los liberales para crear una iglesia católica mexicana

y no romana, que se desarrolla a lo largo de más de un siglo e incorpora elementos espiritistas, y que ahora es una cosa que no tiene mucho que ver con el catolicismo.

Un último punto mencionaría en esto: el efecto que está provocando el Señor Velasco Piña, autor, entre otras cosas, de un libro que se llama Regina, y que ha dado lugar a un movimiento que es conocido en este momento popularmente como los reginos, que están creciendo a una velocidad impresionante y que nos están hablando de un proyecto de restauración de una cosmovisión y, en consecuencia, de un orden social que se pretende anterior a la conquista, se pretende prehispánico.

En general tendemos a ver estas cosas como meras curiosidades, como una especie de pequeñas aberraciones que le dan color al asunto. Pero, si nos acercamos un poquito al fenómeno y vemos la magnitud y el cómo este movimiento está permeando sectores de la sociedad mexicana, sobre todo urbana en este momento, desde la alta burguesía hasta el lumpen-proletariado, para usar esa terminología, creo que tendríamos que irlo tomando en serio. Tenemos que ver más de cerca cómo están convergiendo en torno al movimiento de los reginos, el movimiento de concheros, los movimientos de distintos grupos, incluso grupos de religiones orientales, en una especie de búsqueda de un proyecto que siempre estará vinculado con el mundo prehispánico, y que forma parte de esto que yo llamo la nueva religiosidad, cada vez más presente en nuestra sociedad.

La emergencia de identidades negadas, el surgimiento de nuevas identidades, es otro de los retos que enfrenta la antropología en este momento. Tenemos que tomar en cuenta estas expresiones de las transformaciones globales, estas reacciones frente a

la globalización, como uno de los objetos que deberían ser privilegiados en un esquema actual de nuestra antropología.

Teoría y utopía

Yo creo que no se puede hablar de estos retos de la antropología sin dejar de referirnos a lo que podríamos llamar la crisis de los paradigmas. A esta crisis de los paradigmas algunos la llaman la quiebra de las ilusiones, otros el fin de la historia, el fin de las ideologías. En todo caso se refiere a la noción de que parecería ya no haber alternativas, sino un solo camino, un solo futuro posible para todo el mundo. El problema parece ser cómo nos acomodamos en ese futuro posible, del que no tenemos escapatoria porque no tenemos paradigmas alternativos; no digamos propuestas debidamente organizadas y capaces, con fuerza de convocar voluntades para plantear una alternativa a este futuro obligado, único y universal que se nos está planteando.

Yo creo que los paradigmas que entraron en crisis son básicamente los que se volvieron dogmas. Los que en su propio desarrollo previo se volvieron dogmas y llevaron a que al ver a través de ellos, resultaron ser unas anteojeras demasiado estrechas. Ya no se planteaba descubrir nada nuevo en la realidad, sino exclusivamente acercarse a la realidad para confirmar las ideas que se tenían sobre ella. Y en la medida en que la realidad no respondiera a la imagen que uno tenía previamente construida de ella, pues se desechaba la realidad. Y en consecuencia se creaban esquemas cada vez más rígidos en los cuales sólo cabía aquella información que confirmara nuestra imagen de lo que debía ser la realidad. Vino un círculo vicioso

que nos llevó a nunca abrirnos, a no tratar de ver lo nuevo o lo no conocido de la realidad.

Los esquemas de cualquier signo, sin duda, entraron en quiebra saludable y ojalá que el proceso de reconstrucción de alternativas no recorra el mismo trayecto, no lleve de nuevo a construir esquemas cerrados, incapaces realmente de estar abiertos al movimiento de la sociedad y a todo lo que nunca hemos conocido de la realidad y sólo vamos ir conociendo paulatinamente.

Otro de los efectos que tuvo esta transformación de los paradigmas en dogmas es algo que, desde el punto de vista de cualquier conocimiento —científico y no científico—, es fatal: que lograron desterrar la duda. Cualquiera que dudara estaba descalificado, porque la rigidización del esquema llevó a que las verdades eran absolutas y obligatorias, y entonces había una ortodoxia y heterodoxos descalificados. Me parece que también a ese nivel es importante, en la tarea indudable e inevitable de construir nuevas alternativas, nuevas utopías, darle un lugar central al ejercicio de la duda, como un motor fundamental para cualquier desarrollo del conocimiento. En la medida en que neguemos la duda, en que no le demos espacio estamos negando cualquier posibilidad de adquisición de conocimientos y de crítica.

Todo esto llevaría de alguna manera a que, frente a esta situación una vez más, porque de esto se ha hablado muchas veces a lo largo de los años, se repensara la antropología. El estar reflexionando sobre nuestra propia disciplina debería de ser una tarea constante, pero hay momentos en que esto se abandona y entran otras prioridades, otros objetivos que consideramos más importantes, y seguimos ejerciendo y manejando la antropología que recibimos

mos o aprendimos, ya sin necesidad de repensarla y volverla crítica. Pero me parece que en este momento, y como resultado de todas estas transformaciones que solamente he esbozado, la tarea de repensar la antropología se vuelve urgente y también señalar que no partimos de cero; es decir, que el hecho de que algunos paradigmas no se sostengan más y no sea posible funcionar en el marco de ellos no significa que no tenemos nada. Tenemos, por un lado, una serie de teorías de mediano alcance que siguen vigentes y el hecho de que no las podamos orientar hacia un paradigma mayor no quiere decir que en sí mismas hayan dejado de ser útiles. Puedo poner un ejemplo simple, un análisis funcionalista en el sentido más tradicional del término, en el sentido Malinowski, tiene validez, como una herramienta y para una etapa de análisis de ciertos problemas. Que no es suficiente, de acuerdo, pero el que no lo sea no quiere decir que no tenga un espacio dentro del cual un análisis funcionalista de la cultura, de la sociedad, de lo que se quiera, no sea válido. El problema es a partir de allí qué, de allí hacia dónde.

Creo que tenemos técnicas de investigación que siguen siendo perfectamente válidas, no hay que repensar todo, aunque algunas cosas, también a ese nivel, creo que sí tenemos que repensarlas.

La antropología y el Estado en México

Bien, concluiré planteando la necesidad, que junto con ésta de repensar la antropología, nos tiene que conducir a una reubicación del quehacer antropológico dentro de nuestra sociedad. Como todos ustedes saben, la antropología en México nace directamente vinculada con el proyecto nacional del Estado revo-

lucionario. Es creada, auspiciada y orientada como una herramienta necesaria para el avance en la concepción de un proyecto nacional del Estado de la Revolución. Estamos hablando de principios de los años treinta, de la época cardenista concretamente. Y se piensa en una antropología al servicio de ese proyecto nacional que tiene una responsabilidad práctica también, no sólo tiene que elaborar ideología que la crea permanentemente adecuada al proyecto nacional, sino una ideología que debe producir conocimientos aplicables a la solución de cierto tipo de problemas que se le plantean al gobierno. Y así funciona la antropología. Es curioso ver en la historia desde los treinta y prácticamente hasta la fecha, cómo muchas áreas de la antropología mexicana se desarrollan a partir de la creación de nuevas instituciones oficiales. Por ejemplo, hace unos quince años se crea la dirección de Culturas Populares, que es puesta en manos de antropólogos. A partir de ese momento empieza a desarrollarse el área de investigación sobre cultura popular. No digo que no existiera antes, pero su desarrollo y su consolidación es en función de que se abra un espacio gubernamental que plantea cierto tipo de problemas a los antropólogos; y ahí van los antropólogos a desarrollar esa línea de investigación.

Y lo mismo podría decirse, del indigenismo, por supuesto, o de toda esta línea de investigación sobre reacomodos y presas y todo esto, de lo cual Scott Robinson sabe mucho más que yo, que es también función de demandas institucionales, espacios institucionales, por iniciativas o por demandas gubernamentales.

Hasta la oposición más radical ha tenido sus espacios en instituciones oficiales, y han sido algunas de ellas muy generosas para abrirse y dar el

espacio; ¿que significa eso?, pues, ustedes peléense, pero se pelean aquí. Éste es el espacio: allí peléense, y muchísima gente se ha, o nos hemos ido, con la finta y hemos dicho al principio: el pleito es aquí, aquí nos peleamos. Bien, todo esto era dentro de un proyecto nacionalista que tenía los propósitos que todos ustedes conocen. Estamos hablando, insisto, del México de los años treinta, principios de los cuarenta, o algo así.

En el momento en que, ya de manera tan clara, aquel proyecto nacional no es el proyecto nacional, la relación antropología-gobierno, con el Estado, debería repensarse. Es decir, aquel compromiso en el que se metieron convencidos en los años cuarenta, con mística, con entrega absoluta, todos nuestros maestros indigenistas y que después todos nosotros criticamos.

Pero aquel compromiso obedecía a un momento, estaba ubicado en un momento muy claro, en un proyecto que era capaz de convocar a un conjunto de antropólogos para decir sí vamos por ahí.

El problema es ahora que si el proyecto cambió, ¿cuál es la ubicación de la antropología frente al Estado en México? Alguna vez planteé que había problemas conyugales. Es decir, aquel matrimonio del Estado, del gobierno, y la antropología, funcionó muy bien, como la mayor parte de los matrimonios, un tiempo. Pero desde hace mucho ya no está funcionando y no hemos planteado un nuevo matrimonio, es decir, modificar la relación matrimonial, el divorcio, sino que seguimos igual que muchos matrimonios, convertidos en una relación de perros y gatos que no está conduciendo a nada, porque ni la antropología está siendo útil al Estado. La prueba está en que hace, digamos veinte años, los antropólogos estaban en proyectos centrales y tenían capa-

cidad de influir en decisiones muy importantes, y no es exagerado afirmar que la antropología no tiene qué decir, no tiene palabra en relación con decisiones fundamentales. No es que cada uno de nosotros no tenga qué decir, desde luego, cada uno tiene qué decir. El problema es que la antropología sea un interlocutor reconocido y llamado para ser escuchado o, por lo menos, que sea tomado en cuenta. No es que no tengamos opiniones, sino que como disciplina, como conjunto, ya no somos lo que era la antropología hace veinte o treinta años. No desempeñamos, en la definición de políticas, en la definición de proyecto nacional, el papel que jugaba la antropología en aquellos años, por lo menos en ciertos aspectos muy importantes del país. Entonces creo que hay que revisar ese maridaje con el gobierno y ver cuáles son las alternativas. Es decir, podemos seguir adelante "mi vida", o mejor le paramos aquí.

El otro nivel de reubicación, es en relación con la sociedad, ya no con el Estado. Hay muchas experiencias de tratar de hacer una investigación que revierta sus resultados a los propios sectores investigados. Hay experiencias que han tenido muy buenos resultados, otras que no sabemos muy bien, otras que francamente han fracasado, y muchísimas más que por muy buenas intenciones que tengan al principio, nunca desarrollan realmente una actividad de reversión del conocimiento hacia los sectores investigados.

Una técnica que reclamamos como exclusiva y distintiva de la antropología, ha sido siempre la investigación participante. Yo creo que metafóricamente podríamos pensar en una modificación de nuestra noción de investigación participante. Ya no se trata solamente de que el antropólogo participe, se esfuerce incluso, para participar de alguna manera

en la vida de la comunidad desde allí, un poco desde adentro; se trata de hacer participar a la comunidad en la investigación, es decir, el otro ángulo del asunto, la otra vertiente del asunto. Hay algunas experiencias, pero no son lo usual, de ninguna manera. ¿Hasta dónde podemos lograr plantear un tipo de investigación participativa en ese sentido, no solamente en el sentido de que nosotros nos involucramos como antropólogos en la vida de la comunidad, sino más bien a la inversa? ¿En qué medida o con qué recursos, con qué elementos podemos lograr que sea la comunidad —o el grupo, o los sectores, o los representantes, porque nuestros universos pueden ser muy diferentes— los que participen de la investigación, no solamente que conozcan los resultados finales que nosotros elaboramos sino que participen en el proceso de investigación, desde la fijación de qué es lo que hay que investigar, hasta intervenir en cómo se investiga? Se trataría de reconocer la antropología como un instrumento que no está al servicio de los antropólogos, sino que los antropólogos son el vehículo para que ese instrumento esté al servicio de otros sectores, otros grupos. Una concepción diferente de lo que es el informante, es decir, me parece que ya a estas alturas del partido, la vieja relación establecida entre antropólogo e informante no tiene ninguna cabida, ninguna justificación; ¿el informante quién es? Pues es el señor que sabe las cosas, y yo ¿quién soy? El que quiero que me las diga para después ver qué hago con ellas. No puede ser así. Tendríamos que imagi-

nar una relación diferente con los que hasta ahora han sido solamente, o predominantemente, sujetos de estudio, más bien objetos de estudio, y llegar finalmente a plantearnos un nuevo diálogo con la sociedad ¿qué diálogo tiene en estos momentos nuestra antropología con la sociedad? ¿Cómo estamos hablando, cómo estamos comunicándonos con la ella? Yo me temo que si hiciéramos un análisis cuidadoso, puntual, incluso estadístico, de qué publicamos, dónde publicamos, cómo publicamos, obtendríamos un altísimo porcentaje, no sé cual, pero me parece que es altísimo el porcentaje, de producción antropológica que no tiene más auditorio que los propios antropólogos, que hemos definido un espacio de comunicación —por nuestro lenguaje, por lo que creemos que son los problemas que hay que discutir, por los lugares que usamos para transmitir nuestro conocimiento— que no nos permite en sí mismo un diálogo con la sociedad. No nos está permitiendo un intercambio con la sociedad.

Yo no quiero con esto negar la necesidad de un diálogo especializado. Sería terrible que no lo hubiera, pero es el único que existe y está muy mal. Lo que yo digo es que es insuficiente, si estamos pensando en una reubicación de la antropología en esta nueva situación contemporánea, donde están sucediendo todas estas otras cosas, deberíamos analizar y pensar con cuidado muchas maneras de iniciar por primera vez en la historia de la antropología, un verdadero diálogo con la sociedad, de la que se supone que formamos parte. Muchas gracias.

