

Vol. 1 núm. 1, enero-junio 2015



Antrópica

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES



Merida, Yucatán, México

Universidad Autónoma de Yucatán
Facultad de Ciencias Antropológicas



ANTRÓPICA. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY).

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica, a estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias políticas, Comunicación social, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. Antrópica publicará semestralmente una selección de artículos de investigación, artículos de opinión, entrevistas, traducciones, ponencias, conferencias, fotografía etnográfica, reseñas de libros, tesis y documentales sobre las ciencias sociales y las humanidades. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

ISSN: En trámite.
Semestral

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Universidad Autónoma de Yucatán
Facultad de Ciencias Antropológicas
Licenciatura en Antropología Social
Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul CP. 97305
Tels: +52 (999) 930-0090 Mérida, Yucatán, México.

Correo electrónico:

<revista.antropica@gmail.com>

<gabrielotti@uady.mx>

Sitio web de la revista ANTRÓPICA:

<<http://antroposuady.weebly.com/antroacutepica.html>>

ANTRÓPICA. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Periodicidad: Semestral. Revista digital

CODIRECCIÓN

Gabriel Angelotti Pasteur y Alina Horta Méndez

COMITÉ EDITORIAL

Tania González Pérez, Braulio Güémez Graniel, Valeria Güémez Graniel, Jorge Laris Pardo, Lorena Lechuga Riestra, Jessica López Escobedo, Fernando Soto Marín, Carolina Martínez, Carolina May Valadez, Jannick Ramírez Buenfil, Mónica Sosa Vásquez, Irma Torregrosa Castro.

CONSEJO ASESOR

Dr. Marco Calderón Mólgora (El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich.)

Dr. Bradley S. Epps (Universidad de Cambridge, Reino Unido)

Dr. David de Ángel García (Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.)

Dra. Nahayeilli Juárez Huet (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Unidad Peninsular, Mérida, Yuc.)

Dr. Esteban Krotz Heberle (Unidad de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yuc.)

Dra. Ángeles A. López Santillán (Universidad de Puerto Rico)

Dra. Paola Peniche Moreno (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Unidad Peninsular, Mérida, Yuc.)

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés (Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, Yuc.)

Dr. Enrique Rodríguez Balam (Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.)

Dra. Margarita Rosales González (Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, Yuc.)

Dr. Jesús Solís Cruz (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chis.)

DICTAMINADORES QUE PARTICIPARON EN ESTE NÚMERO

Mtra. Alma Acuña Gallareta, Dr. Óscar Ortega Arango, Dra. Guadalupe Reyes Domínguez,

Dra. Margaret Shrimpton, Dr. Luis Vázquez Pasos

DISEÑO GENERAL: Braulio Güémez Graniel, Irma Torregrosa Castro y Jessica López Escobedo

RESPONSABLE DEL NÚMERO: Alina Horta Méndez

DISEÑO DE PORTADA: Braulio Güémez Graniel

VOL. I, N° 1 enero-junio 2015

Mérida, Yucatán, México



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN
Dr. José de Jesús Williams
RECTOR
FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
Dra. Genny Mercedes Negroe Sierra
DIRECTORA



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN

FACULTAD DE CIENCIAS
ANTROPOLÓGICAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



Índice

Portada

Presentación I - VIII

Contenido IX - XI

Preliminar XII

Artículos de investigación

Análisis del discurso pseudocientífico en un artículo de la revista *Creation*. 1-16
Por Jorge Alejandro Laris Pardo

La función de la religión en la época contemporánea: religioso/no religioso en la cultura mexicana. 17-43
Por Gustavo Bravo Rubio

Educación Indígena en Yucatán: migración y dinámica de las relaciones en la escuela. 44-57
Por Christy Chan Cervantes y Graciela Cortés Camarillo

Ponencias y conferencias

Contexto e ideología armónica en México: ¿Causas únicas del horror antropológico a la ética profesional? 58-76
Por Luis Vázquez León

¿Qué ha pasado con la antropología mexicana? 77-91
Por Rodolfo Stavenhagen

Carta al Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS). 92-103
Por Varios autores

Suljaa'-Xochistlahuaca. Una historia de movimientos sociales entre éxitos y fracasos. 104-113
Por Viviana Díaz Arroyo

Reseñas

Lizama Quijano, Jesús, 2012, *Del pueblo a la urbe. El perfil maya de la blanca Mérida*. México: CIESAS. 114-117
Por Paola Peniche Moreno

Hernández Palacios, Esther, 2012, México 2010, diario de una madre mutilada. México: Instituto Chihuahuense de Cultura, Instituto Nacional de Bellas Artes, Conaculta, Ficticia Editorial. 118-121
Por Guadalupe del Carmen Gerónimo Salaya

Ramayo Lanz, Teresa, 2014, Política, economía chiclera y territorio: Quintana Roo 1917-1940. Mérida, Yuc.: Universidad Autónoma de Yucatán. 122-125
Por Edgar Joel Rangel González

Traducciones

Sobre el neoliberalismo (Sherry Ortner, 2011). 126-135
Por Rodrigo Llanes Salazar y Alina Horta Méndez

Fotografía etnográfica

Los días de muertos: Entrecruce de caminos. 136-156
Por Francisco Fernández Repetto y Alma Teresa Medina Vázquez

Opinión y debate

¿Qué es la práctica en la antropología? Apuntes para repensar la relación entre teoría y práctica. 157-165
Por Irving Gongóra Arjona y Juan Encalada Gómez

Narcotráfico y violación de Derechos Humanos: ¿Y el Estado? 166-172
Por Victoria Ventura

Entrevista

Entrevista con miembros del Colectivo Yool Kaaj en torno al Cha'anil Kaaj. 173-183
Por Valeria Güémez Graniel

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades no se hace responsable del contenido de los artículos.

PRESENTACIÓN

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, es una publicación digital, académica y periódica, dirigida a estudiantes, docentes, investigadoras e investigadores de todos los campos de las ciencias sociales. Mediante esta propuesta virtual pretendemos construir un espacio de análisis, diálogo y reflexión, tanto para profesionales como para la comunidad académica, estudiantil y sociedad en general.

La iniciativa de editar *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* surgió en el mes de mayo de 2014 por el interés conjunto de un grupo de estudiantes (“nativos y nativas virtuales”) y de quien esto suscribe (un auténtico “migrante virtual”). Al principio, propusimos crear un espacio para la difusión de los trabajos de los/as estudiantes de las licenciaturas impartidas en la Facultad de Ciencias Antropológicas elaborados en el transcurso de su formación universitaria, pensando transformar los denominados “ensayos” en artículos. Algunos de estos trabajos son de gran calidad y, por lo general, permanecen anónimos. Con este recurso considerábamos hacernos de una fuente permanente de artículos publicables y, de ese modo, extender el tiempo de vida de la revista. Sin embargo, percibimos que en el futuro este procedimiento acarrearía algunos inconvenientes, por ejemplo: a) estimularía una conducta endogámica (al crear un medio en el que sólo publicaríamos nosotros), b) limitaría la revista al campo antropológico (excluyendo otras áreas temáticas), c) convertiría la publicación en un “satélite” de las asignaturas de las licenciaturas (como un premio para aquellos/as estudiantes que elaboran los mejores ensayos), d) circunscribiría el interés de los documentos al ámbito local y regional de la Península de Yucatán (omitiendo tratar problemáticas nacionales e internacionales) y, por si fuese poco, e) incitaría al rechazo de trabajos elaborados por estudiantes y académicos/as de otras instituciones.

Sosteniendo el espíritu que inicialmente había impulsado la realización de *Antrópica* y la idea de diseñar un espacio creativo, de aprendizaje, participativo e igualitario, optamos por cambiar nuestra postura y extender la propuesta a todos los alumnos del Campus de Ciencias Sociales, Económico-Administrativas y Humanidades de la UADY, integrado por las Facultades de Ciencias Antropológicas, Educación, Psicología, Economía y Derecho. Pero este viraje aún resultaba insuficiente. Finalmente, reconsideramos y entendimos que, dada la versatilidad y extensión del medio electrónico escogido para editar la revista y en virtud de los motivos que nos habían aunado a este proyecto, lo adecuado sería evitar cualquier restricción y “abrir” la revista a todas y todos los interesados, sin



distinción temática ni institucional. Fue bajo este nuevo impulso que realizamos la convocatoria para la recepción de artículos para el presente número.

El título de *Antrópica* surgió tras numerosos encuentros en los cuales las y los integrantes que conformamos el equipo editorial buscamos palabras, términos y frases para identificar la publicación. La elección fue complicada, ya que el nombre escogido debía contar con la anuencia del colectivo, y por este motivo tardamos varios meses en llegar a una decisión. El término *Antrópica* no está registrado en el diccionario de la lengua española, tampoco forma parte de algún caló, no es un gentilicio ni una contraseña. Es una invención. Es una palabra compuesta, integrada por la partícula “antrop” que alude a *anthropos* (hombre) y el sufijo ica (ciencia o arte). Desde otro punto de vista, por un juego de palabras el título hace referencia al territorio que habitamos y a nuestra cercanía con el “Trópico de Cáncer”, distante a unos kilómetros de la ciudad de Mérida. Pero lo distintivo de este término, lo novedoso y creativo, es que se vincula con el adjetivo “antrópico”, pero en género femenino. Desde esta perspectiva, *Antrópica* es una palabra inclusiva y sin jerarquías ontológicas, que alude a una ciencia en la cual lo masculino y lo femenino conviven en términos igualitarios.

La revista *Antrópica* fue imaginada como una publicación digital, nunca fue “pensada” en papel. Comprendimos que una revista es el contenido y no el continente, y que los soportes digitales ofrecen ventajas sustantivas como medios para la difusión científica. En este sentido, valoramos lo digital porque nos permitirá ser autosuficientes, facilitará el control de la edición y nos ofrecerá posibilidades ilimitadas para desarrollar nuestros objetivos y anhelos editoriales.

La revista fue proyectada para ser consultada en medios electrónicos: laptop, computadoras de escritorio y tabletas. El diseño, el maquetado de los artículos y la presentación de la publicación en línea, fueron realizados atendiendo a esta particularidad. En el mismo sentido, todos los aspectos vinculados con el contenido de la revista fueron ideados para su consulta en esos instrumentos: el tipo y número de letra, los espacios interlineales, la distancias de las sangrías, el nivel de los títulos y subtítulos, el empleo de colores, fotografías e imágenes y otros detalles técnicos que identifican la publicación. Además, pensamos en aquellas y aquellos lectores que están en “transición” y aún no se adaptan a leer en pantallas digitales; los llamados migrantes digitales. Para ellos adoptamos diversas medidas que facilitan la impresión de los artículos; por ejemplo, evitamos usar colores claros (muy estéticos para el soporte digital, pero imperceptibles en el papel), fondos oscuros, franjas y otros recursos editoriales que suelen provocar un mayor gasto de tinta o de tóner durante la impresión.



Finalmente, destacamos que la revista adopta un modelo de dirección compartida, integrado por un académico y una alumna de la facultad. Esta codirección es una prueba, una hipótesis, mediante la cual esperamos extender la vida de la revista. En la historia de la Facultad de Ciencias Antropológicas, algunas publicaciones editadas por alumnos duraron el tiempo que estos permanecieron en la institución (es decir, cuatro años). En esta oportunidad, la presencia de un docente facilitará que ese período sea mayor. Pero la codirección es importante por otros motivos; en especial, porque contribuye a generar relaciones horizontales y prácticas sociales que promueven el trato respetuoso, no jerárquico e igualitario entre todas y todos los integrantes.

Antrópica es un proyecto que inicia y que, esperemos... perdure muchos años.

Gabriel Angelotti Pasteur



CONTENIDO DEL PRIMER NÚMERO

Si algo nos sorprendió de la convocatoria para este primer número, además de la variedad temática encontrada en los trabajos recibidos, fueron los distintos colaboradores y colaboradoras que eligieron *Antrópica* como espacio para publicar y compartir sus textos y fotografías. En este primer número presentamos seis secciones: artículos de investigación, ponencias y conferencias, reseñas, traducción, opinión y debate, y entrevistas.

Antrópica es inaugurada con tres artículos de investigación, precedidos por el estudiante de la Licenciatura en Historia de la FCA-UADY Jorge Laris Pardo, quien elabora un análisis del discurso presuntamente científico utilizado en un artículo creacionista. En su colaboración, Gustavo Bravo Rubio, estudiante de la Licenciatura en Antropología social de la Universidad Autónoma del Estado de México, retoma la teoría general de sistemas sociales del sociólogo alemán Niklhas Luhmann para analizar el fenómeno del desapego religioso a partir de observaciones y entrevistas. Por último, la estudiante de la Maestría en Educación en la Universidad Mesoamericana de San Agustín Christy Chan Cervantes y la investigadora Graciela Cortés Camarillo, presentan el adelanto de una investigación en curso sobre educación indígena en el Estado de Yucatán, la confluencia que tiene ésta con el fenómeno migratorio, y la manifestación de ambas en las dinámicas escolares.

En la sección dedicada a ponencias y conferencias, publicamos dos conferencias magistrales presentadas en el marco del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, llevado a cabo del 24 al 26 de septiembre de 2014 en la Ciudad de México.¹ El antropólogo mexicano Luis Vázquez León expone algunos casos en donde se hace evidente la falta de revisión ética en la práctica profesional de la antropología en nuestro país, y elabora críticas muy puntuales al respecto. El sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen traza en su texto un breve recuento de lo que ha sucedido con la llamada antropología mexicana, y ofrece una perspectiva sobre el estado actual de la misma. La tercera ponencia publicada en esta sección fue dictada en el Primer Congreso Internacional “Los pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI” por la estudiante de la Maestría en Antropología del IIA-UNAM Viviana Díaz Arroyo, quien hace una revisión histórica de las movilizaciones sociales acontecidas en el municipio de Suljaa'-Xochistlahuaca, Guerrero, durante cuatro momentos entre los años de 1979 a 2001. Por último, se publica en esta sección la carta que un grupo de

¹ Agradecemos al Dr. Carlos Antaramián del CIESAS-DF por ser el enlace entre los conferencistas y nosotros para gestionar la publicación de sus trabajos en *Antrópica*.



jóvenes antropólogos/as redactó para el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., donde reflexionan y ofrecen algunas consideraciones para trabajar junto con el Colegio sobre la situación laboral de las nuevas generaciones de antropólogos/as en el país.

La siguiente sección corresponde a las reseñas, que contempla tanto libros y tesis, como documentales y películas. En este número, se presentan las reseñas de dos libros que tratan temas relacionados con la Península de Yucatán, elaboradas por la investigadora Paola Peniche Moreno del CIESAS-Peninsular y el Doctor en Historia Edgar Rangel, egresado de la misma institución. Un tercer libro, reseñado por Guadalupe Gerónimo Salaya, pasante de la licenciatura en Literatura latinoamericana de la FCA-UADY, expone la violencia vivida en México a través de la escritura testimonial.

En la sección de traducción, que nos parece crucial para difundir artículos y capítulos que no se encuentran disponibles en idioma castellano, pero que pueden aportar perspectivas interesantes y necesarias para el desarrollo de las ciencias sociales practicadas y producidas en el Sur, Rodrigo Llanes Salazar, estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas en la UAM-Iztapalapa, y quien esto suscribe, estudiante de la Licenciatura en Antropología social en la FCA-UADY, presentamos un artículo publicado por la antropóloga estadounidense Sherry Ortner en 2013².

En la sección de fotografía etnográfica, pensada con el objetivo de difundir y diversificar la práctica de la antropología visual entre estudiantes y docentes de ciencias sociales y humanas, el investigador Francisco Fernández Repetto de la FCA-UADY y la pasante de la Licenciatura en Antropología social Alma Medina, nos presentan un trabajo sobre las distintas formas en las que se vive el día de muertos en la ciudad de Mérida.

En la sección de opinión y debate, espacio que nos parece necesario ofrecer en estos momentos de coyuntura nacional, acaso ahora más visibles que nunca, el antropólogo social egresado de la FCA-UADY Irving Góngora y el pasante de la misma licenciatura Juan Encalada, trazan una discusión sobre la práctica en la antropología y la supuesta distancia que guarda ésta con la teoría. Por su parte, Victoria Ventura Ramírez, estudiante del programa de Maestría en Políticas Públicas de la UAM-Xochimilco, aporta varias críticas al debate sobre la responsabilidad y participación del estado en el narcotráfico y la violación de Derechos Humanos en México.

2 Mismo que fue publicado en una revista digital anglosajona que apuesta por una difusión diferente para los artículos académicos, *Anthropology of this Century*, y a cuyo editor Charles Stafford agradecemos el permiso para publicar la traducción de este trabajo.



La última sección es dedicada a la publicación de entrevistas, y este primer número es cerrado con la entrevista realizada por Valeria Güémez Graniel, estudiante de la Licenciatura en Antropología social de la FCA-UADY, al colectivo Yóol Kaaj sobre la segunda edición del Festival Maya Independiente, Cha'anil Kaaj, realizado en octubre del 2014.

La segunda convocatoria será publicada en las próximas semanas, y esperamos que el contenido de este primer número anime a los lectores/as a colaborar en la revista. Por parte del comité editorial en turno, nos esforzaremos para que el proyecto de Antrópica se mantenga en pie y sigamos contando con este espacio, que pensamos tan valioso y pertinente para nuestra formación.

Alina Horta Méndez



PRELIMINAR
Instrumentos para la imaginación
Por Gregorio Klimovsky³

Indudablemente estamos ante una revolución social, porque la humanidad no va a ser la misma después de Internet y de todas las delicias que nos proporciona. Todos esos recursos que aporta la informática son de una importancia insustituible, porque se constituyen en un instrumento de investigación, de documentación y de comunicación que no tiene precedentes.

Sin embargo, esto no debe confundirse con el avance de la ciencia y de la técnica, porque la documentación y la comunicación no son todavía la investigación científica, que es creativa, lógica y crítica, y está orientada a desarrollar alternativas para resolver y superar problemas.

Tenemos que celebrar que esta maravillosa herramienta que es Internet haya venido al mundo, pero el progreso de la ciencia y de la técnica e, indirectamente, el desarrollo económico que trae aparejado, es algo que va más allá. Aquí intervienen factores como la creatividad, la imaginación, la capacidad lógica y también la capacidad crítica para saber, por ejemplo, cuándo una teoría es mejor que otra. Internet no aporta respuestas a estas cuestiones, no puede decir cuál es el mejor camino a seguir durante el desarrollo de la investigación científica. Conociendo esta limitación, nadie puede negar que el progreso de la ciencia se hace con instrumentos potentes.

Si uno hace una lista de los instrumentos que desempeñaron un papel primario en el progreso del conocimiento, tenemos, por ejemplo, el microscopio, que sin dudas posibilitó el nacimiento de la microbiología, permitió ver lo que antes no se veía, permitió descubrir que existían microbios que eran causantes de enfermedades. Fue un instrumento a partir del cual el hombre pudo abrir nuevos conocimientos.

Desde un punto de vista pedagógico, yo recomendaría que se fomentara el manejo de la informática, porque evidentemente es un instrumento indispensable, pero también recomendaría que no se olvidara el ejercicio del ingenio, la creatividad y la capacidad crítica, que se alentara la resolución de problemas y el adiestramiento en la búsqueda de caminos posibles a seguir en la investigación, algo que sigue siendo la base del desarrollo científico y cultural de una comunidad.

³ Epistemólogo y matemático argentino, fue profesor emérito de la Universidad de Buenos Aires Buenos Aires (nació en Buenos Aires, 18 de noviembre de 1922 – falleció el 19 de abril de 2009). Tomado de Educar. <http://www.educ.ar/sitios/educar/Inicio/>. 24 de octubre de 2000.





ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Análisis del discurso pseudocientífico en un artículo de la revista *Creation*

Br. Jorge Laris Pardo

Licenciatura en Historia
Universidad Autónoma de Yucatán

Recibido: 23 de octubre de 2014.

Aprobado: 15 de noviembre de 2014.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo estudiar el discurso de la ciencia. Esto se hará de manera indirecta, pues se estudia a partir del Análisis del Discurso de actividades humanas que se hacen pasar por científicas pero no lo son (es decir, que son pseudocientíficas). En específico, a través del análisis el discurso creacionista que se usa en uno de los artículos de la revista *Creation*.

Palabras clave: Análisis del discurso, Ciencia, Diseño Inteligente, Filosofía de la ciencia.

Abstract

This paper has the purpose to study the discourse of science. This will be done in an indirect way since it is studied from the Discourse Analysis of human activities which pretend to be scientific, but are pseudoscientific. Specifically, by the analysis of creational discourse found in an article of *Creation* magazine.

Key words: Discourse Analysis, Science, Smart Design, Philosophy of Science.

Introducción

Este artículo tiene como propósito general el estudio de la filosofía de la ciencia. Su objetivo particular es el estudio del discurso de actividades humanas que se hacen pasar por científicas pero no lo son; es decir, que son pseudocientíficas. En específico, a través del análisis del discurso creacionista que se defiende en uno de los artículos de la revista *Creation*¹.

Al hacer esto, se parte de cuatro premisas: en primer lugar, que toda actividad humana tiene un elemento comunicativo y que la ciencia es una actividad humana; en segundo lugar, que uno de los componentes esenciales de todo fenómeno comunicativo es el discurso²; en tercero, que uno de los componentes del discurso es la retórica; por último, y por lo consiguiente, que uno de los componentes esenciales de la ciencia es la retórica³.

Se usará la palabra *retórica* para referirse a lo que Richard Whately llamó “el descubrimiento de argumentos apropiados para demostrar un asunto determinado, así como la hábil organización de los mismos”⁴. Un problema ha sido que existen académicos, como Bruno Latour, que amparándose en el hecho de que uno de los constituyentes de la ciencia es la retórica, han reducido la ciencia a su retórica para cuestionar la validez epistemológica del conocimiento científico⁵.

No obstante, esta es una conclusión por un lado precipitada, puesto que de las premisas dadas no se desprende *necesariamente* que la actividad científica se reduzca a su retórica. En realidad, lo único que se desprende lógicamente de las premisas anteriores es que la retórica es un *elemento esencial* de la actividad científica, mas no necesariamente el único elemento de este tipo, ni el más importante. Aunque, ciertamente, siendo esencial es *imprescindible* para que ésta pueda existir. Además, por otro lado, es una conclusión que no concuerda con la evidencia, pues es evidente que el conocimiento científico del mundo ha permitido manipular la naturaleza a niveles en los que ninguna otra forma de conocimiento ha podido.

1 Véase Psarris, Spike., 2004, “Mercurio - el pequeño planeta que causa grandes problemas a la evolución” en *Creation*, núm. 26, September, <<http://creation.com/mercurio-mercurythe-tiny-planet-that-causes-big-problems-for-evolution-spanish>> Consultado en línea el 28/06/2014.

2 Definido por Van Dijk como el uso del lenguaje. Es decir, quién lo utiliza, cómo lo utiliza, y por qué y cuándo lo hace [Van Dijk, 2000, p. 22].

3 Como ha argumentado David Locke, 1997.

4 Citado por Gill, Ann y Karen Whedbee, 2000, p. 233.

5 Latour, 2010; y *Social Epistemology*, 2006.



La razón para estudiar a la ciencia a partir de la pseudociencia es sencilla. Se plantea la siguiente hipótesis: *el ejercicio científico no puede reducirse a su retórica, por lo que no todo discurso que imite la retórica científica es científico*. El texto de Spike Psarris “Mercurio - el pequeño planeta que causa grandes problemas a la evolución”⁶ es un ejemplo de esto, ya que imita la retórica científica pero no es científico.

Antes de comenzar el análisis, es necesario advertir que sería incorrecto que se hicieran generalizaciones sobre el discurso global del creacionismo a partir de una muestra única como esta. Por eso, el propósito aquí no es hacer una descripción general sobre el discurso creacionista; mas bien, lo que se hace es enmarcar el texto “Mercurio- el pequeño planeta” dentro del estudio sobre el creacionismo realizado por Massimo Pigliucci⁷ en su libro *Denying Evolution. Creationism, Scientism, and the Nature of Science*⁸, el cual está fundamentado en una amplia documentación y en seis años de experiencia debatiendo con creacionistas⁹.

El criterio de selección para este trabajo fue escoger un artículo que un compañero compartió en su muro de Facebook hace unos meses. En cuanto al método de análisis del discurso aquí utilizado, éste se compondrá a partir de los textos de 1) Van Dijk, *La multidisciplinaria del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad*¹⁰; y 2) Jonathan Potter, *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*¹¹.

El siguiente trabajo se estructura de la siguiente manera: 1) en la primera parte se habla sobre el contexto en el que se enmarca “Mercurio- el pequeño planeta...”; 2) a continuación, se estudia la microestructura del artículo en busca de alguna falacia que guíe la argumentación general; 3) posteriormente, se analizan a profundidad las falacias informales que el autor comete en sus dos primeros apartados.

6 Al que también me referiré como “el artículo” o “el artículo en cuestión”.

7 Massimo posee un doctorado en Biología Evolutiva y durante muchos años se dedicó a estudiar las interacciones entre los genotipos y el medio ambiente. A partir del segundo lustro de 1990, al percatarse de la alarmante popularidad del creacionismo en Estados Unidos y de otras prácticas pseudocientíficas, se ha dedicado a debatir a creacionistas, a divulgar el conocimiento científico y al activismo en favor de una mejor educación científica. Actualmente, enseña filosofía de la ciencia en el City University of New York [Pigliucci, 2002, pp. 1-3]. Posee un blog titulado *Rationally Speaking* que recomiendo leer a cualquier interesado en la filosofía de la ciencia.

8 Pigliucci, 2002.

9 Por supuesto se señalará, en caso de existir, cualquier inconsistencia encontrada entre su teoría y las observaciones aquí expuestas.

10 Van Dijk, 2003.

11 Potter, 1998.



Para el estudio de estas falacias me he apoyado principalmente en el libro de Normand Baillargeon, *A Short Course in Intellectual Self-Defense*¹²; 4) una vez hecho esto, se presenta un estudio breve de las citas textuales, y 5) finalmente se exponen las conclusiones.

No se debiera comenzar sin dejar en claro a qué se hace referencia cuando se habla de los *creacionistas*. La palabra *creacionista* hace referencia a cualquier persona que crea que el universo o alguna de sus partes o fenómenos fueron creados por una fuerza sobrenatural. En la cultura occidental suele asociarse a los grupos cristianos porque son los grupos religiosos predominantes. Dentro del cristianismo, sin embargo, hay una amplia gama de posturas. Estas van desde las que creen, de manera literal, en todo lo que dice la biblia, incluyendo que la tierra es plana, hasta quienes aceptan las teorías científicas contemporáneas sobre la evolución cósmica y la evolución de la vida en la tierra, y reservan al dios cristiano ciertas intervenciones estratégicas muy puntuales¹³. Por razones que quedarán claras cuando se hable del contexto, de aquí en adelante cuando se use la palabra *creacionista* se hará referencia específicamente a los *creacionistas de la tierra joven*. Es decir, aquellos que aceptan la esfericidad de la tierra y la teoría heliocéntrica, pero niegan que el universo, el sol y la tierra tengan más de 10 mil años de antigüedad¹⁴.

1) Contexto

El primer paso en un análisis del discurso es contextualizar el artículo estudiado. Para empezar, fue publicado en la revista *Creation*, una revista del *Creation Ministries International*, que es una asociación de grupos creacionistas que creen en una interpretación literal de la biblia. Es decir, que la tierra tiene menos de mil años de antigüedad y que la razón y la fe no son contradictoras¹⁵.

Esta asociación se enmarca dentro del conflicto que las religiones cristianas en occidente han tenido con la teoría de la evolución desde 1859, año en que el famoso libro de Charles Darwin vio la luz. Las polémicas en los primeros años de la teoría de la evolución se dieron tanto en el plano

12 Baillargeon, 2007.

13 Como por ejemplo, la posición oficial de la Iglesia Católica. Los interesados pueden consultar la encíclica *Humani Generis* <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html>

14 Esta clasificación es presentada por Pigliucci, 2002, pp. 36-38.

15 Según se presentan en su página. Ver "Who we are" En: <http://creation.com/about-us/#what_we_are> Consultado en línea el 27/06/2014.



científico como en el popular¹⁶. Pese a esto, la *Teoría de la Evolución por medio del Mecanismo de la Selección Natural* ya era la teoría científica reconocida cuando terminó el primer lustro del siglo XX¹⁷. A pesar de esto, hasta la fecha algunos grupos religiosos se han negado a aceptarla y han realizado enormes esfuerzos por difundir sus ideas teológicas en las mentes del público.

Debido al alto prestigio con que cuenta el conocimiento científico en nuestra sociedad, una de las maniobras seguidas por algunos grupos creacionistas ha sido hacer pasar su discurso religioso por uno científico. Como parte de esta maniobra surgieron instituciones como el *Creation Ministries International*, el *Institute for Creation Research* o el *Creation Museum* de Kentucky¹⁸. Los miembros de estos movimientos han intentado en reiteradas ocasiones que su teoría creacionista se enseñe en las escuelas primarias de Estados Unidos a la par de la teoría científica de la evolución biológica. Esto ha alertado a la comunidad científica y a sectores importantes de la población estadounidense, y ha dado lugar a movimientos de protesta como el de *La Iglesia del Monstruoso Espagueti Volador*, que exige que su teoría sobre el origen de la vida y del universo también sea enseñada en las escuelas¹⁹.

2) Análisis macrotextual. La polarización

Según Van Dijk, el análisis macrotextual de una obra busca encontrar los temas globales de ésta²⁰. Empecemos este análisis con un vistazo a su título, “Mercurio-el pequeño planeta que causa grandes problemas a la evolución”. En este título se presenta un interesante juego con los elementos de minimización y maximización²¹. Es decir, que por un lado se minimiza la importancia de Mercurio dentro del sistema solar al hacer énfasis en su tamaño “pequeño”; y por el otro, se busca maximizar los supuestos problemas que pudiera tener “la evolución” al enfatizar que son “grandes”. Además, el orden de las palabras en el título acarrea un significado implícito²², el cual pudiera

16 Probablemente la Teoría de la Evolución por medio del Mecanismo de la Selección Natural fue la primera teoría científica que se dio a conocer al mismo tiempo entre los grupos académicos y el público en general [Pigliucci, 2002, p. 8].

17 Pigliucci, 2002, p. 13. Este autor presenta en su libro una historia sobre el conflicto entre evolución y creacionismo y un análisis más profundo del tema.

18 Todos ellos con su principal sede en los Estados Unidos, país donde el movimiento creacionista tiene gran presencia.

19 Para saber más sobre el movimiento de la *Iglesia del Monstruoso Espagueti Volador* puede consultarse la “Open Letter to Kansas School Board”, 2006. En: <<http://www.venganza.org/about/open-letter/>> Consultada en línea el 29/06/2014.

20 Van Dijk, 2003, p. 152.

21 Estos términos son explicados por Potter, 1998, pp. 239-243.

22 La importancia de buscar los significados implícitos en un discurso ya ha sido señalada por Van



parafrasearse de la manera siguiente: “si un planeta tan insignificante como Mercurio mete en tantos aprietos a ‘la evolución’, ¡imagínese los problemas que los planetas importantes le provocan!”.

En efecto, al minimizar la importancia de Mercurio se pretende maximizar los supuestos problemas a los que se enfrenta “la evolución”. Es interesante notar que esta idea se refuerza al final del artículo, cuando en el último párrafo, en la oración 56, se afirma lo siguiente: “Así que vemos que este pequeño, aparentemente insignificante planeta, crea *enormes tropiezos* para aquellos que desean negar al Creador”²³. Nótese además que el título se refiere al sujeto de los supuestos problemas con el nombre ambiguo y general de “la evolución”.

Van Dijk ha señalado que un elemento retórico común es la polarización de la situación entre los *otros* -a los que se les asocia con conceptos negativos- y *nosotros* -a quienes se les asocia con elementos positivos-. Al hacer esto, los discursos “no sólo contribuyen a la polarización general de la estructura conceptual del texto, sino también a la formación de un modelo sesgado y polarizado de los acontecimientos, en el que los actores se encuentran nítidamente polarizados entre buenos y malos”²⁴.

Como se habrá notado, en “Mercurio- el pequeño planeta...” se hace uso de esta herramienta argumentativa, pues en todo momento se distingue en sus líneas entre “evolucionistas” (los *otros*) y “creacionistas” (*nosotros*)²⁵. A los primeros se les asocia con ideas como deshonestidad²⁶, poco científicos, burlescos²⁷, incoherentes²⁸ y “negadores del creador”²⁹. En contraste, los creacionistas se presentan a sí mismos como científicos³⁰ y creyentes³¹. También es importante notar que, implícitamente, el discurso usado sugiere que los creacionistas son víctimas de una especie de complot en contra de la religión. Esta falacia ya ha sido señalada por Massimo, quien explica que los textos creacionistas suelen confundir crítica con *intolerancia*³².

Dijk, “Especialmente interesante para la investigación en ACD [Análisis Crítico del Discurso] es el estudio de las muchas formas de significados implícitos o indirectos, como las implicaciones, los presupuestos, las alusiones, las ambigüedades y demás”[Van Dijk, 2003, p. 155].

23 Las cursivas las he puesto yo.

24 Van Dijk, 2003, p. 156, Las cursivas son mías.

25 Es importante mencionar que el artículo también coloca dentro del grupo de los otros a los “creacionistas de largas eras”. Aunque su mención se hace de pasada en un posible intento por minimizar su presencia en el texto sin dejar de hacerla presente, como se puede ver en la oración 34.

26 Oraciones 20 a 22.

27 Oración 28.

28 Oración 47.

29 Oración 56.

30 Oración 28.

31 Oraciones 56 y 57.

32 Pigliucci, 2002, pp. 177-178.



A continuación, el texto plantea una *falsa dicotomía*³³ cuando implícitamente sugiere que sólo hay dos teorías posibles para explicar el origen de Mercurio: o bien surgió como resultado de la “evolución”, o “Dios” lo creó hace menos de diez mil años. Esta falsa dicotomía se refuerza debido a la ambigüedad con la que se usa el término “evolución” en el texto³⁴. Según Massimo Pigliucci, esta actitud es común entre los grupos creacionistas: “Uno tiene la clara impresión al hablar con un creacionista de que o somos *nosotros* o *ellos*”³⁵. Al hacer esto, el discurso cierra la posibilidad de que existan otras alternativas para rendir cuentas del fenómeno. La consecuencia es que el discurso crea la falsa impresión de que, si se desaprueba la idea contraria, la idea propia gana por default. Esto por supuesto no es así, pues siempre existe la posibilidad de que todas las teorías estén equivocadas. En resumen, la falacia del falso dilema y la polarización de la situación permean la temática global del texto. A continuación se hará un análisis más minucioso sobre las primeras dos secciones de “Mercurio, el pequeño planeta...”

3) Análisis microtextual del discurso

El análisis microtextual del discurso se enfoca en desentrañar, paso a paso, las herramientas usadas por los autores para engañar al público. Como el análisis completo del texto podría llevar un libro entero, el estudio presente se limita a presentar las *falacias informales* en el texto. La entrada sobre lógica informal en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* declara que

La lógica informal es un intento por desarrollar una lógica que pueda evaluar y analizar los argumentos que ocurren en el discurso del lenguaje natural (“de todos los días”, “lenguaje coloquial”). La discusión en este campo puede lidiar con asuntos científicos, legales, y otras formas técnicas de razonamiento (y nociones como la diferencia entre la ciencia y la pseudociencia), pero su principal objetivo ha sido desarrollar una comprensión del argumento que pueda explicar y evaluar los argumentos encontrados en la discusión, el debate y el desacuerdo tal y como se manifiestan en la vida cotidiana –en comentarios sociales y políticos; en las noticias, reportes y editoriales en los medios de comunicación (en periódicos,

33 Que consiste en plantear dicotomías en donde no las hay [Baillargeon, 2007, p. 59].

34 Por ejemplo, en el texto “Mercurio, el pequeño planeta” se da por hecho que la *Teoría biológica de la evolución por selección natural* y la *Teoría física de la evolución cósmica* son una misma cosa, lo cual es incorrecto. En palabras de Massimo, 1. La evolución técnicamente se define como el cambio en la frecuencia en que los genes pueden ser encontrados en una población natural. 2. Una de las mayores consecuencias de estos cambios es que la evolución también puede ser entendida como un proceso gradual de descendencia con modificación que une a todas las especies del planeta. 3. Contrariamente a lo que dicen los creacionistas, la evolución no es una teoría sobre el origen de la vida. 4. La evolución tampoco es una teoría sobre el origen del universo” [Pigliucci, 2002, p. 73].

35 Pigliucci, 2002, p. 173.



revistas, televisión, el internet, Twitter, etc.); en la mercadotecnia y las comunicaciones empresariales y gubernamentales; y en el intercambio personal³⁶.

A diferencia de las *falacias formales*, que son falacias lógicas y por lo tanto errores en un silogismo, la estructura de las falacias informales no es necesariamente errónea. En ellas el error se encuentra en la validez de las proposiciones de las que se parte o en el contexto en que es postulado un argumento. Un ejemplo de una falacia informal es el famoso *argumento de autoridad*, que consiste en aseverar la validez de una posición porque una autoridad la defiende. Bajo ciertas condiciones, es correcto citar a una autoridad³⁷. Por ejemplo, alguien que no es cosmólogo y quiere hablar sobre la formación de las estrellas, hará bien en confiar en la autoridad de los académicos dedicados al estudio científico del Cosmos. No obstante, si en el mismo ejemplo se cita a una persona poco o para nada instruida en el campo -como podrían ser Bill Gates o al Papa- en vez de a un cosmólogo, estaremos cometiendo una falacia. Habiendo aclarado esto, empecemos el análisis microtextual.

Las primeras diez oraciones de “Mercurio- el pequeño planeta...” presentan información científicamente válida sobre Mercurio³⁸. Es probable que esto se haga con el afán de aumentar la credibilidad del artículo, pues al hacerlo, su estilo y estructura se asemejan a los de un artículo que pudiera encontrarse en revistas científicas como *Science*³⁹, *Nature* o *Scientific American*. De hecho, la revista *Creation* -en la que aparece publicado el artículo- imita la estructura y misión de aquellas revistas, con la salva diferencia de agregar un elemento evangelizador a su misión⁴⁰. Esta tendencia

36 Es una entrada muy completa y altamente recomendable [*Informal Logic*, 2011] La traducción es mía.

37 Massimo Pigliucci dedica un capítulo entero de su libro *Nonsense on Stilts* al estudio de cuándo es válido hacer referencia a una autoridad para defender un argumento [Pigliucci, 2010, p. 279-800].

38 Un lector atento notará que el texto en cuestión presenta a Plutón como un planeta del sistema solar. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que este artículo se escribió en el 2004 y la definición de planeta que terminó por excluir a Plutón de esta categoría no se modificó sino hasta el 2006. La razón de la modificación fue el creciente número de objetos similares a Plutón descubiertos en el sistema solar tras la órbita de este planeta, algunos incluso que lo superaban en tamaño. Esto entabló discusiones entre distintos grupos de astrónomos, cuyo resultado fue la creación de una nueva categoría distinta a los planetas que pudiera condensar a todos estos nuevos objetos y al mismo Plutón. A saber, los Planetas Enanos o Planetoides.

39 *Science* es una revista norteamericana de contenido científico. Su propósito es la divulgación de la ciencia dentro del mismo mundo académico. Es decir, busca poner al alcance de toda la comunidad científica los descubrimientos e investigaciones que se llevan a cabo en otras áreas de la misma comunidad. Su misión puede ser consultada en: <<http://stm.sciencemag.org/site/about/mission.xhtml>> [Consultada en línea el 27/06/2014].

40 En efecto, la revista *Creation* dice de sí misma “Essential for homeschoolers and anyone wanting to ‘immunize’ their family against the anti-biblical worldviews bombarding us from all sides” En: <<http://creation.com/creation-magazine>> [Consultada en línea el 27/06/2014].



a agregar datos científicos sobre Mercurio se refuerza con los elementos paratextuales al artículo, como son los cuadros 3. Las misiones del Mariner de los años 1960's y 1970's, 5. Algunas características de Mercurio, 6. Más sobre mercurio y 7. Enigma del planeta. Entonces, los fenómenos descritos en el párrafo dan muestra de la principal característica de los discursos pseudocientíficos, que consiste en intentar hacer pasar como científicos discursos que no lo son.

En la argumentación de las líneas 11 a 13 hallamos el primer conjunto de falacias. En primer lugar, comete una *falacia del muñeco de paja*⁴¹; al presentar los debates científicos como fenómenos de “disturbio y confusión”, pues el artículo da por sentado que la falta de consenso entre especialistas es sinónimo de crisis científica. Massimo Pigliucci señala que presentar a las discusiones internas como sinónimo de crisis científica es una de las 12 falacias más frecuentes de los creacionistas⁴². A continuación, el artículo recurre a la *supresión de información relevante*⁴³ al mencionar en la línea 13 que “los evolucionistas concuerdan en los modelos de formación de los planetas”. Esta afirmación es parcialmente cierta; pues si bien existe un consenso entre cosmólogos⁴⁴ sobre los aspectos más generales de *teoría nebular*⁴⁵, lo cierto es que no existe un consenso respecto a los aspectos particulares de dicha teoría.

Léase ahora un extracto de dicho *artículo*:

[14] Después de décadas de conflicto, la mayoría de los astrofísicos de hoy se han rendido y han admitido que la alta densidad en Mercurio no puede ser acomodada dentro de los modelos de desarrollo lento y gradual.

[15] En su lugar, la explicación preferida ahora es que billones de años atrás, un gran objeto se estrelló en Mercurio, despojándole de su material menos denso dejando la alta densidad vista actualmente [cita número 2].

[16] Considere las implicaciones de esto. Los evolucionistas han admitido que el planeta que vemos hoy [17] ¡no puede ser explicado mediante procesos evolutivos graduales! [18] Esta es una aceptación asombrosa. [19] En su lugar, proponen una catastrófica colisión de hace mucho tiempo. [20] ¿Cuál es la evidencia de esa colisión? [21] Ninguna, simplemente que de lo contrario, [22] ¡Mercurio desaprobaría la evolución!

41 Es decir, crear una réplica desmejorada del argumento que se quiere debatir para facilitar su crítica. [Baillargeon, 2007, p. 78].

42 Pigliucci, 2002, p. 162.

43 Sobre la *supresión de información relevante*, véase Baillargeon, 2007, p. 82.

44 Nótese, de nueva cuenta, el uso del término “evolucionista” en vez de “científico”.

45 El cual es el nombre apropiado para referirse a la teoría científica actual sobre el origen de los planetas del sistema solar.



[23] Una y otra vez en la astronomía evolutiva, las colisiones cósmicas son invocadas como un tipo de vara mágica para rescatar las hipótesis evolucionistas de las evidencias. [24] El planeta Uranio está inclinado, pero la evolución dice que no puede ser natural—por tanto, hace mucho tiempo algo lo golpeó y lo dejó así. [25] La rotación de Venus contradice las predicciones evolucionistas—por tanto, hace mucho tiempo algo lo golpeó y lo hizo girar en sentido contrario. [26] La atmósfera de Marte es muy delgada para los gustos evolucionistas—por tanto, solía ser más gruesa, pero hace mucho tiempo algo golpeó Marte y desprendió parte de ella. [27] Mercurio es muy denso para la evolución—por tanto, hace mucho tiempo algo lo golpeó y convenientemente removió las partes más ligeras.

[28] Los evolucionistas hacen oscilar su vara-colisión como les place, y todavía se burlan de la creencia “no-científica” cristiana en un diluvio global y catastrófico, a pesar de la abundante evidencia histórica y física que hay.

La *macroproposición*⁴⁶ expuesta de la línea 14 a la 28 puede resumirse de la siguiente manera: 1) Mercurio es denso; 2) la teoría “evolucionista” no puede explicar esta densidad como resultado de procesos evolutivos graduales⁴⁷; 3) por lo tanto, los evolucionistas se han visto obligados a explicar este fenómeno como consecuencia de una colisión cósmica; 4) no hay pruebas de que dichas colisiones cósmicas hayan ocurrido nunca; 5) por lo tanto, las colisiones cósmicas son un recurso de último minuto inventado por los evolucionistas para explicar las cosas que su teoría no puede explicar; 6) por eso, su teoría no es científica; 7) en cambio, el diluvio universal sí lo es.

Todas las premisas del párrafo anterior, excepto la primera, son falaces. Para empezar, la falacia de la *pendiente resbaladiza*⁴⁸ permea la argumentación del párrafo. Con ella, Psarris pretende hacernos creer que sí Mercurio es denso entonces la evolución es falsa. Además, recurre a la *supresión de información relevante* al ocultar que algunos científicos han propuesto modelos alternativos al de la colisión estelar para explicar la alta densidad de Mercurio⁴⁹.

Otra falacia utilizada es la falacia de la *falsa analogía*⁵⁰. La podemos observar cuando se equipara la teoría de la colisión estelar con una vara

46 Una explicación sobre las macroproposiciones puede consultarse en Van Dijk, 2003, p. 153.

47 Véanse las líneas 16 y 17.

48 Este razonamiento falaz consiste en creer que si aceptamos A, entonces sucederá B y luego C, y luego D y así. El propósito suele ser hacernos creer que D es una consecuencia lógica y necesaria de A. La falacia ocurre cuando las ligas entre A, B, C y D son mucho menos necesarias y lógicas de lo que se quiere hacer parecer [Baillargeon, 2007, p. 76].

49 Por ejemplo, si Mercurio se formó antes que el Sol, entonces la posterior aparición del Sol pudo haber evaporado las capas exteriores del planeta dejando sólo con un centro denso [Redd, 2012].

50 Consiste en hacer analogías inválidas [Baillargeon, 2007, p. 81].



mágica⁵¹. Así, se presenta a la teoría de la colisión espacial como una especie de elemento *ad hoc* utilizado por los “evolucionistas” para salvar su teoría. Para reforzar esta falacia, el artículo asegura que la teoría evolucionista sólo tiene sentido bajo el cambio gradual. De hecho, este es uno de los argumentos favoritos de los creacionistas y es completamente falso. Desde hace tiempo que los científicos son conscientes del importante papel que los fenómenos súbitos y abruptos pueden tener en los procesos evolutivos, tanto cósmicos como biológicos⁵². A propósito, “Mercurio- el pequeño planeta...” no diferencia entre ambos tipos de teorías -una física y otra biológica, que difieren tanto en su objeto de estudio como en su mecanismo- cometiendo de nuevo la supresión de información relevante.

De la línea 23 a la 27 se enumeran ocasiones en las que supuestamente los “evolucionistas” han recurrido a su dichosa vara mágica. Jonathan Potter ha señalado que las listas de elementos suelen ser usadas para defender o debatir una idea⁵³. Cuando se nos presenten listas debemos de estar especialmente pendientes de la posible supresión de información relevante. Por ejemplo, la lista aquí citada sólo contiene elementos que corroboran el argumento de Psarris y omite los que lo contradicen. A esto cabe sumar que contiene información falsa. Por ejemplo, al contrario de lo expuesto en el texto, la falta de atmósfera en Marte no es atribuida a un impacto estelar, sino a la falta de campo magnético en aquél planeta⁵⁴.

Finalmente, sólo en la línea 28 se encuentran al menos tres falacias. La primera es la *falacia del falso sendero*⁵⁵, pues pretende fortalecer el argumento creacionista sobre el origen de Mercurio mediante la mención del Diluvio Universal cuando no existe razón alguna para traer el tema a colación. Esto sin mencionar que es del todo falso que exista “abundante evidencia histórica y física” en favor del Diluvio Universal. De hecho, son numerosas las razones para dudar seriamente que semejante evento alguna vez sucediera⁵⁶.

51 Véanse las líneas 23 y 28.

52 Para una exposición breve y concisa sobre los recientes adelantos ocurridos en la teoría de la evolución de las especies puede verse Pigliucci, 2014.

53 Potter, 1998, p. 148.

54 Esto lo ha dejado expuesto al embate constante de los vientos solares durante millones de años, los que, poco a poco, se han ido llevando su atmósfera [Sagan, 1992, pp. 106-134].

55 Que consiste en insertar en el discurso temas que no aportan elementos nuevos a la argumentación. [Baillargeon, 2007, p. 62].

56 Una explicación sobre los problemas que existen con la idea de un Diluvio Universal muy completa puede consultarse en Isaac, 1998.



En la misma línea encontramos una falacia *ad hominem*⁵⁷, pues se pretende hacer pasar a los “evolucionistas” como personas burlonas y mal educadas, desacreditando de esta manera a su persona.

Al hacer esto, se desvía el peso de la argumentación a “los evolucionistas” mismos y no a sus ideas. Estos son algunos ejemplos de las falacias cometidas desde la línea 1 a la 28 del artículo analizado. Vemos entonces que el uso de falacias es una constante del artículo, lo que cabe esperar de un discurso pseudocientífico que imita la retórica de la ciencia pero sin rendir cuentas de la realidad. A continuación se presenta un breve análisis de las citas del artículo.

4) Análisis de las citas

La citación es un elemento importante en cualquier texto científico⁵⁸, por lo que esta investigación no estaría completa sin por lo menos un breve análisis de las citas. Lo primero que se observa es que hay nueve citas en total en “Mercurio-el pequeño planeta...”. Ellas se pueden clasificar en dos tipos: las que agregan un comentario del autor, y las que hacen referencia a otro texto. Estas últimas, a su vez, se pueden subdividir en dos, a) las que hacen referencia a textos publicados por instituciones miembros del *Creation Ministries International*; y b) las que hacen referencia a textos publicados por otras instituciones.

Ahora bien, la única cita que agrega un comentario del autor es la primera. En cuanto a las citas que hacen referencia a textos emanados del movimiento creacionista, encontramos tres⁵⁹. Ellas son un par de referencias a artículos de la misma revista *Creation*, y otro par a artículos publicados en el sitio web <www.creationresearch.com>. Finalmente, las citas 2, 5, 6, 8 y 9, todas hacen referencia a un texto del astrofísico Stephen Taylor⁶⁰, publicado por la Cambridge University Press⁶¹. Sin embargo, un análisis detallado de ellas nos revela que Spike Psarris las ha sacado completamente de contexto, el cual es un acto inmoral completamente reprochable.

57 Es decir, a la persona en vez de a sus argumentos [Baillargeon, 2007, p. 63].

58 Tómense por ejemplo las citas del trabajo que usted está leyendo en este momento.

59 Estas son la 3, la 4 y la 7.

60 La línea de investigación de Stephen Taylor es la estructura y la evolución del cosmos a través del estudio de las ondas gravitacionales.

61 A saber, Taylor, S.R., 2000, *Destiny or Chance: Our Solar System and its Place in the Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.



Además, también podemos prestar atención a los pasajes del texto que no están citados. Por ejemplo, es notable la ausencia de citas en pasajes donde son necesarias, cómo en el párrafo de las líneas 23 a 28, citado anteriormente.

Cabe concluir del análisis de la citas que en “Mercurio- el pequeño planeta...” una vez más se recurre a la supresión de información relevante al 1) no mencionarse ninguno de los muchos trabajos científicos que dan por tierra cada una de las aseveraciones y conclusiones de Psarris; 2) citarse de manera deliberadamente incorrecta la obra de Taylor; 3) y al sostener el núcleo de su argumentación en trabajos publicados por los institutos pseudocientíficos creacionistas.

5) Conclusiones

Es del todo claro que el texto de Psarris copia la retórica y el discurso de la ciencia para hacerse pasar como científico. Sin embargo, no logra su objetivo. No lo logra porque la ciencia no puede ser reducida a su discurso y mucho menos a su retórica, pues la actividad científica necesita rendir cuentas de la realidad, y el discurso es sólo uno de los varios medios por los que intenta lograr su objetivo.

Por supuesto, como explica Van Dijk: “A diferencia de muchos saberes, el ACDC [Análisis Crítico del Discurso] no niega, sino que explícitamente defiende, su propia posición”⁶². Por ello, debe de quedar claro que yo definiendo y practico la postura metafísica del *realismo*. Esta postura afirma que existe una realidad externa a la mera existencia mental del sujeto. El realismo es el punto de partida básico de toda ciencia, pues sin este presupuesto la objetividad sería impensable. Es decir, si el realismo no fuese cierto, no existiría un punto de partida común entre los sujetos para evaluar cuál de sus teorías corresponde mejor a la realidad y cuáles no lo hacen en absoluto. En palabras de Popper “la cuestión de la veracidad o falsedad de nuestras opiniones y teorías se vuelve absurda si no existe la realidad, sino sólo sueños e ilusiones”⁶³.

Van Dijk también ha señalado que los analistas críticos del discurso no se limitan a estudiar las formas de elaborar los discursos, sino que se proponen ser agentes de cambio, por lo que alienta los juicios morales de los estudiosos del discurso. Señalo pues que como la retórica pseudocientífica del artículo estudiado no rinde cuentas de la realidad, se ve obligada a recurrir una y otra vez al uso de falacias para sostener su argumentación. Este tipo de

⁶² Van Dijk, 2003, p. 144.

⁶³ Popper, 2006, p. 239.



prácticas pseudocientíficas son inmorales⁶⁴, no sólo porque intentan engañar a los lectores, sino porque atentan contra el objetivo mismo de la actividad científica; es decir, la construcción y la difusión de teorías con posibilidades de ser verídicas. Y digo con posibilidades de ser verídicas en vez de verdaderas, porque es un hecho innegable que todo conocimiento científico es provisional. Es decir, las explicaciones que consideramos científicas son las que mejor explican el mundo *hasta el momento*. El conocimiento científico es siempre provisional, pues siempre existe la posibilidad de encontrar mejores explicaciones en un futuro lejano o de descubrir que hemos estado equivocados.

Finalmente, defiendo que tanto los filósofos de la ciencia como los mismos científicos pueden aprender mucho sobre la ciencia estudiando los discursos pseudocientíficos, pues el hecho de que un discurso repleto de falacias como “Mercurio- el pequeño planeta...” consiga ser considerado verídico por un número amplio de personas, nos obliga a preguntarnos por las razones detrás de dicho fenómeno. Las razones pueden ser varias, pero cuando menos una es la deficiencia de la enseñanza de la ciencia en nuestros sistemas de estudios y el desinterés de los académicos por involucrarse en la divulgación de los conocimientos científicos y del pensamiento crítico que requiere la investigación científica. Como lo sabrá cualquiera que haya estudiado en este país, en México, el sistema escolar pretende enseñar la ciencia como si se tratara de una colección de datos inconexos en los que se tiene que creer dogmáticamente. Enseñar así la ciencia atenta directamente contra sus mismos principios, los cuales se componen de una extraña mezcla de racionalidad, empirismo y escepticismo. Como ya señaló Carl Sagan “el método, aunque sea indigesto y espeso, es mucho más importante que los descubrimientos de la ciencia”⁶⁵.

Massimo Pigliucci ha señalado que el estudio del fenómeno creacionista debería de convencer a los académicos para bajar de vez en cuando de su “torre de marfil” e involucrarse en la divulgación de las cosas que investigan, ya sea publicando artículos en la prensa, ofreciendo entrevistas en medios de comunicación masiva u organizando días con la comunidad en sus facultades, en donde pasen tiempo con el público explicando cómo realizan sus investigaciones, exponiendo de una manera amena sus resultados y contestando sus dudas e inquietudes⁶⁶. El descubrimiento del

64 Debo recalcar que mi crítica a estos grupos creacionistas no es hacia el hecho de que crean literalmente en la biblia, sino que quieran hacer pasar sus creencias como algo que no son; es decir, como creencias científicas.

65 Sagan, 2000, p. 36.

66 Pigliucci, 2002, pp. 274-281.



éxito de discursos pseudocientíficos como los aquí expuestos debe de ser un incentivo para que la comunidad científica se involucre con su comunidad.

Contacto del colaborador

<jolexlarispardo@gmail.com>

Bibliografía

Baillargeon, Normand, 2007, *A Short Course in Intellectual Self-Defense. Find your inner Chomsky*. Nueva York: Seven Story Press.

Henderson, Bobby, 2006, *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. Nueva York: Villard Books.

Gill, Ann y Karen Whedbee, 2000, “Retórica” En: Teun Van Dijk (compilador), *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, pp. 233-270. Barcelona: Gedisa.

Informal Logic, 2011, En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/logic-informal/>>. Consultado en línea el 25/11/2014.

Latour, Bruno, 2010, “Dame un laboratorio y levantaré el mundo” En: *Organización de Estados Iberoamericanos para la educación la ciencia y la cultura*, 27 de octubre, <<http://www.oei.es/salactsi/latour.htm>>. Consultado en línea el 07/12/2014.

Locke, David, 1997, *La ciencia como escritura*. Madrid: Frónesis / Cátedra / Universidad de Valencia.

Pigliucci, Massimo, 2002, *Denying Evolution. Creationism, Scientism and the Nature of Science*. Sunderland: Sinauer Associates Publishers.

_____, 2010, *Nonsense on Stilts*. Chicago: University of Chicago Press.

_____, 2014, “The (Ongoing) Evolution of Evolutionary Theory” En: *Scientiasalon.org*, <<http://scientiasalon.wordpress.com/2014/11/10/the-ongoing-evolution-of-evolutionary-theory/>>, Consultado en línea el 25/11/2014.



Popper, Karl, 2006, "Realismo (1970)" En: David Miller (compilador) *Popper: escritos selectos*, pp. 235-241. México: Fondo de Cultura Económica.

Potter, Jonathan, 1998, *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.

Psarris, Spike, 2004, "Mercurio - el pequeño planeta que causa grandes problemas a la evolución" En: *Creation*, núm. 26, September. Consultado en línea: <<http://creation.com/mercurio-mercurythe-tiny-planet-that-causes-big-problems-for-evolution-spanish>>.

Redd, Taylor, 27 de noviembre de 2012, "What is Mercury made of?" Recuperado de: *Space.com* <<http://www.space.com/18643-mercury-composition.html>>. Consultado en línea el 28/06/2014.

Sagan, Carl, 1992, *Cosmos. Un viaje personal*. México: Planeta.

_____, 2000, *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*. Barcelona: Planeta.

Social Epistemology, 2006, En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/#5>>. Consultado en línea el 25/11/2014.

Van Dijk, Teun, 2000, "El estudio del discurso" En: Teun Van Dijk (compilador), *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*. Volumen 1. Barcelona: Gedisa.

_____, 2003, "La multidisciplinarietà del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad" En: Wodak, Ruth y Michael Meyer. *Métodos de análisis crítico del discurso*, pp. 143-177. Barcelona: Gedisa.





ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Observación al sistema religioso: distinción *religioso/* *no-religioso* en la época contemporánea

Br. Gustavo Bravo Rubio

Licenciatura en Antropología Social
Universidad Autónoma del Estado de México

Recibido: 23 de octubre de 2014.

Aprobado: 15 de diciembre de 2014.

Resumen

La sociedad como sistema social, no refiere a una jerarquía institucional, sino a funciones diferenciadas entre cada sistema que la componen, así, la función de la religión en la época contemporánea —y en particular para el caso del contexto mexicano—, se desarrolla en una dicotomía y una posibilidad de elección, entre *religioso* y *no-religioso*. Esta partiría de una generación de individuos con una visión diferente del mundo, configurada a partir de la modernidad; y por ende, transformándose la función religiosa, trayendo consigo nuevas formas de expresar la religiosidad, así como un desapego a la misma. A lo anterior, el presente texto ofrece una observación a este fenómeno de desapego y nuevas interpretaciones de lo religioso desde la perspectiva de la teoría general de sistemas sociales, la cual traza una reflexión alterna a las ofrecidas por otros modelos teóricos clásicos y, de ese modo, responder a la complejidad del tema en cuestión.

Palabras clave: religión, sistemas sociales, no-religioso, distinción.

Abstract

The society as a social system does not refer to an institutional hierarchy, but to differentiated functions between its constituent systems, hence, the function of religion in contemporary times, as in the Mexican context, is developed in a dichotomy and a possibility to choose between *religious* and *non-religious*. It must be known that it all started with generation of individuals with a different vision of the world molded by modernity; consequently, the religious function was transformed, bringing new ways of religious expression, as well as religious withdrawal. With regards to what has been previously mentioned, this text explores the phenomenon of withdrawal and the new interpretations of what religion is from the general theory of social systems' point of view, which depicts an alternative reflection to the ones offered by the other traditional theoretical models, thereby acknowledging the complexity of this topic.

Key words: religion, social systems, non-religious, distinction

Introducción

El presente escrito tiene como objeto exponer una forma de observación de los fenómenos religiosos y con ello, invitar a la reflexión de cómo la teoría general de sistemas sociales (TGSS) podría abordarlos, siendo este trabajo un ejercicio reflexivo, el cual busca exponer parte de las herramientas de la arquitectura teórica luhmanniana y su aplicación en el análisis funcional de la religión para la época actual, esto, además, tomando como referencia algunos datos empíricos, que si bien no buscan proponer una generalidad, sí ilustran y fundamentan el marco teórico aquí desarrollado, pues la perspectiva del actor social, la cual se integra al trabajo por medio de datos estadísticos, así como la óptica subjetiva¹, permiten la posibilidad de ver, a través del sujeto, el fenómeno a tratar.

De esta manera la investigación se centra en tres apartados. El primero denominado *consideraciones teóricas*, expone el modelo teórico –que para el caso es la TGSS– con el cual es analizado el problema de investigación; el segundo expone el *contexto sociocultural*, integrando ideas de otros autores para entender el porqué del acontecer social y cultural; finalmente la última parte se denomina *observación sociocultural*, donde los datos empíricos son expuestos y analizados, generando el contraste y la complementariedad entre teoría y la lógica empírica, concluyendo con el apartado de *conclusiones*, donde se cierra la idea desarrollada durante todo el trabajo.

Consideraciones teóricas

La sociedad, desde la perspectiva de la Teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann debe ser considerada un sistema omniabarcador, es decir, dentro del sistema social llamado sociedad hay otros subsistemas que la componen, por ejemplo: el derecho, la economía, el arte, la ciencia, la educación, la religión, etcétera. En otras palabras, la religión será considerada desde el presente enfoque como un sistema.

Con el riesgo que conlleva reducir un concepto a sólo unas características, lo que aquí se busca es explorar algunas partes del concepto *sistema* que son fundamentales para dar a conocer el tema y desarrollarlo de manera más fluida, por ende, se explican particularmente cuatro características esenciales de un sistema: *autopoiesis*, *comunicación*, *función*, y *medio de co-*

¹ Esto se expone por medio de las respuestas en cuestionarios de preguntas abiertas y por medio de una entrevista semi-estructurada. Cabría hacer mención, que tanto los datos estadísticos como la percepción de las personas permite una interpretación a través del sujeto, donde su perspectiva fundamenta la teoría, generándose un proceso dialógico entre observador y observado, proceso que busca la reflexión y que acerca al fenómeno en cuestión; por tanto, lo que aquí se busca no es una generalización cultural, más bien ver el fenómeno religioso a través de las personas y reflexionar mediante el marco teórico aquí empleado.



municación simbólicamente generalizado. El primero es retomado desde la biología, siendo una de las características de un sistema social. Autopoiesis refiere a un sistema que se genera y reproduce por sí mismo, es decir es un sistema clausurado operacionalmente, como menciona a continuación Niklas Luhmann:

El concepto de autopoiesis trae consigo, necesariamente, el dificultoso y frecuentemente malinterpretado concepto de sistema operativamente cerrado. Referido como está a la producción, es evidente que no puede significar aislamiento causal, ni autarquía, ni solipsismo cognitivo, como sus contradictores frecuentemente han supuesto. Este concepto es más bien una consecuencia forzosa del hecho trivial (conceptualmente tautológico) de que ningún sistema puede operar fuera de sus límites. (1998: 55).

De manera más explícita, podemos agregar que “todo sistema funcional puede desarrollar sólo su función propia. Ningún sistema puede irrumpir en otro, ni siquiera en caso de urgencia o con el pretexto de ayudar en su integración” (Luhmann y de Giorgi en Torres, 2006: 35). Así, la autopoiesis, lleva consigo una clausura operativa.

En esta misma óptica, cada sistema que compone a la sociedad –incluyendo al sistema religioso– es autorreferente.

La autorreferencia expresa el fenómeno de que el sistema se refiere a sí mismo en cada una de sus operaciones, esto es, el objeto intencional al que tiende su operar es él mismo, ya sea en sus elementos, en sus procesos o el sistema como un todo. De esta manera, los sistemas autorreferenciales pueden observar la realidad y relacionarse con el entorno, únicamente a través del autocontacto. Cuando se orienta al entorno, el sistema no reacciona a algo que viene directamente de ese entorno, sino a algo que él mismo ha construido² (Rendón, 1999: 55).

De tal forma, podemos entender cómo diferentes prácticas (ritos) de alguna organización religiosa chocan con la lógica de un sistema jurídico o ético, pues la religión opera bajo su propia lógica: autónoma e independiente, *el mundo se ve sólo a través de los ojos del sistema.*

El siguiente elemento a analizar desde esta arquitectura teórica, es la comunicación, la cual compone a la sociedad y no los sujetos como tal, –esto parte de algo que denomina el sociólogo alemán como obstáculos epistemo-

² De esta forma agrega el autor “podemos decir que el mundo se ve sólo a través de los ojos del sistema, lo que nos lleva a un tipo de constructivismo: el mundo como tal para el sistema no existe (o por lo menos no se puede tener contacto directo con él), sino que es un mundo construido por el sistema: ‘las estructuras del sistema son las únicas que pueden determinar lo que existe y es posible’ (Rendón, 1999: 55).



lógicos³-. Cuando se habla de comunicación en el esquema luhmanniano: *seleccionarla, darla a conocer y comprenderla*, es algo que se genera en los sistemas psíquicos y los sistemas sociales.⁴ Que en el caso de la religión, se ve de manifiesto con la comunicación religiosa, la cual se materializa con los ritos, pues estos pueden comunicar a la sociedad (ritos de pasaje por ejemplo) o bien comunican –y no comunican a la vez– a un mundo externo al terrenal.

Otra de las características que componen a un sistema es que cuentan con una *función* específica, esta lo va a diferenciar de otros subsistemas, generando así una sociedad contemporánea diferenciada funcionalmente. Contrario a la tradición funcionalista clásica, dicha función no refiere ninguna estabilidad ni equilibrio ni tampoco es estática, de hecho la función de un sistema puede cambiar (y seguramente lo hará). Es así, que “en una sociedad funcionalmente diferenciada la integración corre por cuenta de la especialización y la diferenciación entre partes mutuamente necesarias, y no por la supremacía de un orden social que centraliza sus operaciones” (Torres, 2006: 35).

Por otra parte, un sistema es capaz de generar medios de comunicación simbólicamente generalizados –o bien, medios simbólicos–, los cuales logran aumentar las posibilidades de aceptar una comunicación.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados ofrecen un nexo novedoso de condicionamiento y motivación. Hacen que la comunicación —en su ámbito respectivo, por ejemplo en la economía monetaria, o en el uso del poder de los cargos políticos— se sintonice a condiciones tales que elevan las expectativas de aceptación aun en el caso de tratarse de comunicaciones “incomodas” (Luhmann, 2007: 156).

Ejemplos de estos medios es el caso del dinero (sistema económico), del poder (sistema político) y la verdad científica (sistema de la ciencia), ya que, en la medida en que alguien requiere un servicio en el sistema económico, el usar un billete hace que aumenten las posibilidades de que se acepte lo que se pide, de igual forma con la verdad científica, la cual no

3 Ver en Niklas Luhmann, 1998.

4 Como ejemplo tomemos al sistema religioso, el cual busca dar a conocer la palabra de dios, este debe seleccionar la información que va a dar a conocer, digamos los evangelios, después debe buscar una forma de darla a conocer, por ejemplo la biblia y posteriormente los que reciban dicha comunicación la van a comprender, o más bien interpretar. Esto no debe pensarse como algo perfecto, v.g. pues cuando los nuevos grupos religiosos leen la biblia, el texto es comprendido de diversas formas. Cabe agregar que “sólo con ayuda del concepto de comunicación puede concebirse un sistema social como sistema autopoietico; es decir, como un sistema consistente sólo de elementos (a saber, comunicaciones) que él mismo produce y reproduce a través del entrelazamiento de estos elementos precisamente (esto es, por medio de comunicaciones)” (Luhmann, 1998: 57).



funciona como medio de otros sistemas, sino sólo el de la ciencia.⁵ Por tanto, “la reducción a selección externa documenta que el médium de la verdad no tolera opiniones distintas” (Luhmann, 2007: 264). Por ello, los sistemas se diferencian, así como sus medios, y cada uno cumple una función distinta, que es incompatible con los otros subsistemas de manera directa. Para el caso de la religión su medio simbólico –como se verá más adelante– es la *fe*.

Finalmente, el último concepto que se retoma del enfoque sistémico aquí desarrollado, es el de la *distinción inclusión/exclusión*.

La diferencia entre inclusión y exclusión se refiere al modo en el cual una sociedad permite a los individuos ser personas y por lo tanto participar en la comunicación. Las personas permiten atribuir las responsabilidades de las comunicaciones (emisiones) y localizar las posibilidades de comprensión: en este sentido las personas no son sistemas, como lo son las conciencias y los cuerpos, sino artefactos comunicativos. Identifican contextos individuales de los que se esperan posibilidades limitadas de comportamiento y a cada individuo le queda la alternativa entre confirmar dichas expectativas o sorprender la comunicación con iniciativas inesperadas (Luhmann, 1994: 1).

Puesto que, “para que exista la inclusión, dentro de una forma, debe haber exclusión, aquello que queda al exterior de la forma. [Así que, desde esta lógica] el único súper-código que acepta la diferenciación funcional, que acepta la modernidad, es el de inclusión/exclusión” (Carballo, 2012: 151). Para el caso de la religión, cualquier elemento social que no participe en la comunicación religiosa queda excluida de esta.

Contexto sociocultural

La sociedad en la modernidad tiene diversas particularidades que impactan y modifican las formas de vida de los individuos, siendo de las más referentes el consumismo, el individualismo y el distanciamiento con la religión y la figura de un dios, centrándose principalmente en la ciencia como la nueva reveladora de los misterios del mundo. Tal como menciona el físico de Viena, Fritjof Capra, en una analogía con el taoísmo oriental: “En nuestra sociedad siempre ha favorecido el *yang* más que el *yin*, prefiriendo lo racional a lo intuitivo, la ciencia a la religión y la competencia a la cooperación [...]”. Esta preferencia, [es] respaldada por el sistema patriarcal y reforzada ulte

⁵ De manera más explícita el autor sugiere: “Se habla de verdad únicamente cuando la selección de información no se atribuye a ninguno de los participantes. La verdad presupone selección externa (viene al caso recordar aquí que esto es válido a pesar del hecho, de que todos los sistemas autopoieticos que toman parte operativamente en la comunicación funcionan como sistemas operativamente clausurados)” (Luhmann, 2007: 264).



riormente por el predominio de la cultura sensata durante los últimos tres siglos” (Capra, 1992: 21).

Es decir, cuando se habla de favorecer al *yang* se habla de un *desequilibrio*⁶, donde la ciencia tomaría más peso que la parte espiritual, lo cual se consolidó gracias a científicos como Isacc Newton y, principalmente, René Descartes, al cual debemos el surgimiento del método cartesiano, el cual es analítico y consiste en:

[...] dividir los pensamientos y problemas en cuantas partes sea posible y luego disponerlos según un orden lógico. El método de razonamiento analítico quizá sea la principal contribución de Descartes a la ciencia. El racionalismo se ha convertido en una característica esencial del pensamiento científico moderno y ha demostrado su utilidad en el desarrollo de teorías científicas y en la realización de proyectos tecnológicos extremadamente complejos⁷ (Capra, 1992: 31).

Dicho método vino a revolucionar no sólo el entendimiento del mundo, sino la cultura misma, donde la parte espiritual o religiosa no era suficiente, ahora se buscaba *la razón* ante todo, produciéndose una de las más notables evoluciones sociales⁸, la cual: “está íntimamente vinculada a los cambios del sistema de valores que está en la base de todas sus manifestaciones. Los valores que rigen la vida de una sociedad son los que determinarán su visión del mundo y de sus instituciones religiosas, sus empresas científicas, su tecnología y sus acuerdos políticos y económicos” (Capra, 1992: 102).

Es así, que la razón y el cientificismo vinieron a cambiar la visión del mundo y sus valores; todo se quería ver con base científica, manifestándose aún más con “la penetración freudiana del funcionamiento de la mente y del desarrollo de la personalidad humana, [la cual] tuvo consecuencias trascendentales en la interpretación de gran variedad de fenómenos culturales —arte, religión, historia y muchos más— y determinó de manera significa

6 En este sentido, el autor refleja que esto ha producido un desequilibrio cultural, “un desequilibrio entre el pensamiento y el sentimiento, entre valores y el comportamiento y entre estructuras sociales y políticas” (Capra, 1992: 21).

7 Debido a este método —el cartesiano— “la NASA logró poner a un hombre en la luna. Por otro lado, la excesiva importancia dada al racionalismo es una de las causas que caracterizan tanto a nuestras ideas generales como a nuestras disciplinas académicas, además de propiciar la postura reduccionista —la convicción de que hay que reducir los fenómenos complejos a sus partes constitutivas para lograr entenderlos— tan difundida en el mundo de hoy” (Capra, 1992: 32).

8 “[...] La evolución de un subsistema, por decir del sistema religioso, no puede ser analizado adecuadamente si se le considera separado de la sociedad de la que es parte” (Beyer en Luhmann, 2009: 69). Es importante señalar que cuando referencio a la evolución, la pienso desde una postura estocástica y la visión plasmada por Richard Dawkins, y no desde los postulados clásicos de la antropología, los cuales se fundamentan desde una visión spenceriana de la evolución.



tiva la visión mundial de la era moderna”⁹ (Capra, 1992: 100). Por lo tanto, la razón y la ciencia se erigían como los nuevos generadores de sentido del mundo.

En esta línea, la modernidad se gestaría sobre las bases ya descritas, prometía una mejora social histórica, un “*desarrollo*” y sobre todo un “progreso tecnológico”, con el estandarte de la ciencia, parecía que la humanidad tendría un gran adelanto, lo que llevaría a una mejor sociedad; sin embargo, con el tiempo esta idea se colapsaría, pues ahora se sabe que se vive en una sociedad de múltiples incertidumbres, generando desde principios de los años setenta una crisis social, donde “cada uno quiere así mismo protegerse de los riesgos que acechan: el desempleo después de los estudios, las amenazas ecológicas, la inseguridad en las ciudades, la manipulación de las necesidades de consumo, la competencia exacerbada, la fragilidad de los vínculos afectivos, el sida, la soledad [...], las elecciones resultan riesgosas” (Bajoit et al., 2012: 34).

En este sentido, la ciencia, la *razón* y las mejoras tecnológicas han quitado protagonismo al simbolismo religioso, y no creer en un dios se volvió una alternativa, pues a pesar de que las religiones no desaparecieron, si perdieron su lugar hegemónico para formar parte de un todo, sin que esta formara parte de alguna superioridad jerárquica y, por tanto, abandonar la lógica de centro-periferia, dado que, “cuando el desarrollo de la ciencia hizo cada vez más difícil creer en aquel dios, lo divino desapareció por completo de la visión científica del mundo, dejando el vacío espiritual que se ha vuelto una característica de nuestra época”¹⁰ (Capra, 1992: 35). Esto ha dado pie a una

9 Un ejemplo de esto, es el hecho de que Freud “tuvo grandes dificultades para tratar con experiencias religiosas o místicas. Pese al gran interés por la religión y la espiritualidad que demostró a lo largo de su vida, nunca llegó a admitir que el origen de éstas se hallase en la experiencia mística; por el contrario, estableció una equivalencia entre la religión y el rito, considerando la primera como una «neurosis obsesivo-compulsiva de la humanidad», una manifestación de conflictos no resueltos en las etapas infantiles del desarrollo psicosexual” (Capra, 1992: 100).

10 Cuando el argumento de no creer en un dios se vuelve en un sentido racionalista, por ejemplo: *no creo en dios porque no es verdad*, da como resultado una visión reduccionista [La teoría denominada reduccionismo, “se halla tan arraigada en nuestra cultura que frecuentemente se la identifica con el método científico. Las otras ciencias aceptaron y adoptaron la visión mecanicista y reduccionista de la realidad expuesta por la física clásica y modelaron sus propias teorías de acuerdo con ella. Cada vez que un sociólogo, un psicólogo o un economista necesitaban una base científica para sus teorías, recurría a los conceptos básicos de la física newtoniana” (Capra, 1992: 26] de la vida. “La base filosófica de esta secularización de la naturaleza se halla en la distinción entre espíritu y materia realizada por Descartes. A consecuencia de esta idea, el mundo comenzó a ser considerado un sistema mecánico que podía describirse objetivamente sin tomar en cuenta al observador humano, y esta descripción objetiva de la naturaleza se tornó el ideal de todas las ciencias” (Capra, 1992: 35).

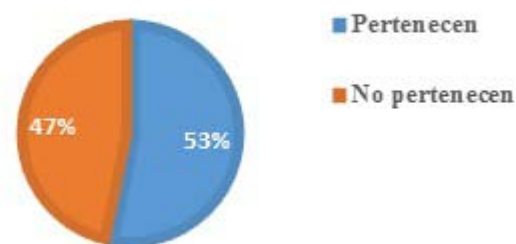


evolución¹¹ donde el actual contexto ha llevado a que las nuevas generaciones produzcan una significación de la religión de manera distinta y diversa, pues hoy día se puede apreciar un gran número de personas que deciden no pertenecer a una religión, por ello lo *no-religioso* aparece en el contexto contemporáneo configurado por la modernidad. Esta visión se modificó en parte por el impacto cultural de los cambios conceptuales generados en los siglos XVI y XVII en la Europa medieval:

La visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina; la máquina del mundo se volvió la metáfora dominante de la era moderna. Esta evolución fue el resultado de varios cambios revolucionarios en el campo de la física y de la astronomía que culminaron en las teorías de Copérnico, Galileo y Newton (Capra, 1992: 28).

En los datos¹² mostrados en la *Gráfica 1* se ejemplifica lo dicho en la página anterior, pues se aprecia que, a pesar de que la mayoría (53%) pertenecen a una religión, este es un resultado sin mucha diferencia con el 47% de los encuestados que dicen no pertenecer a ninguna religión, lo cual ilustra parte del contexto religioso del México actual, es decir, un distanciamiento entre las personas con la religión.

Personas que pertenecen y no a una religión



Observación sociocultural

La religión –como todo sistema social– cumple una función en particular que lo diferencia de otros subsistemas, así, su tarea dentro del esquema social “es darle sentido al mundo. Debido a dicha función original de las comunicaciones religiosas en sociedad, la religión permanece atada a la sociedad

11 El concepto de evolución aquí empleado no refiere a “un proceso continuo, causal. Como tal no es necesaria ni unilineal. Dejar de lado la concepción de una cadena de causa-efecto también implica la falta de irreversibilidad y de su caracterización como un movimiento de lo simple a lo complejo. La evolución socio-cultural es más bien un mecanismo para el cambio de estructuras societales. Es un mecanismo que utiliza el azar para inducir cambios estructurales en el sentido de que eventos que no suceden con referencia específica a un sistema, pueden ser utilizados para inducir el cambio estructural en ese sistema” (Beyer en Luhmann, 2009: 69).

12 Los datos han sido obtenidos de una encuesta en línea realizada a usuarios de redes sociales virtuales, eligiendo este espacio por la diversidad de criterios que se pueden obtener.



como un todo. Otra manera de decirlo es que se fuerza la inmediata sacralización del mundo, el mundo se experimenta como misterio, como secreto”¹³ (Ornelas en Luhmann, 2009: 16). Esto puede apreciarse al notar que el 49% visualizado en la *Gráfica 2* refiere que la religión da sentido a alguna parte de su vida, mientras que el resto considera que no lo da. Este dato lleva a entender a la época contemporánea de una forma diferente en relación con la religiosidad, pues “la religión enfrenta el hecho incuestionable de individuos que viven sus vidas fuera de la religión o, lo que es lo mismo, de individuos que han podido vérselas con el mundo sin echar mano de comunicaciones religiosas” (Ornelas en Luhmann, 2009: 21).



Así, pensar que la religión es la única que ayuda a las personas a dar sentido a la vida sería una postura excluyente, pues como comenta el entrevistado¹⁴ número 3: “creo que el sentido a mi vida me lo han dado mis padres” (E3, 2014). De esta forma, se manifiesta una ambivalencia cultural y la selección es una posibilidad, pues aunque la religión da sentido: “En mi caso la vida sin espiritualidad, compromiso, caridad y contemplación no tiene sentido” (E4, 2014), también se vive ésta como una opción, ya que: “existen también otras maneras de lidiar con los miedos existenciales” (E5, 2014). Por tanto, tenemos que, para algunos: “Dios es el único que da sentido a la vida [...]. Sin creer en Dios la vida es vacía sin ningún sentido” (E9, 2014), pero también se comenta:

Se puede conseguir sentimiento de pertenencia a un grupo sin necesidad de que haya deidades superiores mediando en las relaciones. Si es necesario seguir cier-

13 Algunos ejemplos dentro de este es “convertir en tabúes puntos débiles del orden social, transiciones, hibridaciones, lo que no puede clasificarse, anomalías” (Luhmann, 2009: 16).

14 A partir de ahora, cuando se cite a un entrevistado se usará el esquema E1, 2, 3... para referir a la persona. Es importante mencionar, que los datos estadísticos se obtuvieron por medio de encuestas vía online, mientras que, lo expresado por los entrevistados fue a través de formularios electrónicos, todo ello, desde la herramienta electrónica *SurveyMonkey*, la cual es un software de encuestas en línea. Dentro del perfil de los sujetos se tiene que: el número de encuestados es de 47 personas, mientras que los entrevistados fueron 12 personas, siendo el rango de edad de 17 a 27 años, todos ellos mexicanos que confluyen en la red social Facebook.



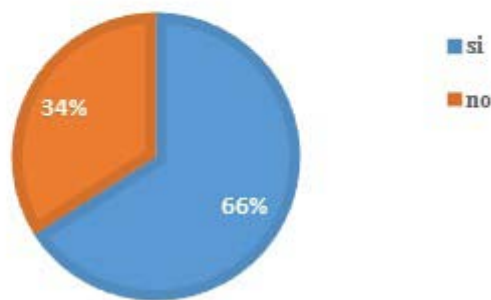
tas directrices, pero pueden ser meditadas y formuladas de forma individual con base a experiencias propias sin necesidad de ser ‘mandamientos’ de ningún ente externo y superior a uno mismo o su contexto (E6, 2014).

Es así que la función depende de la época histórica relacionada con el semblante social, entendiendo que, la función de la religión es:

[...] darle sentido al mundo o forzar una cierta selección de sentido (o también orientar selecciones comunicativas o expectativas). Las sociedades primitivas lo harán sacralizando el mundo, volviendo misterio toda anormalidad y estableciendo todo tipo de reglas para tratar con él. Las sociedades estratificadas lo lograrán estableciendo con un esquema moral¹⁵ [...]. En ambos casos la función de la religión explicará su necesidad de relacionarse con la sociedad como un todo¹⁶ (Ornelas en Luhmann, 2009: 27).

A pesar de lo anterior, la visión clásica de que la religión provee un esquema moral aún sigue estando en el imaginario social, sin embargo ya no es un esquema hegemónico, sino una alternativa, pues hoy día las personas pueden generar sus esquemas morales o éticos desde otras instituciones u otras organizaciones sociales, como se aprecia en la *Gráfica 3*, donde el 34% mencionan que la religión no brinda principios éticos o morales.

Personas que mencionan que la religión les brinda principios éticos o morales



Otra de las particularidades de la función de la religión “se refiere a la determinabilidad del mundo [...]. La religión reformula las condiciones de la inseguridad. Interpreta sucesos y posibilidades de manera que correlaciona estas interpretaciones con las orientaciones de sentido de la gente. En esa

15 Luhmann considera que “la función central de la religión es la de resolver el problema de que todas las determinaciones y, por tanto, todas las determinaciones sociales, son riesgosas y hasta cierto punto indeterminadas, incluso indeterminables. La religión está inspirada en la simultaneidad de lo determinado y lo indeterminado” (Beyer en Luhmann, 2009: 62).

16 Se recuerda que, “la teoría de Luhmann relacionada con la religión de la sociedad considera como central el análisis de la función social de la religión. Esto quiere decir que la pregunta relevante tiene que ver con describir las relaciones entre religión y sociedad” (Ornelas en Luhmann, 2009: 27).

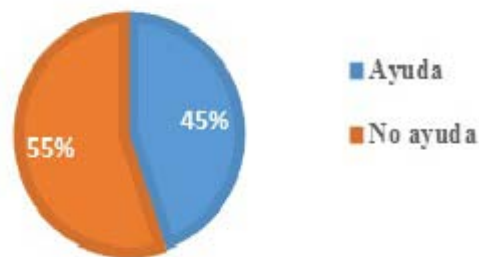


medida hace posible un incremento de la inseguridad aceptable” (Luhmann, 2009: 84). A lo largo de la historia las personas se han desenvuelto en un entorno que genera constantes indeterminaciones y que cada sujeto asume de diferente forma, por lo anterior y con mayor énfasis en la actualidad, “la incertidumbre también se individualiza. Esto hace necesario generalizar los medios por los cuales la religión absorbe incertidumbre de tal manera que se adecue para distintos tipos de individuos” (Luhmann, 2009: 102).

Esta idea se ve manifestada en la siguiente gráfica (*ver página siguiente*) donde, si bien la religión ayuda a superar algún temor, no termina por ser la única fuente de absorción de incertidumbre. A esto, uno de los encuestados comenta: “sigo ciertas directrices que considero valores o principios morales y que me han ayudado a enfrentarme a problemas como la inseguridad o el miedo al fracaso” (E4, 2014). Como se puede notar, los miedos han evolucionado, y si en primera instancia la religión ayudaba a miedos clásicos como la muerte¹⁷, hoy también surgen otros temores (el fracaso como comenta el entrevistado anterior) apegados a la realidad social actual, como se menciona a continuación: “Tengo miedo a que no me amen, a que no me admiren a no ser el centro de atención, todos estos factores que impiden llegar a la madurez al apreciarse a sí mismo en su esencia más que en su apariencia y expectativas externas; familiares, académicas, comunitarias” (E5, 2014).

Es por ello, y tal como se aprecia en la *Gráfica 4*, el 55% consideran que la religión no les ayuda a controlar algún temor, pues ahora “llega el momento en que importantes procesos sociales (políticos o ceremoniales) no son ya experimentados como religiosos en sí mismos. Ahora es más bien responsabilidad de la política o responsabilidad individual el preocuparse por la armonía de los órdenes cósmico-religioso y terrenal” (Luhmann, 2009: 103).

Personas que considera que la religión les ayuda a superar algún temor o miedo



17 La religión sigue siendo de gran ayuda para esto: “La muerte es una fase de todo ser viviente al cual tememos, pero pensando que hay otra vida más allá ayuda a tolerar la idea de que morirás” (E8, 2014).



En consecuencia, la responsabilidad ya no es sólo religiosa, sino más bien el rol político toma mayor influencia. Desde la perspectiva de las personas se reflexiona que: *“Pienso que mi religión se ha vuelto permisiva en muchos aspectos con el fin de no perder seguidores y cuando debo tomar una decisión que involucra mi moral trato de basarme en el hecho de que vivo en sociedad y pienso qué es lo mejor para mí como ciudadana, como mujer etc.”* (E9, 2014).

Aún así, la religión sigue logrando generar una tranquilidad hacia los sujetos, pues también, y retomando la siguiente idea de un entrevistado: *“Me apoyo en Dios cuando quiero que él ayude a alguien más, tanto conocidos como desconocidos. Cuando hay algo personal intento resolverlo por mí mismo, ya que no sólo debemos recordar a quien nos dio la vida cuando necesitamos algo. Cuando lo tenemos todo, también debemos agradecerlo”* (E12, 2014). Es en este sentido, que se habla de expectativa y decepción, así como dar gracias a un ser superior bajo ciertos panoramas, a ello N. Luhmann agrega:

La incertidumbre se refiere al problema de que las decepciones de expectativas determinadas son indeterminables; la inseguridad se refiere a la determinabilidad de las expectativas que, a luz de una decepción determinada, debieron haber sido válidas. Bajo ciertas condiciones la religión explica y absorbe estas decepciones de ambos sentidos¹⁸ (2009: 125).

Es así, que la gente absorbe ciertas decepciones, indeterminaciones, temores en inseguridades recurriendo a la comunicación religiosa, pues como se sugiere: *“mencionando a Dios, Nuestro Señor es como me apoyo ante las inseguridades”* (E1, 2014) y *“sintiendo apoyo y bendiciones de un ser superior”* (E7, 2014). Por ello, se busca dar respuesta a alguna amenaza generalizada, siendo razonable introducir un simbolismo religioso, el cual es generalmente aplicable para enfrentar estas situaciones (Luhmann, 2009). En este sentido se comenta: *“Considero que existe la necesidad de creer en algo superior que te exculpa de las consecuencias de tus actos y te da una vía de compensación. También es un importante nexo de unión que da identidad social y de explicación a lo inexplicable”* (E7, 2014).

Finalmente, para N. Luhmann “en una sociedad altamente compleja, la función de la religión sólo puede ser cumplida con la ayuda de un medio simbólico que cumpla con requerimientos especiales. La búsqueda de un medio simbólico especial reemplaza el antiguo supuesto según el cual la

18 “Una decepción es más que un suceso no esperado. Ataca a la expectativa misma, poniendo también en peligro la determinación o determinabilidad de la vivencia y acción futuras [...]. Las decepciones revelan puntos débiles de las estructuras, puntos en donde las posibilidades indeterminadas pueden penetrar” (Luhmann, 2009: 125, 126).



religión sirve simplemente para orientar los motivos sociales” (2009: 129). De esta manera “la dogma religiosa y sobre todo la dogmática cristiana ha buscado resolver este problema mediante el concepto de *fe*” (Luhmann, 2009: 144).

Es así, que para este caso, la *fe* será el medio de comunicación simbólicamente generalizado, el cual será aceptado por la sociedad y por el sistema religioso mismo, en el cual se va a respaldar la comunicación religiosa, esto puede ser entendido mediante los diferentes medios simbióticos como son el rito, el mito, tabú, etcétera. Los cuales llevan consigo la *fe* para que estos puedan funcionar como comunicación religiosa, pues un mito o rito sin *fe*, sería sólo una actividad cotidiana, es decir un hecho *no-religioso*.

Por tanto la distinción *religioso/no-religioso* en la cual ubico al entorno mexicano actual, opera bajo un esquema de *inclusión/exclusión* donde un rito sin *fe* puede ser social, pero no forma parte de la religiosidad, es decir, sin *fe* no se está incluido, sólo se simula, o bien se está dentro de otros esquemas: familiar, observador externo, etcétera. Por ello se está y no al mismo tiempo, es decir, hay una *superposición* de la presencia, pues usted puede estar dentro de un ritual (v.g. una misa) donde puede llegar a participar de manera social (cantando, rezando, etc.), pero sin *fe* su participación no es religiosa y por tanto no es parte de dicha dinámica comunicativa, operando así la autorreferencia y la autopoiesis del sistema.

Lo dicho hasta aquí, rompería con la argumentación popular de que es la creencia en algo lo que define a un sujeto como religioso, pues es la *fe* la que indica si se está o no participando en la comunicación del sistema religión y no la creencia, pues esta idea dejaba un campo de vaguedad amplio. Lo anterior puede fundamentarse desde los postulados *epidemiológicos* del antropólogo francés Dan Sperber y en particular con la distinción que genera sobre las creencias, pues considera dos tipos, la *intuitiva* y la *reflexiva*, sobre dicha tipología, se tiene que:

Hay dos descripciones de situaciones almacenadas directamente en el cuadro de creencias; llamaremos al primer tipo creencias intuitivas. Esas creencias son intuitivas en el sentido de que son el producto típico de los procesos perceptivos e inferenciales espontáneos e inconscientes. Con el fin de mantener estas creencias intuitivas es preciso no ser consciente del hecho de que las mantenemos y aún menos de las razones para mantenerlas [...]. Segundo tipo de creencias reflexivas. Estas creencias son reflexivas en el sentido de que se creen en virtud de unas creencias de segundo orden acerca de ellas.



Las creencias intuitivas se derivan, o pueden derivarse, de la percepción por medio del dispositivo inferencial. Es probable que el vocabulario mental de las creencias intuitivas se limite a conceptos básicos, es decir, conceptos que se refieren a fenómenos identificables de forma perceptiva y preformados de manera innata, conceptos extractos normalizados (de, por ejemplo, norma, causa, sustancias, especie, función, número o verdad). En general, las creencias intuitivas son concretas y fiables en circunstancias ordinarias. En conjunto, configuran una especie de cuadro del mundo de sentido común. Sus límites son los del sentido común: son bastante superficiales, más descriptivas que explicativas indicativas y se sostienen de forma más bien rígida¹⁹ (Sperber, 2005: 86-87).

Por ello, un argumento como el de “todos creen en algo” es inválido cuando se trata de considerar a un individuo religioso o no, pues hay diferentes tipos de creencias y las intuitivas no contravendrían a la postura de no ser parte de las comunicaciones religiosas, pues en realidad, las dos clases de creencias “alcanzan la racionalidad desde distintas maneras” (Sperber, 2005: 89), por ejemplo, las innatas “deben su racionalidad a unos mecanismos esencialmente innatos, universales por consiguiente, perceptibles e inferenciales” (Sperber, 2005: 89).

A lo dicho con anterioridad, la siguiente gráfica muestran las principales motivaciones por las cuales se pertenece o no a una religión, en este esquema sobresalen tres puntos principales: El primero refleja que un 25% de los encuestados no pertenecen a ninguna organización religiosa y se refieren como ateos, la segunda dice pertenecer a alguna religión por tradición familiar, mientras que el otro 25% mencionan que la razón es la *fe*. Por tal motivo, y siguiendo la línea teórica aquí desarrollada, sólo el 25 % entraría dentro de la comunicación religiosa-espiritual²⁰, pues cualquier distinción que no parta de la *fe* y de lo sagrado, debe considerarse parte de lo *no-religioso*.

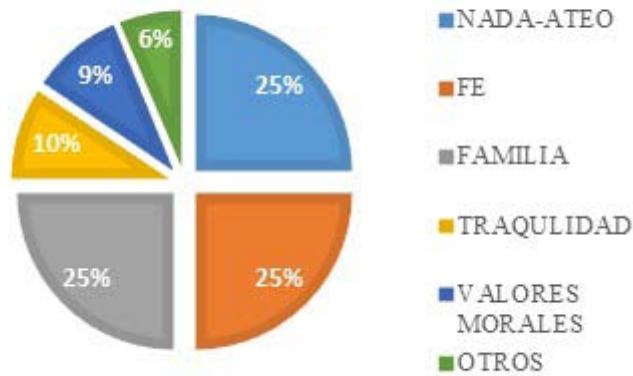
(Véase gráfica en la página siguiente)

19 Para que pueda quedar más claro, el autor usa el siguiente ejemplo: “Para Bobby, que Dios esté en todas partes es una creencia reflexiva. A medida que vayan haciéndose mayor, puede conservar esta creencia y enriquecerla de muchas maneras, pero, quizá, su significado exacto se hará aún más misterioso de lo que era al principio. He aquí una creencia que, como la mayoría de las creencias religiosas, no se presenta a una interpretación clara, última, y que, en consecuencia, nunca será una creencia intuitiva” (Sperber, 2005: 88).

20 Referiré de esta forma, para generar una distinción entre religión como espiritualidad y religión como parte de las actividades sociales, ya que pensar que toda persona que acude a un templo o alguna celebración de carácter religioso tiende a pertenecer al culto sería una visión superficial y vaga.



Motivaciones principales para pertenecer a una religión



Esta manera de entender la religión ayuda a abordar el fenómeno religioso en la época actual, pues si se parte del hecho de que se vive en un contexto donde la individualización religiosa es la que impera, la *fe* vendría a ser también algo individual. “Una definición más precisa de este concepto fluctúa al menos entre dos aspectos, sobre el eje emocional/racional, y en la medida en que la *fe* se individualiza como un suceso o como decisión” (Luhmann, 2009: 144). Así, la principal función de la religión será proporcionar sentido al mundo, y en particular al mundo del individuo, así como la de absorber incertidumbre por medio de la *fe*, manifestada por medios simbióticos²¹ como los ritos. Sin embargo, la religión debe ser entendida como una opción, la cual comienza a ser prescindible para los sujetos gestados por la modernidad.

Como se observó en los datos anteriores, puede notarse la distinción entre los sujetos que están en lo religioso y los que están en el lado opuesto (*no-religioso*), dando como resultado una ambivalencia sin superioridad representativa de alguno de los polos. Así, ante la pregunta de cuál es la función de la religión en la época contemporánea, se puede agregar a lo dicho hasta aquí, que ayuda a la absorción de incertidumbre y dar sentido al mundo, pero apelando a una realidad doble, que se mueve entre la trascendencia y la inmanencia, pues:

La religión siempre tiene que ver con una realidad doble: por un lado está la realidad inmanente, real, y por otro está la realidad trascendente, imaginaria. La diferencia observable/inobservable es presentada por la religión como unidad, operan

21 Entendiendo a los rituales como “procesos de importante comunicación ceremonial que controlan o hacen aparecer como controlado el riesgo de toda comunicación” (Luhmann, 2009: 85).



do de esta manera una re-entry: es posible observar cómo al lado de todo de lo que se puede hablar hay algo indeterminable, inobservable, trascendente. La diferencia reentra en el lado observable y se vuelve explícita como unidad de la diferencia, misteriosa y paradójica (Corsi et al., 2006: 189).

Por tanto, su función como dadora de sentido del mundo y reductora de incertidumbre no es totalizadora, pero sí particular, pues da un sentido espiritual, misterioso y en cierto sentido trascendental, pero al ser (en la época contemporánea) una posibilidad, una elección, existen otros mecanismos que pueden satisfacer dichas expectativas, pero no con ello sustituir la función de la religión, sólo poder evitar entrar en sus comunicaciones, y elegir así, uno que le sea funcional al sistema psíquico.

Sin duda, la diversidad generada a partir de la modernidad se ve reflejada en la multiplicidad de elección y por ende religiosa, como comentan algunas personas: “no veo por qué tengamos que ser ‘fieles’ de una sola religión” (E2, 2014), “cada quién decide alimentar su necesidad espiritual creyendo en lo que le parece mejor” (E6, 2014). Ello traería consigo “un politeísmo funcional que inhabita la conciencia colectiva” (Beriain, 2000: 106), donde genera un contexto polivalente, donde coexisten religiones arraigadas por instituciones oficiales, sectas, nuevos movimientos religiosos y por supuesto el sector de la población desarraigado a la religión.

En contraste con la función religiosa contemporánea expuesta en párrafos anteriores, para los autores clásicos, la religión se definió desde aspectos muy particulares, por ejemplo: “religión es sociedad para Émile Durkheim, sistema simbólico para Clifford Geertz, química cerebral para Eugene d’Aquili” (Diez de Velasco, 2002: 15). Dentro de estas premisas sociales, la perspectiva durkheimiana nos presenta a la religión como la cohesionadora social por excelencia, donde el rito tiene un papel preponderante, pues además de su carácter simbólico, “también es una experiencia que cohesiona al grupo en torno a unas creencias comunes para contestar a los grandes interrogantes” (Diez de Velasco, 2002: 34), es decir, la religión es un componente esencial para la unidad social.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad; sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque



traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia (Durkheim, 1968: 61).

Para la perspectiva simbólica, el hombre buscará dar significación al mundo por medio de la religión y ésta será entendida como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1996: 89). O sea, la religiosidad tomará el papel de motivación y un estado anímico, donde las personas se apoyarán para dar significación al mundo, así como de su propia existencia, generando un estado de bienestar social.

Finalmente, para el caso de la visión de la química cerebral, o de la perspectiva psicológica se tiene que:

El miedo, la angustia pero también el consuelo psicológico que procura la religión; la delegación de la responsabilidad última en un código de conducta dictado por la religión, el amparo que procura la aceptación de una jerarquía que determine la moral y posea los medios para la expiación de las faltas (como ocurre en el catolicismo), el poder reconfortante de la tradición, son factores importantes para entender que en la sociedad desacralizada contemporánea sigan arraigadas religiones que surgieron en épocas y circunstancias bien diversas (Diez de Velasco, 2002: 22).

Esta versión expone el hecho de que la religión ayuda a disipar los miedos de las personas, y que en un momento de estrés o de inquietud, la religión toma el papel de un consuelo psicológico. Estas tres referencias entran en un dilema ante el actual panorama social, pues parte de una perspectiva biologicista, la cual propone ver al hombre como un *homo religiosus*, esto:

Haría de la religión no un universal cultural (un rasgo cultural que aparece en todas las sociedades humanas) sino uno biológico. El hombre (como especie) sería religioso desde el momento que se pudiese definir como humano: a la par que se constituiría la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (donde se incluye lo lingüístico), se establecería lo religioso (convirtiéndose el ateísmo en una especie de absceso, una anormalidad, una enfermedad del pensamiento). Esta visión, muy difundida, aunque probablemente muchos de sus usuarios no sean conscientes de algunas de sus implicaciones, además de discurrir sobre lo improbable (el momento fundacional de la especie humana, en una perspectiva que se aviene más a los presupuestos creacionistas), renuncia a la posibilidad de la diversidad de lo humano (Diez de Velasco, 2002: 18).



En este panorama M. Foucault agregaría el análisis del ateo, entendiendo este último desde una visión *biologicista-determinista* como un ser *anormal* o como una *enfermedad del pensamiento*, el siguiente enfoque:

La primera de las figuras es la que llamaré el monstruo humano. El marco de referencia de este, desde luego, es la ley. La noción de monstruo es esencialmente una noción jurídica –jurídica en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza–. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia. El campo de aparición del monstruo, por lo tanto, es un dominio al que puede calificarse de jurídico biológico. Por otra parte, el monstruo aparece en este espacio como un fenómeno a la vez extremo y extremadamente raro. Es el límite, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, la excepción que solo se encuentra, precisamente, en casos extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido (Foucault, 2001: 61).

En este semblante, el *no-religioso* aparecería en marco de referencia foucaultiano, primeramente como un monstruo, “un ser cosmológico o anti cosmológico” para después entenderlo con un individuo anormal, el cual es:

la figura del individuo a corregir [...]. El individuo a corregir es, en el fondo, un individuo muy específico de los siglos XVII y XVIII; digamos que de la edad clásica [...]. El marco de referencia de este eran la naturaleza y la sociedad, el conjunto de las leyes del mundo: el monstruo era un ser cosmológico o anti-cosmológico. El marco de referencia del individuo a corregir es mucho más limitado: es la familia misma en el ejercicio de su poder interno o la gestión de su economía; o, a lo sumo, la familia en su relación con las instituciones que lindan con ella o la apoyan. El individuo a corregir va a aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la parroquia, la iglesia, la policía, etcétera. De modo que ese es el campo de aparición del individuo a corregir (Foucault, 2001: 63).

En suma, si pensamos al *no-religioso* como un *ser anormal*, como algunas de las premisas sociales clásicas, tendría que considerarse como un *individuo a corregir*. Además, apelar a la visión de un hombre religioso social, simbólica, psicológica y biológicamente determinado sería una forma de ver el fenómeno desde una postura reduccionista, dejando de lado el contexto de la modernidad y la singularidad cultural, colocando fuera del entramado social a un gran sector de la población que hoy día se encuentra en el otro lado, es decir en lo *no-religioso*, volviéndose una visión discriminatoria y fundamentalista. Probablemente resultaría más adecuado entender a la religión



como aquella que “reformula las condiciones de la inseguridad. Interpreta sucesos y posibilidades de manera que correlaciona estas interpretaciones con las orientaciones de sentido de la gente. En esta medida hace posible un incremento de la inseguridad aceptable” (Luhmann, 2009: 84), todo ello, sin olvidar que parte de la selectividad del individuo, así como su necesidad de requerir o no de ella, depende de la funcionalidad que el sujeto le da en un espacio y tiempo en particular. Esto, presumiblemente daría razón del surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, y las múltiples alternativas para hacer aceptable las inseguridades de la cotidianidad: pastillas, televisión, guetos, internet, etcétera.

Para contrastar lo dicho hasta aquí, en una entrevista a una joven *no-religiosa* de 20 años, la cual nació en un contexto familiar referido como ateo, se expone por medio de lo narrado, la experiencia de un actuante *no-religioso*. En consecuencia, la primera interrogante formulada, daba cuenta del rol de la religión como dadora de sentido, pues si la religión es concebida como aquella encargada de cumplir dichas expectativas, para una persona que se encuentra en el lado *no-religioso*, se tiene que:

Lo que da sentido son: Las acciones que realizo propias, mi ética no proviene de la religión.

En cuanto a la razón por la cual no cree en alguna religión o deidad superior, referencia que es por el contexto en el cual forjó su perspectiva:

Crecí en una Familia que abandonó la fe católica y crecí con la falta de crianza religiosa, sin la idea de Dios. Cuando me di cuenta de que existía la idea de Dios, no la necesité. No me es funcional.

Para el caso de los valores éticos o morales, los cuales generalmente provienen de alguna institución religiosa comenta que:

Los sustento en un acuerdo social: respeto, libertad, tolerancia, y estos se fundamentan por las personas, libros, películas que me enseñan y son parte del crecimiento personal.

Al cuestionar sobre su idea de no religiosidad y si esta la lograría modificar, explica lo siguiente:

Si cambiaría la idea sobre la existencia de un ser superior si se fundamentará científicamente... pero es muy difícil que cambien mi opinión.

Es por ello, que “*la ciencia sí responde* [a ciertas indeterminaciones] *y no al mismo tiempo*” es decir, desde este panorama la ciencia no supe la fun-



ción de la religión, pues cuando se busca una experiencia de la realidad de manera diferente, aclara que:

El arte me lleva a percibir el mundo de una forma diferente, una experiencia estética, de paz y tranquilidad.

Por ende, un lugar como el templo religioso cumpliría otra expectativa, una no religiosa:

Cuando llego a asistir a un templo es por curiosidad, arquitectura, historia o cultura, es una ventana para conocer, también puede ser para la convivencia social.

Ahora bien, ante las incertidumbres sociales y cotidianas a las que el ser humano se *enfrenta constantemente la entrevistada agrega:*

Cuando se presenta algo que no puedo explicar, puedo atribuirlo a la imaginación y buscar una explicación lógica y científica, [sin embargo] puedo quedarme con la duda, y no me causa angustia o preocupación.

De tal forma la religión o creer en un dios no suele ser una forma de apoyo emocional, ante alguna crisis, –como se expuso dentro de la concepción psicológica de la religión–, ni tampoco una forma de absorber incertidumbres como se dijo anteriormente, y que para muchas personas le es funcional, para los *no-religiosos* o ateos, buscan apoyo bajo otros semblantes de la vida.

El Deporte, la danza, leer, o escribir, son prácticas individuales que realizo para cuando requiero un ayuda, también buscar apoyo en las personas, o bien medicarme. Mi apoyo principal es mi hermana, pero depende del problema.

A lo anterior, la institución familiar, la cual refiere la entrevistada como no perteneciente a alguna religión, sería una de las alternativas para obtener ayuda ante crisis personales.

Ligada a esta idea, surge la siguiente interrogante: si para los individuos que están en el lado religioso, la idea de dios viene a ser un componente importante para dar sentido a la vida, alguien que se encuentra en el lado *no-religioso*, ¿cómo configurarías las expectativas acerca de la felicidad? A esto, la entrevistada concluye:

Para ser feliz incurren muchas cosas, y sólo yo soy responsable, pues las experiencias son algo más individual, buscar la felicidad de alguien más es incorrecto... priorizaría mi felicidad ante la de mi familia, porque si soy infeliz, lo transmito a ellos

(Entrevista a: Carmona H., Julio 2014).



La interdependencia social, y lejanía con la religión reflejadas en el relato anterior se debe en particular a “la específica dinámica de racionalización sociocultural occidental y se explica por la significación cultural del «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der welt*), que comienza con ‘las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la búsqueda de todo medio mágico para la salvación’²²” (Beriain, 2000: 106). Este desencantamiento, el cual explicaría parte del por qué algunas personas eligen estar en el lado *no-religioso*, tiene siete características principales, la primera, que menciona Erich Neumann, se denomina «fragmentación del arquetipo central», “que tiene su expresión en el nivel del mito y, que en un principio se acoge a una posición de posibilidad única, de ‘todo en uno’, y, representa la perfección, la totalidad y puede ser ‘circunscrita’ simbólicamente” (Beriain, 2000: 107).

Un fragmento de entrevista ayuda a poner de manifiesto esta idea: “Cada individuo cree en lo que es más adecuado a su ideología, es decir cada persona es libre de apoyarse en la religión que más le guste” (E12, 2014).

Por tanto, “la fragmentación de esta imagen (de este arquetipo central) supone la separación del mundo y el *self* (Dios), de lo exterior y de lo interior, de lo consciente y de lo inconsciente del ser humano” (Beriain, 2000: 107).

La segunda característica del desencantamiento del mundo, y la cual da razón a lo dicho en las entrevistas y por tal a una posible configuración de la cultura, es la «fragmentación de la conciencia colectiva».

[...] de aquel primer mundo instituido de significado que se articulaba en torno a un Imaginario Social Central: maná, el karma, Yahvéh, Jesús de Nazareth, etc. Esta fragmentación del centro simbólico sagrado da origen a una comprensión descentrada del mundo, donde el mundo externo (naturaleza), la comunidad social y la psique han sido diferenciados (Beriain, 2000: 108).

En tercer lugar se tiene “la creciente sublimación del poder hechizante y aterrador de lo sagrado, al ceder validez de los fundamentos metasociales ante los umbrales de la plausibilidad obtenibles” (Beriain, 2000: 108), es decir, la religión pierde el monopolio cosmovisional, lo cual lleva –según nuestro autor y apoyándose en términos de Daniel Bell– a un destrono de lo religioso, que se puede entender mediante cuatro analogías con el arte moderno:

- a) El «eclipse de la distancia» que significa la disolución de la distancia estética entre el ejecutante y el espectador, de la distancia entre el autor y la obra de arte. El

22 Nota retomada por el autor de M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Vol. 1, núm. 83.



«eclipse de la distancia» no es sólo espacial, sino temporal, insiste en el absoluto presente, en la simultaneidad e inmediatez de la experiencia²³.

- b) El «furor contra el orden» se manifiesta como una afirmación del imperio absoluto del yo, del hombre como criatura que se autoinfiniteza, y es impelida a la búsqueda del más allá, como la ubicación fáustica del hombre en lugar de dios.
- c) El trasvase de algunos contenidos de la religión a las artes expresivas –un buen ejemplo lo proporciona *Les fleurs du Mal* de Baudelaire– no ha significado sólo que la «restricción» se haya evaporado, ha significado también que los impulsos demóticos del hombre –el daimon creativo interior–, antes canalizados dentro de la religión y usados por otras religiones particulares contra otras religiones, han devenido «perversos-poliformos» y penetran todos los ámbitos de la cultura modernista. Para la imaginación modernista es común «la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, bueno»^{24,25}.
- d) El último factor que entresacamos en la argumentación de Bell sobre la «mutación simbólica» occidental es el «declive de la creencia en el cielo y en el infierno» como topología binaria de una concepción dualista del mundo y el surgimiento del miedo a la nada, al vacío, en definitiva, del advenimiento del nihilismo, el ocultamiento de la teodicea ante el surgimiento de las sociodiceas.

(Beriaín, 2000: 109, 110).

Para el cuarto lugar, se tiene que “la modernidad transforma el «destino» en «decisión». La palabra «herejía» tiene sus raíces en el verbo griego *hairein*, que significa «elegir». Si para el “primitivo” la herejía fue una posibilidad, más bien remota, para el hombre moderno se convierte en una necesidad” (Beriaín, 2000: 110). Esto explicaría la razón del porqué –tanto lo expuesto en la narrativa anterior y los datos obtenidos de los encuestados– lo religioso se vuelve una elección, una opción a elegir y no una determinabilidad biológica como se venía formulando con el *homos religiosus*.

En quinto lugar, y en relación al contexto anterior, se genera un “«absoluto politeísmo de valores» también hoy cualquiera puede decidir qué es para él Dios y qué es para él el diablo. No se trata de un nuevo pluralismo de valores [...], sino más bien, de un antagonismo de valores” (Beriaín, 2000:

23 Dicho «des-distanciamiento» “ha sido puesto de manifiesto también por W. Benjamin, en su idea del «declive contemporáneo del aura» en la obra de arte”. Recordemos que, para la idea benjamiana sobre aura se funda en “la presencia de una lejanía, un aquí y ahora del original que se ha perdido en la época de la reproductibilidad mecánica” (Fernández, 2013: II).

24 Retomado de M. Weber, *El político y el científico*, p. 216.

25 Dentro de los ejemplos en el ámbito del arte, se tiene: “*Guernica* de Picasso, *El jardín de las delicias* de El Bosco (Hieronymus Bosch), *El gran masturbador* de Dalí, el film *Deseos humanos* de Fritz Lang...” (Beriaín, 2000: 110).



110). Dicho antagonismo, entiende al mundo de manera fragmentaria-reduccionista, generando una cultura dicotómica, donde A se contrapone a B y donde la complementariedad desaparece, trayendo consigo nuevas formas discriminatorias así como diversos modelos de exclusión: o se es occidental u oriental, o se es ateo o religioso, o se es científico o espiritual, sin dar cuenta, como mencionan los físicos modernos, de un *principio de complementariedad*²⁶.

El sexto lugar –y retomando a M. Weber– se tiene «la Ilustración». “La ilustración ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. «Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y derribar lo imaginario»²⁷ (Berriain, 2000: 112).

Finalmente la séptima y última característica del análisis del desencantamiento del mundo está la «pérdida metafísica de la urdimbre» “como correlato del carácter migratorio de la experiencia social del hombre y del «sí mismo»” (Berriain, 2000: 112), es decir:

Hacemos frente a la falta de «seguridad ontológica» que no puede dar cuenta del incremento de las contingencias, desatadas como consecuencia de lo improbable deviene probable, dentro de la pluralización de mundos de la vida social y de la expansión de oportunidades vitales, ambas basadas en la institucionalización de la «duda» introducida por la ciencia. A juicio de Weber, la creciente racionalización e intelectualización no significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de la vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podría conocer en todo momento esas condiciones; significa por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos, imprevisibles que estén interviniendo sino que, en principio, se puede dominar más bien todas las cosas mediante el cálculo. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Esa dominación la proporcionan el

26 “[...] Niels Bohr introdujo la idea de complementariedad. Bohr concibió las imágenes de la onda y la partícula como dos descripciones complementarias de la misma realidad; por tanto, sólo parcialmente correctas y con un campo de aplicaciones limitado. Ambas imágenes eran necesarias para dar una explicación completa de la realidad atómica y ambas habían de ser aplicadas dentro de los límites impuestos por el principio de incertidumbre. La noción de complementariedad se ha convertido en parte esencial del concepto de la naturaleza sostenido por los físicos, y Bohr sugirió repetidas veces que tal vez esta noción podría resultar útil fuera del campo de la física” (Capra, 1992: 42).

27 Retomando de M. Horkheimer, Th. W. Adorno, en *La dialéctica de la ilustración*, p. 59.



cálculo y los medios técnicos. Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal²⁸ (Beriain, 2000: 112-113).

Por tanto, hoy día la estructura simbólica «descentrada» de las sociedades modernas diferenciadas ha generado la selección permanente un “antagonismo de valores, no se trata de un mero subjetivismo, sino de la coerción interna de tener que decidir y de dar cuenta del sentido de la propia acción (Beriain, 2000). Poder elegir se vuelve una ventaja, pero también contrae una responsabilidad que en muchos casos no se asume, pues al elegir se genera una operación donde lo demás pasa a ser algo que contraviene la estructura mental, el individuo y ésta operan bajo un esquema de riesgo donde la exclusión puede transformarse en discriminación. Es así que, “la sociedad moderna abre el horizonte de nuevas posibilidades, rompiendo con el mundo de la necesidad, así se puede elegir entre divorcio o la continuación del matrimonio, se puede elegir entre el embarazo, la anticoncepción o el aborto, y se puede extender la posibilidad de elección a gran parte de contextos vitales”²⁹ (Beriain, 2000: 118).

En la contemporaneidad social, autores como Berger y Luhmann “son conscientes de que tenemos más posibilidades de experiencia y acción que pueden ser actualizadas, es decir, nos enfrentamos a la necesidad de seleccionar” (Beriain, 2000: 120).

El factor que posibilita los cambios semánticos que conforman nuestro moderno sistema cultural es el «descentramiento» de las cosmovisiones que estaban articuladas en torno a un «centro sagrado» que se ha manifestado históricamente como «fundamento onto-teo-lógico» con los atributos de unidad, perfección, belleza y bondad, es decir, tal universo simbólico pierde su potencialidad de fundamentación y de legitimación al ser desplazado del «centro» del axis mundi que ocupaba, pasando a ser una alternativa o un valor entre otros más (Beriain, 2000: 121).

Finalmente para Weber, “el retorno de un «nuevo politeísmo» en el que el problema de la trascendencia primordial que mediaba entre el «otro mundo» y «este mundo» se ha profanizado, sustituyendo la lucha de dioses por un antagonismo entre irreductibles órdenes de valor y de vida”³⁰

28 Retomado por el autor de Max Weber, *El político y el científico*, p. 199.

29 “La modernidad, en este sentido, significa una universalización de la herejía, de la capacidad de elegir, y así del destino, ya que la elección es un «nuevo destino», puesto que sus consecuencias se manifiestan como contingente” (Beriain, 2000: 119).

30 “[...] El paso del monoteísmo religioso de origen judeo-cristiano al politeísmo cultural no representa una mera vuelta al politeísmo griego sin más, sino que expresa más bien la metamorfosis operada en la sociedad moderna y en sus propias estructuras de conciencia, donde ya no existe una instancia central, sea política, económica, religiosa o cultural, o un tipo de racionalidad por encima de otros, que proporcione la integración que precisan las sociedades modernas” (Beriain, 2000: 142).



(Berriain, 2000: 122), generando así una forma de dos lados lo *religioso/no-religioso* y gran parte de la población se desenvuelve socialmente en alguno de estos dos polos, siendo la religión, un sistema más del sistema omniabarca-dor sociedad, en el cual los individuos pueden elegir pertenecer o no en el subsistema religioso, pues vivimos en el mundo de la selección, del riesgo y de determinabilidad constante, por ello la religión ya no es suficiente, y sólo cumple su función en la medida de necesidades temporales y que se adecuen a la funcionalidad de las personas, pues si bien aún se contiene la parte sagrada y simbólica, también es puesta en uso de diferentes formas, esto debido a la evolución social, la cual ha modificado a la religión, volviéndola prescindible para el sujeto social contemporáneo.

Conclusiones

Como se pudo apreciar, el contexto gestado a partir de la modernidad, coloca a los sujetos con la posibilidad de participar en las comunicaciones religiosas o no, siendo la *fe*, el medio simbólico que define la participación en este tipo de comunicación, así, cuando se asiste a una misa y se tiene *fe* se participa, y al salir de esta, se pasa al otro lado de la forma, por ello los sujetos interactúan en el sistema religioso de manera dinámica y recursiva, mientras que las personas referidas como ateas giran en una dinámica donde sus participaciones en las comunicaciones religiosas son nulas, sin que esto implique no poder estar en rituales o diversas manifestaciones religiosas, es decir, un *no-religioso* podría casarse y no necesariamente estar en el lado religioso, ya que la presencia física no es la que define el posicionamiento del individuo en uno de los lados de la forma, pues como se menciona en la entrevista semi-estructurada, la decisión individual toma fuerza en el contexto actual, dado que lo que ocurre en el sistema social obedece a una lógica muy diferente a la racionalidad de los sujetos, o bien, en la nomenclatura sistémica de los sistemas psíquicos.

Para las ciencias sociales y humanas, la postura aquí desarrollada presenta nuevos retos y modelos de observación, que lo que buscan es alcanzar medios que potencialicen la interpretación de los fenómenos observados, para así dar un enfoque más *ad hoc* a la complejidad de la sociedad contemporánea, dejando claro que una observación sistémica no busca reemplazar otros enfoques sino complementarlos y así alcanzar explicaciones más potencializadoras.



Contacto del colaborador

<gu.11@outlook.com>

Bibliografía

Beriain, José, 2000, *La lucha de los dioses en la modernidad: Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos.

Carballo, Francisco, 2012, "Niklas Luhmann y la Barbarie: Consideraciones sobre Inclusión y Exclusión en la era planetaria" En: Estrada Saavedra M., & R. Millán, *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba*, pp. 99-169. México: El Colegio de México - UNAM.

Capra, Fritjof, 1992, *El punto crucial*. Buenos Aires: Troquel.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito et al., 2006, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana / ITESO.

Diez de Velasco, Francisco, 2002, *Introducción al estudio de las religiones*. Madrid: Versión online.

Durkheim, Émile, 1968, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

Fernández, Eva Natalia. (Septiembre de 2013). *La transformación del aura benjamiana. Un encuentro con la imagen*. Recuperado el 06 de Julio de 2014, de Universidad Autónoma de Querétaro: <<http://ri.uaq.mx/bitstream/123456789/365/1/RI000053.pdf>>

Foucault, Michel, 2001, *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford, 1996, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Luhmann, Niklas. (Septiembre - Diciembre de 1994). *Niklas Luhmann (1988): "Inklusion und Exklusion" traducción del manuscrito en Acta Sociológica, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México*. Recuperado el 12 de Mayo de 2014, de Es.scribd: <<http://es.scribd.com/doc/62537783/Inclusion-Exclusion-Luhmann>>

_____, 1998, *Complejidad y modernidad*. Madrid: Trotta.

_____, 2007, *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.



_____, 2009, *Sociología de la religión*. México: Herder.

Rendón Rojas, Miguel Ángel, 1999, “El sistema de información documental ¿un sistema autorreferencial y autopoietico?” En: *Revista Interamericana de Bibliotecología*, núm. 22, pp- 51-65. Disponible en línea: <<http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/RIB/article/viewFile/10104/9305>>

Suárez, Hugo José, Verónica Zubillaga (et al.), 2012, *El nuevo malestar en la cultura*. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Sociales.

Sperber, Dan, 2005, *Explicar la cultura: un enfoque naturalista*. Madrid: Ediciones Morata.

Torres Nafarrate, Javier, 2006, “Nota a la versión en español” En: N. Luhmann, *Sociología del riesgo*, pp.7-36. México: Universidad Iberoamericana.

Entrevista:

Carmona Hernández, C. O. (07 de 2014). *Observación al sistema religioso: Distinción religioso/no-religioso en la época contemporánea*. Antropología de la Religión. (G. Bravo Rubio, Entrevistador) Toluca, Estado de México, México.





ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Educación indígena en Yucatán: migración y dinámica de las relaciones en la escuela

Lic. Christy Chan Cervantes y Dra. Graciela Cortés Camarillo

Universidad Mesoamericana de San Agustín y Escuela Normal de
Educación Preescolar del Estado de Yucatán

Recibido: 23 de octubre de 2014.

Aprobado: 6 de diciembre de 2014.

Resumen

Las oportunidades de trabajo han cambiado en las comunidades rurales de México. Padres y madres de familia viajan constantemente entre los centros urbanos donde laboran y el pueblo natal. Las dinámicas que se generan impactan la lengua nativa y las formas de relación en los actores clave, las familias y la escuela. Los niños y las niñas conviven con nuevas experiencias que les abren ventanas a otros significados y reinterpretaciones del mundo. La convivencia en la escuela cambia generando dinámicas de relaciones con las que tradicionalmente no se esperarían en una escuela de educación indígena, que acaso no están previstas en los documentos oficiales, y que el presente trabajo se encarga de observar.

Palabras clave: Educación indígena, migración, educación intercultural.

Abstract

Work opportunities have changed in Mexico's rural communities. Parents constantly travel between urban centers and their natal town. The dynamics generated from this have an impact on the person, the family and the school. Boys and girls interact with new experiences that open windows to other meanings and reinterpretations of the world. The interaction at school changes and generates relationship dynamics that are not the traditionally expected from a school with indigenous education, and that probably are not contemplated in official documents. The present paper observes this phenomenon.

Key words: Indigenous education, migration, multicultural education.

Introducción

El presente trabajo documenta una experiencia de investigación llevada a cabo en la escuela primaria de la comisaría de Xocén, en Valladolid, perteneciente al subsistema de educación indígena. Este estudio forma parte de un proyecto más amplio de investigación financiado por el Fondo Sectorial de Investigación para la Educación SEP-CONACYT, Convocatoria SEB-2010. Lo que aquí se presenta ofrece una primera mirada sobre las formas de convivencia y uso del lenguaje observados durante el periodo de marzo a julio del ciclo escolar 2013-2014. El comportamiento y el lenguaje son pistas o rastros que nos señalan el camino en el que los niños y las niñas están reinterpretando su mundo y el de sus familias, en el marco que ofrecen las interacciones que surgen de la migración.

Antecedentes

Xocén, comisaría de Valladolid, es una comunidad indígena maya. Ha sido bien conocida gracias a su condición de ser el pueblo en el “Centro del Mundo”. De acuerdo con Terán (2005), Xocén es una comunidad milpera tradicional; y está claro que, aún hoy, se ve a sí misma como tal ya que esta concepción aún permanece en el ideario de sus habitantes (entrevistas, diario de campo, 2014) aunque los cambios generados como resultado de los procesos de globalización económica han transformado la vida de esta comunidad y sus habitantes, dejando huellas de transformación social.

Tanto Lizama (2013) como Bracamonte (2013) señalan que a raíz de la era de la globalización, el mundo agrícola y, en este caso específico, el campesino maya, ha sufrido el desarraigo de su tierra y de la cultura que conlleva el vivir de la misma. Personas que crecieron acopladas a la tierra, paulatinamente se han visto incapaces de proporcionarle el sustento a sus familias únicamente con la cosecha de la milpa. Es así que la población agrícola ha sido empujada a la búsqueda de nuevas formas de subsistencia. Esto nos ha dado como resultado migrantes que viven en un constante ir y venir entre sus pueblos de origen, donde se encuentra su familia, y los lugares donde laboran.

De acuerdo con las entrevistas realizadas, hay una percepción de que en la actualidad es equiparable el número de hombres en edad productiva que se dedican a la milpa con el de los que se dedican a cualquier otra actividad: manejar un taxi, prestación de diversos servicios turísticos, tanto en Valladolid como en la zona turística del norte del estado de Quintana Roo. Quienes tienen un empleo fijo en Valladolid tienen la ventaja de poder viajar con cierta facilidad diariamente y pasar así algo de tiempo con la



familia. Pero por otro lado, están quienes pasan temporadas que van desde los 15 días o un mes, como mínimo, en ciudades como Cancún o Playa del Carmen. Estos hombres son, con frecuencia, el principal sostén económico de sus familias; el que genera la capacidad de compra y que adquieren una “visibilidad” muy evidente, volviéndose “modelos” a seguir por los niños y las niñas, como fue observado durante el periodo de trabajo.

Es también debido a esta falta de hombres por periodos, a veces muy largos de tiempo, que se empieza a notar un cambio en las actitudes con respecto al rol femenino. Existen cada vez más mujeres que deben salir de Xocén, generalmente hacia Valladolid, para buscar un empleo o para vender los productos textiles elaborados por ellas mismas. Con el aporte económico de la mujer a la familia y al no estar ya confinada únicamente al trabajo del hogar, se van observando poco a poco, cambios en las formas de establecer y participar en las dinámicas sociales y también en la forma en cómo perciben y generan expectativas con respecto a la educación de sus hijos e hijas; e incluso en los valores que buscarán inculcar en ellos y ellas. Por ejemplo, la mamá ahora trabaja fuera de casa, por lo que los padres, cuando están en casa, se involucran más en las labores del hogar y en la crianza de los hijos. De acuerdo con lo que las señoras expresaron; ahora la toma de decisiones es un acuerdo mutuo entre la pareja para el beneficio de toda la familia. Esto puede estar conectado con los permisos que se les dan a los hijos, las compras que se hacen en la casa y en general la forma como se decide cualquier asunto familiar.

¿De qué manera las niñas y los niños observan y le dan significado a estos cambios, directos o indirectos, que ocasiona la migración, no sólo dentro de la Península de Yucatán, sino también hacia con la frontera norte con los Estados Unidos de América? Son ellos, los niños (principalmente varones, aunque sin descartar a algunas niñas que tocan también el tema), quienes hablan más abiertamente respecto a los cambios que ven y sus deseos de seguir los pasos de sus mayores en busca de la mejora del poder adquisitivo.

Marco teórico

México no se definió oficialmente como un país pluricultural sino hasta recién entrado el siglo XXI, cuando:

la reforma al artículo 2 de la Constitución, realizada en 2001, permitió no sólo el reconocimiento oficial de la existencia de los pueblos de origen mesoamericano, sino que mostró el cambio operado en la visión con que fueron generadas muchas de las políticas nacionales dirigidas a la población indígena. Con la promulgación de la Ley de Derechos Lingüísticos, en 2003, el Estado manifestó su disposición,



al menos formal, de llevar una nueva relación con pueblos étnicamente diferenciados que habitan en su territorio (Lizama, 2008: 101).

Morales (2010) expresa los principios que guían la función pública que se desarrolla en la Dirección General de Educación Indígena (DGEI). Señala la necesidad de garantizar una propuesta educativa cultural y lingüísticamente pertinente para la niñez que asiste a las escuelas del subsistema indígena, la importancia de considerar la diversidad cultural como un valor curricular y una ventaja para la generación de conocimientos, y se señala esta perspectiva como un requisito para la educación del siglo XXI que requiere de la formación de valores universales para las relaciones interculturales que las sociedades plurilingües demandan en la actualidad.

La Educación Intercultural Bilingüe ofrece una plataforma filosófica y pedagógica que pretende atender con claridad, equidad y pertinencia la complejidad educativa del país. Sin embargo, los enfoques propuestos no siempre resultan ser congruentes con las prácticas docentes, mismas que son severamente cuestionadas. Lizama (2008), quien se ha enfocado en el estudio de la educación en las escuelas indígenas, menciona que los propios docentes no llevan a sus aulas el enfoque intercultural bilingüe.

Actualmente se dispone de muy poca información empírica que pueda servir de base para analizar los procesos educativos y sus resultados. Si bien existe abundante literatura sobre el tema de la interculturalidad, y el personal docente ha sido capacitado constantemente, no se dispone de información que indique de qué manera el personal docente ha generado y compartido con los niños y las niñas que asisten a su clase el concepto de interculturalidad y consecuentemente, el papel de las lenguas originarias en la vida y la dinámica social contemporánea.

La lengua es uno de los puntos más importantes del desempeño docente indígena. La forma en la que los profesores entienden la importancia de la propia lengua indígena es crucial, pero también es importante la valoración del resto de las lenguas como un punto clave para lograr una verdadera interculturalidad. Y junto a las lenguas, vienen las concepciones culturales.

Entonces, será conveniente, primeramente, recordar algunas características particulares de las lenguas desde el punto de vista de su uso social. Por ejemplo, Zimmerman (2006: 504-505) cita a Weber para recordar que “una lengua concebida como sistema no es racional o irracional, sino que es un instrumento neutral que posibilita la expresión de un pensamiento racional o irracional”. Es decir, las palabras por sí mismas no pueden ser juzgadas axiológicamente, no así la persona que decida usarlas, dotándolas de fuerza



y poder. A esta característica del lenguaje como herramienta, se añade el hecho de que, además, la lengua es un organismo vivo en permanente transformación que se entreteje con la cultura y las relaciones sociales, siendo posible su mutua influencia.

Otra característica de las relaciones del lenguaje con los individuos sociales es que cada sistema lingüístico desarrolla una forma de estructuración del pensamiento particular. A su vez, estas estructuras dialogan con la cultura de los individuos. Todos estos factores que se entretejen, dan como resultado sociedades únicas. Pero cuando dos sociedades diametralmente diferentes chocan, puede suceder el fenómeno de la aculturación. Al respecto, Bracamonte (2013: 64) menciona que en la población maya ya se observa un “paulatino proceso de aculturación o de occidentalización del pensamiento maya” debido a la escolaridad y a la castellanización, por lo cual los patrones de socialización están siendo remodelados. Y el mismo Bracamonte (2013: 69) vislumbra a futuro una aculturación total que dejará de lado al pensamiento cíclico original maya, por uno lineal, racional, científico y tecnológico:

A la vista de esos cambios que involucran lengua, cultura y sistema maya de pensamiento, es fácil advertir que este último se encuentra bajo severas tensiones. Por una parte, la escuela básica, como se dijo, va en contrasentido del pensamiento mítico religioso y apuntala el racionalismo, la ciencia y la tecnología como esquema del pensar, y lo mismo hacen diversas agencias gubernamentales y los medios de comunicación. A la vez, la aculturación en los migrantes, así permanentes como temporales, se transmite las nuevas generaciones en las comunidades de origen: lo más evidente es que los contenidos de la cultura y de la ritualidad cambian con cierta celeridad, pero también los dos ejes de la estructura del pensamiento maya, el concepto del tiempo cíclico y la elaboración de vaticinios, se desdibujan por la idea del tiempo lineal y la secularización de la vida cotidiana en un movimiento poco perceptible pero efectivo.

A esto, se suman las presiones económicas que constituyen un catalizador más para la castellanización y los procesos preferenciales lingüísticos de los niños dentro de las sociedades minoritarias. Este último punto es explicado por Smolicz (2006: 189) del siguiente modo:

El sistema personal que los niños de las minorías reconstruyen en una sociedad étnicamente plural depende tanto de la calidad como de la accesibilidad de los sistemas culturales del grupo étnico minoritario. Depende, asimismo, del gusto o la tendencia de los niños a hacer uso de los sistemas grupales que se ponen a su disposición. En el caso de la lengua nativa del grupo minoritario, el



deseo por parte de los niños de hacer uso de ella está relacionado con la categoría que tal idioma ocupe en el sistema ideológico del grupo y si se lo percibe de importancia medular para la conservación y el desarrollo de la integridad cultural del grupo y para su supervivencia en la sociedad multilingüe en la que tal lengua es minoritaria.

¿Cómo se combina la aculturación con las preferencias lingüísticas de la niñez maya? ¿Cómo afecta exactamente la migración, permanente o temporal, a las relaciones sociales de un pueblo? Smolicz (2006: 185) explica que:

En circunstancias normales, los individuos construyen sus sistemas personales con base en los valores de su grupo, pero el impacto de valores provenientes desde el exterior de su grupo inmediato puede llevarlos a construir sistemas personales que incorporen valores externos, nuevos para los sistemas de valores de su grupo original. Cuando hay una cantidad suficiente de individuos “innovadores”, o si los individuos en cuestión son lo bastante influyentes, la activación de estos sistemas recién organizados personalmente pueden al fin ser adoptados por todo el grupo. La interacción de este tipo ayuda a explicar el dinamismo esencial de la cultura entre una y otra generación, ya sea de grupos regionales o de otros grupos culturales.

Objetivo del trabajo

Este presente trabajo tiene como objetivo describir el impacto de la migración en la lengua maya y las formas de convivencia que se generan en niños y niñas maya hablantes que asisten a una escuela de educación indígena en Yucatán. Aunque no era éste uno de los objetivos originales del estudio, durante el trabajo de campo surgió como una inquietud que se consideró importante documentar, ya que es un fenómeno de gran interés para la educación indígena.

Metodología

El presente trabajo se lleva a cabo en el marco que ofrece la investigación cualitativa de tipo etnográfico con un enfoque heurístico, en tanto que permite comprender la organización y la construcción de significados.

Dada la naturaleza del objetivo de la investigación, y la población a la que se dirigía el estudio –es decir, las decisiones sobre la escuela que se elegiría así como la comunidad-, tenían como un eje importante el que se hablara cotidianamente la lengua maya pero que también el personal docente fuera bilingüe. Dado que el estudio más amplio se determinó en tres regiones geográficas, este trabajo debía llevarse a cabo en la región Oriente



de Yucatán. Así se definió la comunidad y la escuela de estudio. Sin embargo, el equipo de investigación enfrentó un dilema ético importante: las personas que aceptaron colaborar eran bilingües, maya-español y las investigadoras no lo son. Dado que las personas que colaboran en este trabajo tienen un nivel de dominio experto en ambos idiomas, las relaciones con ellos/ellas se llevaron a cabo en español. A pesar de ello, se previó la disponibilidad de una traductora en todos los casos y se les hizo saber a las personas involucradas que, de tener preferencia por hablar en maya, podrían hacerlo libremente. Sin embargo, esto no sucedió. Todas las personas decidieron hablar en español. Dado que en el trabajo colaboraron padres y madres de familia, docentes de una escuela indígena así como niños y niñas de 5° y 6° grado; se tuvo cuidado de invitar primero a los niños y las niñas explicándoles que si ellos/ellas aceptaban participar, era necesario también tener la autorización de sus padres. En cada caso se procedió de esta manera y así se consiguió la participación de un niño y una niña de quinto grado; así como un niño y una niña de sexto grado.

La recolección de la información se llevó a cabo a lo largo de los meses de marzo a julio de 2014. Se utilizó la observación y la entrevista. Los niños y las niñas que participaron en el estudio fueron elegidos por ser conversadores y por tener habilidades sociales bien desarrolladas, de tal forma que pudieron reflexionar y contestar las preguntas que se les plantearon. Generalmente, durante los periodos en la escuela, el equipo de investigación llevó a cabo una observación-no participante en el aula, pero también en los espacios de juego o actividades escolares fuera del aula como en educación física o ensayos para un festival. En ocasiones, los niveles de participación cambiaron y se ajustaron a la experiencia que se estaba viviendo.

Las entrevistas se llevaron a cabo en diversos espacios, en ocasiones en la escuela, en un aula que sirve como biblioteca. En otras ocasiones, en la biblioteca pública; y en otras más, en la casa de los/las participantes. Se cuidó que en el tiempo que se llevaba a cabo la entrevista, no hubiera interrupciones en la sesión. Generalmente así sucedió.

Durante los periodos de observación, se notó el fenómeno de la migración de las familias y fue en ese momento que el fenómeno atrajo la atención del equipo de investigación. Así se incluyó ese criterio en la invitación de los adultos y niños/niñas que participarían en las entrevistas.

Como se dijo antes, este trabajo forma parte de un proyecto más amplio y el equipo de investigación sostiene reuniones de trabajo tipo seminario para discutir los avances y los hallazgos.



Los participantes pertenecen a tres grupos: docentes, madres y padres de familia y niñas y niños; todos relativos al 5° y 6° de la escuela primaria indígena de Xocén, Valladolid. Se observó un grupo de 5° y uno de 6° y para las entrevistas se contó con la participación de 8 personas: dos docentes (los dos de los grupos observados); una niña y un niño de cada uno de los dos grados observados; una madre y un padre de familia con hijos en 5° y 6° grado de primaria.

Con el propósito de mantener la confidencialidad de los participantes, se ha optado por cambiar los nombres de los casos relatados en el presente trabajo.

Resultados y hallazgos

El trabajo llevado a cabo construyó aprendizajes siguiendo dos líneas: los usos de las lenguas y las formas de convivencia o de relacionarse socialmente. En la primera, se pudo notar preocupaciones, expectativas y razones para el uso de las lenguas maya, español e inglés. En la segunda, se encontraron algunas experiencias sobre factores que están modificando sus formas de convivencia con sus compañeros y con adultos.

1. Los usos de las lenguas

Como ya se dijo anteriormente, los patrones de socialización están siendo remodelados y, tanto las causas como los procesos de estos cambios son importantes temas de estudio. Pretender que las diferentes sociedades que conviven en un país multicultural no intercambien influencias y que se mantengan estáticas es, por demás decir, imposible.

La lengua es un instrumento al servicio del hombre y mujer que la utilizan diariamente; igual que ellos, también cambia y se adecua. Sin embargo, en nuestro país se ha sufrido por mucho tiempo de la discriminación lingüística y, en vez de ser la lengua la que se adapta al uso social, muchas veces resulta ser el hombre quien debe adaptarse a una lengua. Las formas y motivos en las que el castellano se ha infiltrado en las sociedades mayas son muchas, pero tal vez sean las más importantes o evidentes, la escuela, la necesidad laboral y migratoria, así como la discriminación hacia las lenguas indígenas. Sin embargo, es posible que no se haya hablado aún lo suficiente sobre la influencia de los adultos sobre los niños y niñas que, continuamente, siguen aprendiendo a usar el lenguaje o los lenguajes de su entorno.

La experiencia de Don Joel ejemplifica lo anterior. Él es un padre de familia que al contar su propia historia hace hincapié en lo difícil que fue para él salir de su pueblo y llegar a la ciudad de Cancún sin saber hablar



español. Este hombre arrastra muchas experiencias desventajosas al hablar su lengua, la maya, en un mundo en el que todos los demás hablaban una lengua diferente a la suya, el castellano. Y aún hoy, cuando ya es perfectamente capaz de llevar una conversación en español, constantemente repite que él “no lo habla muy bien”. Este es un fenómeno ya antes documentado por Terborg y García (2006: 171-172), en el que “a pesar de que ellos [los maya-hablantes] sean capaces de producir emisiones inteligibles, éstas con frecuencia no son aceptadas por los “dueños” de la competencia [los hispano-hablantes]”. En este punto nos topamos de frente con una forma bastante común de prejuicio y discriminación.

En el caso particular de Don Joel, el sentimiento de aislamiento, el no poder defenderse ante malos tratos e injusticias y la discriminación por su raza y su lengua, fueron sólo algunas de las consecuencias de no poder comunicarse en un mundo que ha sido construido en gran medida por la mano de obra de las minorías indígenas, pero sin haber sido pensado para su inclusión. “Es otro mundo”, dice Don Joel que, con apenas 35 años de edad, ya no habla la lengua maya con sus hijos y está convencido de que el aprendizaje del español es uno de los conocimientos más importantes, junto con el uso de la tecnología y la aritmética, para los niños indígenas actuales debido a la cuestión laboral.

Esta expectativa forma parte de las expresadas por los niños y las niñas, quienes además comienzan a desarrollar un sentido de necesidad del dominio de la lengua inglesa. Juegan a “hablar inglés” con palabras sencillas y comunes como: *hello, good morning, teacher...* Y se emocionan por la posibilidad de entrar en contacto con formas más complejas de expresión en esta lengua: como fue la experiencia vivida con el grupo de 5° grado, en el que los niños y niñas se arremolinaron sobre la recién llegada observadora para saber (expresándose en español), primero, de dónde venía (lugar de procedencia) y, segundo, las lenguas que dominaba. Fue interesante notar que antes de poder dar respuesta a las preguntas de los niños, ellos mismos ya se habían formado una respuesta probable. Varios de ellos, en su primer contacto con la observadora, incluyeron la pregunta: “¿Eres *gringa*?”, seguida de: “¿Hablas inglés?” Y llegaron incluso a preguntar si hablaba francés o portugués. No fue sino hasta un segundo o tercer momento de interacción prolongada en el que apareció la pregunta: “¿Entiendes maya?”

El caso más sobresaliente en lo que a conocimientos de la lengua inglesa respecta, fue el de René, un niño de 6° grado con conocimientos básicos en dicho idioma. Este niño, de forma empírica aprendió, según él, “un poco” de inglés gracias al contacto con su hermano mayor, quien trabaja en



la zona turística del estado de Quintana Roo, y con el cual ha viajado a estas ciudades. Aunque no se le llegó a escuchar decir más que un par de palabras en inglés, se pudo constatar que posee un nivel básico en comprensión lectora.

Se documentó también el caso de Abigaíl, una niña, también de 6°, nacida en la ciudad de Cancún y en donde aún tiene familia, por lo que mantiene bastante contacto con el mundo urbano de dicha ciudad. Uno de sus tíos emigró a los Estados Unidos de América, hecho del que Abigaíl hace gala en sus bromas a viva voz en el salón de clases, exponiendo la posibilidad de que el día de mañana ella también irá a California a ganar dólares y regresará al pueblo, hablando inglés.

El aprendizaje del español ya no es del todo suficiente para el desempeño laboral de los migrantes mayas en zonas turísticas, las cuales son relativamente cercanas a los pueblos de origen. Es claro que, con una mayor diversidad de conocimientos, los individuos pueden acceder también, a una mayor oferta laboral y empleos mejor pagados. Por tanto, quienes se ven en la necesidad de migrar hacia zonas turísticas, están también cada vez más interesados en aprender el inglés, además del español. Por su parte, los niños identifican esta necesidad y la interpretan como un símbolo de status social. Por supuesto, las implicaciones de esto son muy importantes: la aculturación en primer lugar.

En gran medida, dicha aculturación es justamente adjudicada a un sistema social excluyente y discriminador que exige la adopción de una segunda o tercera lengua, mediante la imposición cultural y económica. Y en gran medida, esto es así debido a la falta de opciones que existen para la construcción de un mundo más equitativo que permita a ambas culturas coexistir sin tener que sacrificar sus lenguas con sus respectivos estilos de pensamiento.

Sin embargo, también es pertinente mencionar que cuando un individuo decide dejar de lado su lengua materna o no enseñársela a sus hijos, está llevando a cabo una elección racional que debe contextualizarse en las experiencias sociales de cada individuo. Y es en este punto crucial donde cabe preguntarnos: ¿cómo está respondiendo el docente de educación indígena a las elecciones lingüísticas de los niños y niñas mayas? ¿Está preparado el docente para enfrentar este dilema?

Si bien no se pretende generalizar, a raíz de las observaciones y entrevistas hechas se deja entrever que la concepción general de los docentes



es la convicción de que su deber es prolongar el uso de la lengua maya pero también el de “protegerla” de la influencia de extranjera que se infiltra en los medios de comunicación y llega hasta la niñez indígena. La mención que un maestro hace de que “está bien que los niños aprendan un poco de inglés” se contradice con la mala opinión que el cuerpo docente tiene sobre los llamados “cholos”, jóvenes migrantes que cambian su forma de vestir y su forma de hablar al introducir el inglés a su vocabulario.

2. Formas de convivencia o de relacionarse socialmente

En cualquier sociedad, la influencia que los adultos ejercen sobre los niños y niñas, es determinante para el aprendizaje de cómo interactuar con otros miembros de la comunidad. Pero, ¿qué pasa cuando se aprende de un adulto que, a raíz de sus nuevas experiencias, él mismo se encuentra en un proceso de reestructuración social, lingüístico y/o axiológico?

Durante las observaciones, es recurrente el caso de Eduardo, un alumno de 6° llegado de Playa del Carmen menos de un mes antes del inicio de la investigación. Fueron bastantes los momentos en los que este estudiante demostró su admiración hacia el poder económico que permite adquirir artículos “de marca”, de acuerdo con sus propias palabras. Además, dejaba ver abiertamente el dinero que sus padres le daban para su gasto personal; para esto, hacía uso de la presunción de objetos como lentes de sol, papelería, etc.; o bien la posibilidad de invitar *bolis*¹ para todos sus amigos a la hora del descanso. También se llegó a saber que quemó un arbolito de la escuela y que consumía alcohol. Es así que, en general, los maestros consideraban que este niño tenía mala conducta, con malas notas en clase. La opinión de los maestros coincidía en que los niños que “vienen de fuera” del pueblo, o que “salen” del mismo, regresan “maleados” y, en otras palabras, son prácticamente incorregibles.

En este punto, es pertinente mencionar a Bracamonte (2013: 66), quien en sus investigaciones, recopila varias opiniones de hombres mayas adultos que consideran perjudicial el trabajo en el turismo porque los jóvenes cambian su “forma de ser”, “dejan de ser ellos y se convierten en otros, en especial aquellos jóvenes... que emigran a trabajar a la zona turística y se convierten en *cholos*”. Ya que “no es lo mismo estar en una comunidad que en la ciudad; en la primera todo es tranquilo, mientras que en la segunda hay muchas cosas que pueden hacer que el joven caiga en un vicio”.

¹Tipo de helado que se vende en pequeñas bolsas de plástico (N. del E.)



Esta última opinión también es compartida por Don Joel, que admitió haber caído en el vicio del alcohol mientras vivió y trabajó en Cancún. Ciertamente, vivir en otra ciudad, ofrece experiencias distintas, que con frecuencia transforma la vida de los niños y las niñas y sus formas de relacionarse. Sin embargo, no es una elección personal y etiquetarlos como “malos” o “casos perdidos” en la escuela, muestra una mirada muy limitada de los procesos de socialización y dentro de ellos, de educación. De modo similar, también fueron recopilados comentarios hechos por los docentes que expresan ciertos prejuicios y que son, grupalmente explicados, por la procedencia del alumno como foráneo a la península de Yucatán. Para ejemplificar, extraigo el siguiente párrafo de la *Bitácora de observaciones* (2014):

Algunos maestros han criticado el nuevo corte de cabello de un niño de 5°. Dicen que se rapó como un “vándalo” y se preguntan “¿Dónde estaban sus papás cuando se lo cortaron?” Dicen que fue su hermano mayor quien lo rapó. Es uno de esos rapados con diseño muy corto pero con forma triangular hacia la nuca y dos franjas al ras a cada costado. Un maestro le dice al chico: “Que te lo emparejen. Y le dices a tus papás que porque ‘yo no soy ni de Guatemala ni de Honduras’.”

Con un comentario de este tipo se están dejando de lado muchos de los estatutos de abanderamiento de la misma Educación Intercultural Bilingüe y deja ver la necesidad docente de entenderla mejor desde una óptica de hermandad que sirva para el intercambio positivo de experiencias y conocimiento de culturas diferentes a la propia y no como un escudo ante los extraños. Todo esto con el fin de lograr una convivencia más sana y equitativa entre los pueblos, en la que no se menosprecie a una cultura o a la otra.

Conclusiones y discusión

Los resultados que se presentan en este momento, corresponden a una de las primeras aproximaciones al objeto de estudio. La investigación se encuentra en proceso y se continúa con la recolección y el análisis de los datos.

Aunque es importante señalar que han habido avances en las escuelas de educación indígena, como mejoras en los resultados educativos y en la formación de docentes; también hay que reconocer que quedan muchos desafíos por enfrentar. Las dinámicas contemporáneas que se generan en las comunidades parecerían que no están siendo consideradas por los generadores de políticas públicas en educación indígena. Si bien se reconoce la complejidad de la diversidad cultural y lingüística del país, los contextos difíciles en los que vive y se desarrolla la niñez junto con sus familias, la histórica marginación en la que se han desarrollado y las condiciones en las que se ofrece el servicio educativo, no se mencionan los cambios que se generan



en las familias y en las comunidades como resultado de la migración a la que son orillados padres y madres de familia.

La decisión de la DGEI de apoyar a nivel institucional una propuesta educativa intercultural y bilingüe tiene un respaldo sólido; sin embargo, es claro que se requiere de una mirada más compleja que observe que las necesidades de trabajo que obligan a los padres/madres de familia a salir de su comunidad, a dejar los trabajos que tradicionalmente habían desarrollado, ofrecen condiciones que impactan en las relaciones de niños/niñas en la escuela y en el uso de su lengua original, el español y lenguas extranjeras, como el inglés. El personal docente parece tener una comprensión limitada de la propuesta conceptual y pedagógica de la educación intercultural bilingüe y del impacto de la migración en la vida de los niños y las niñas. Los padres y las madres de familia son sujetos de cambio que no sólo reciben el impacto de la migración sino que también son generadores de otras miradas y de nuevos significados. Lo mismo sucede con los niños y las niñas. Lamentablemente, en esta experiencia, es posible pensar que la escuela no se ha dado cuenta. Una primera aproximación a la experiencia educativa de niños y niñas que han estado en contacto o han vivido la migración nos permite “asomarnos” a una ventana nueva. Los niños y las niñas de una comunidad orgullosa de ser “el centro del mundo” están conscientes de la necesidad de sus familias de salir a trabajar a otra ciudad, porque la milpa no es suficiente. Son probablemente la primera generación de esta comunidad cuyos padres están dejando el pueblo para conseguir el sustento familiar. Los niños y las niñas están percibiendo el estatus social basado en la capacidad de consumo y están otorgando jerarquía entre las lenguas porque tienen una mayor utilidad económica.

Terborg (2006: 178) dice que “los intereses, a su vez, son determinados por las necesidades. Junto con las necesidades también las ideologías determinan los intereses y, en consecuencia, también las ideologías influyen en las presiones”. Algunas de las preguntas que surgen a partir de estos hallazgos son: ¿A qué intereses y necesidades está respondiendo la escuela? ¿De qué manera el personal de educación indígena está formándose para la atención de niños y niñas indígenas que están expuestos a experiencias culturales diversas y complejas en un mundo globalizado? En este sentido, la primera reflexión que por ahora guía este trabajo es la importancia de reconocer que todos necesitamos una mejor educación intercultural y plurilingüe; y claro, también necesitamos un mundo más justo.



Contacto de las colaboradoras

<christychancervantes@gmail.com>

<cortescamarillo@gmail.com>

Bibliografía

Bracamonte y Sosa, Pedro, 2013, “La península remodelada: los mayas y la movilidad espacial” En: Jesús Lizama (coord.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán*. México: Editorial Letra Antigua.

Lizama Quijano, Jesús, 2008, “Un panorama del sistema de educación intercultural bilingüe en Yucatán” En: Jesús Lizama (coord.), *Escuela y proceso cultural. Ensayos sobre el sistema de educación formal dirigido a los mayas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____, 2013, “La diáspora maya. Elementos para continuar con la discusión sobre estructuras agrarias y migraciones internas en Yucatán” En: Jesús Lizama (coord.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán*. México: Editorial Letra Antigua.

Morales, Rosalinda, 2010, “Transformación educativa y gestión en la diversidad” En: R. Morales (coord.), *Transformación posible de la educación para la niñez indígena. Contextos, redes y alianzas*. México: Secretaría de Educación Pública – Subsecretaría de Educación Básica.

Smolicz, Jerzy, 2006, “Una aproximación multicultural y sociológica a la diversidad lingüística: el caso de Australia y Filipinas” En: R. Terborg y L. García Landa (coords.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI, Volumen I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Terán Contreras, Silvia, 2005, *Xocén: El Pueblo en el Centro del Mundo*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Terborg, Roland y Laura García Landa, 2006, “Cómo los conceptos pueden influir en la planificación del lenguaje: la competencia y su impacto en las relaciones de poder y la desigualdad” En: R. Terborg y L. García Landa (coords.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI, Volumen I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Zimmerman, Klaus, 2006, “El problema del purismo en la modernización de las lenguas amerindias” En: R. Terborg y L. García Landa (coords.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI, Volumen II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.





CONFERENCIA

Contexto e ideología en México: ¿Causas únicas del horror antropológico de la ética profesional?

Luis Vázquez León

CIESAS - Occidente

La presente Conferencia Magistral se dictó en el marco del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología “Sociedades y culturas en transformación: nuevos debates y viejos derroteros en la antropología mexicana” el 24 de septiembre de 2014. La misma se llevó a cabo en el Auditorio Gustavo Baz, del Palacio de la Antigua Escuela de Medicina, ubicado en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

This Magistral Conference was held on 24 September 2014 in the framework of the III Mexican Congress of Social Anthropology and Ethnology “Sociedades y culturas en transformación: nuevos debates y viejos derroteros en la antropología mexicana”. The conference took place in the Auditorio Gustavo Baz of the Antigua Escuela de Medicina, located in the Historic Centre of Mexico City.

Recibido: 2 de octubre de 2014.

Aprobado: 2 de noviembre de 2014.

“Y pues por eso estoy aquí [en la Universidad Intercultural de Chiapas], aunque mira yo ya he visto mucho y aquí esto de la interculturalidad es puro rollo, nunca se concreta, mira si aquí dentro de la Universidad hay discriminación y muchos problemas de entendimiento entre todos, imagínate cómo es concretar lo intercultural afuera de las aulas si aquí no podemos tener acuerdo.”

Juan Sánchez, tzeltal, entrevista de Karla Vivar, marzo, 2010.

“De ahí que, razonablemente, no podemos juzgar por nosotros mismos que una determinada persona actúa mal desde el punto de vista moral si no disponemos de afirmaciones sobre hechos que describan ejemplos de su conducta que parezcan ofrecer pruebas concretas de carencia moral”

Harry G. Frankfurt, *Sobre la verdad*, 2006.

“Pero quieren servir para tener bienes (...) quieren apropiarse de los bienes, sin recordar que son ellos mismos quienes le dan fuerza para quitarle todo a todos, y no dejar nada que alguien pueda reclamar como suyo”

Étienne de la Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, 1576.

A propósito de la carencia de un código de ética profesional en la antropología mexicana de hoy, quien escribe había venido insistiendo en el argumento de que tal falta era una consecuencia, en gran medida involuntaria, de una sobredeterminación del contexto histórico en que se desarrolló la antropología gubernamental dentro del INAH¹ primero, y luego dentro del INI², lugares donde, en cuanto a instituciones de Estado, predominaban las relaciones sociales verticales sobre las horizontales, esto es, que las correas de transmisión jerárquicas entre dispares predominaban sobre las relaciones interactivas entre colegas o pares. Según esta interpretación, bastaban compartir los valores del nacionalismo y hasta del “espíritu de cuerpo” corporativo para así normar nuestro comportamiento (Vázquez, 2006). Dicho en palabras llanas, era una interpretación del todo funcional. Poco a poco la “agencia” se fue haciendo presente. Al respecto exploré la dificultad epistemológica de involucrarnos activamente con ciertos sujetos de estudio con tal de obtener su información, su experiencia y aún su conocimiento gracias a la ventaja provista por una doblez tácita de parte nuestra, pues lo mismo nos presentamos en público como adalides del relativismo moral, como usando

1 Instituto Nacional de Antropología e Historia (N. del E.).

2 Instituto Nacional Indigenista (N. del E.).



otro disfraz adecuado si la situación moral lo demanda (Vázquez, 2004). Finalmente, en el pasado Congreso de Antropología³ insistí en que los académicos estábamos justificando moralmente a la violencia rural en Michoacán, porque ésta involucraba a indígenas próximos a nuestras concepciones del buen indígena, lo que implica que hay otros que son parte del “crimen organizado” (Vázquez, 2012).

Como puede apreciarse, todas estas exploraciones éticas se sustentaban en diversas expresiones tributarias del análisis político contextual (Goodin & Tilly, 2008), y era bajo sus límites que asumía que el multiculturalismo implicaba también conflictos morales poco abordados, lo mismo que inducía a los grupos étnicos a entrar en conflicto sustentados en su singularidad y derechos exclusivos, lo que suscitaba que nuestros valores morales aporísticos los ideologizaran como si fueran los herederos del mito del buen salvaje (Dimova-Cookson, 2010; Horowitz, 2000; Elligson, 2001; Clifton, 1990; Flanagan, 2008). No obstante mis límites, fue esta última percepción la que me condujo directamente al asunto de la ideología armónica (Nader, 1991), ideología que frecuentemente se oculta en la acción política comunitarista, y su extensión hacia la llamada “comunidad antropológica”. Vuelvo sobre ello adelante, cuando aborde varios casos concretos.

En esta oportunidad que me brindan las dos organizadoras de este simposio, las colegas Cristina Oehmichen (del IIA⁴) y Citlalli Quecha (INAH) –a quienes agradezco en sobremanera la invitación-, desearía dar un giro completo a mi reflexión y ocuparme en especial de cuatro casos de conflicto ético, ninguno de ellos referente a los otros externos y que son nuestro interés de conocimiento, sino que todos son producto de nuestra interacción social en cuanto antropólogos y antropólogas. Estos casos son preocupantes desde mi punto de vista porque, lejos de haber sido resueltos por la propia profesión y sus dos colegios, en todos ellos hubo, si no la indiferencia, sí la actitud proclive a una de las partes más influyentes y poderosas. Este desplante implica una gran heteronomía y, por ende, falta de autonomía de la profesión, pues los cuatro casos precisaron de la intervención del Jurídico de la UNAM⁵, de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y, por último, de la Secretaría de la Función Pública, aunque estos últimos no rebasan el carácter jurídico de “recomendaciones” y solo han sido resolutivos los dos primeros. En

3 Se refiere al “II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología. Soberanías negociadas en las cotidianidades del siglo XXI” celebrado en Morelia (Michoacán) entre el 19 y 21 de septiembre de 2012 (N. del E.).

4 Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Autónoma de México (N. del E.).

5 Universidad Nacional Autónoma de México (N. del E.).



seguida, ello implica cuando menos que los antropólogos y las antropólogas no estamos en condiciones de arreglar nuestros conflictos y por lo mismo dependemos de los poderes externos a la profesión. En todos ellos, insisto, brilla por su ausencia la más elemental mención de un código de ética profesional como recurso último de una aquiescencia abarcadora de todas las partes implicadas⁶, y entonces se justifican toda clase de medios informales para afianzar posiciones, las más de las veces buscando ocultarles o suprimirles de forma autoritaria, pero eso sí, siempre procurando “lavar los trapos sucios en casa”. Quiero decir, ocultándolos del escrutinio público. Dicho en otras palabras, seríamos algo así como una comunidad armónica donde no hay problemas. Como me dijo un afamado colega en pleno velorio de una colega: “Si yo estoy bien lo demás está bien”. ¿Cuál problema, cuál dificultad, cuál queja, si no las tengo yo? Hay implícito en este silogismo sofista lo que Bauman (2006) caracteriza como la ética de la era posmoderna, que festina precisamente la “debacle de lo ético” con sentencias como esa, o mejor, la de Kisnerman (2001: 111-112) que reproduzco: la ética, dice él, no está en los manuales, es más bien una actitud que no “acepta la existencia de valores ni verdades absolutas, categóricas, porque suponen de una única forma de actuar (...) Respetar a los otros... es también no juzgar sus actos... Aceptamos lo dado, lo real, lo existente, allí donde las cosas se dan en el escenario de la vida cotidiana”. Relativismo puro en su máxima concentración posmoderna. Y con él, la vida arcádica asegurada. Ningún “pueblo de demonios” como Kant imaginó la vida sin imperativos o principios éticos formales (Cortina, 1999).

Una repulsión ética muy mal informada

Una disquisición inicial para entrar en materia. A mediados de julio último, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales nos hizo llegar un enlace de la *American Anthropological Association* (AAA), intitulado “Acercas del acoso sexual en el trabajo de campo”, lo que difiere mucho del texto original intitulado *Anthropologists Uncover Harrowing Statistics On Sexual Harassment in the Workplace* (“Los antropólogos destapan lacerantes estadísticas sobre el acoso sexual en el lugar de trabajo”). Acicateado por la infiel traducción, me dediqué a leerlo en detalle. La primera impresión que tuve es que la referencia resultaba muy pertinente para una profesión como la nuestra donde la composición demográfico-profesional se ha hecho femenina en su gran mayoría. Asimismo, me vino a la mente el caso de un profesor de la

⁶ Una excepción verbal pero no práctica está en la respuesta de Antonia Gallart, entonces presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS A.C.), a Ana Paula de Teresa, el 19 de noviembre del 2013, donde le promete una valoración, que no intervención, “enmarcada en los principios éticos de la práctica profesional de la antropología”. ¿Cuáles eran esos principios? Seguimos sin saberlo.



ENAH que fue sancionado en una asamblea general de estudiantes y profesores con la prohibición de dar clase, luego de que se demostró que había golpeado a una estudiante con una cámara fotográfica durante un trabajo de campo. Y ya metido en recordatorios así, me vino también a la mente otro caso de un profesor de la UAM Iztapalapa que fue expulsado de su lugar de trabajo bajo la acusación de acoso sexual a unas estudiantes. Ambos casos son harto conocidos en el ambiente (yo mismo conozco a ambos maestros), y no los voy a referir más. Nótese empero que no había ningún código ético profesional, y a pesar de su necesidad entonces, seguimos sin él. Bastó pues con deshacerse de los acusados, no obstante que en un caso sí había una duda razonable para replantearlo. Ocurre que una de las estudiantes implicadas en tal acusación fue luego mi dirigida y pude enterarme de detalles ignorados por la ordalía, que no juicio razonable y razonado.

Conviene entonces examinar mejor la nota enviada por el CEAS⁷. Resulta que se refiere en especial a la Asociación Americana de Antropólogos Físicos y que la AAA por su parte asumió para sí misma como equivalente al “cero tolerancia” para el acoso sexual en la academia, la profesión y el trabajo de campo. Luego entonces, sea por imitación o por convencimiento, cualquiera de nosotros podría suscribir dicha declaración aún sin ser miembros de la AAA. Pero ocurre que la declaración incluye otras consideraciones que van más allá del acoso sexual. Indica la nota, que la AAA tiene la expectativa de que los antropólogos en general “tengan la responsabilidad de mantener relaciones respetuosas con otros. En la dirección de estudiantes, en la interacción con colegas, en el trabajo con clientes, cuando se actúe como dictaminador o como evaluador. En los comités de supervisión, los antropólogos deben comportarse en formas que promuevan un ambiente de trabajo equitativo, sustentable y de apoyo”. Luego, alguien identificado como Dr. Nelson, agrega un comentario puntual en la misma nota y dice: “En muchas instancias, los participantes reportan falta de conocimiento respecto a las políticas institucionales o los canales apropiados para reportar las conductas inconvenientes. Estos resultados sugieren que, en efecto, muchos investigadores están mal preparados para acometer por ellos mismos u otros los casos de asalto o acoso”⁸.

Si no me equivoco al traducir e interpretar el mensaje, aquí el propio acoso o asalto sexuales está conectados también y, sobre todo, con el ambiente laboral o escolar, y con las relaciones sociales entre sus miembros, los

7 Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

8 Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (17 de julio del 2014) “Acerca del acoso sexual en el trabajo de campo” Ver: <https://ceasmexico.wordpress.com/2014/07/17/acerca-del-acoso-sexual-en-el-trabajo-de-campo-via-americananthro/?blogsub=confirming#blog_subscription-3>



que por lo mismo, por estar inmersos en dicho sistema social que llamamos “comunidad antropológica”, no están preparados para resolverlos por cuenta propia. Pero, me pregunto entonces, ¿si no son ellos, quién o quiénes sí están preparados para intervenir o juzgar? Después de mucho pensarlo he concluido que esos comités deben ser ajenos, lejanos a nuestros intereses y demostrar una integridad moral. Como no es así, la pregunta circuló en CIESAS⁹ hasta no hace mucho. Ocurre que un Comité de Evaluación Externo (un órgano dependiente de CONACyT¹⁰, pero autónomo en su evaluación) sugirió desarrollar una comisión de ética, preocupados, según me dijo un colega de ese comité, por el uso y origen de los recursos externos que llegan a la institución, y que a él le revoloteaba el fantasma del Camelot. Sin embargo, dado su propio sentido instrumental -ya que hablamos de dineros-, la recomendación fue a su vez instrumentalizada por la entonces Dirección General, no obstante que una secretaria académica de la administración anterior ya había intentado conseguir un esbozo mínimo de código ético a través de las discusiones de un grupo colegiado o seminario sobre cuestiones éticas, al que estuve invitado y asistía con regularidad. Cuando esta funcionaria fue destituida de su cargo, el seminario perdió sustentación, y en su lugar la autoridad creó su propio Comité de Ética, compuesto por los mismos directivos (lo preside el Director Administrativo), el sindicato y un par de investigadoras (al final quedó una) designadas por la Dirección General. Eran, se dijo, “nuestras representantes”. Pronto nos enteramos cómo nos representaban¹¹. En los dos documentos públicos conocidos respecto a este comité, resalta precisamente el asunto del “acoso y/o hostigamiento sexual”, y se hace saber que no se han recibido denuncias al respecto, lo que resulta obvio también en los casos que analizaré.

Por ese entonces surgió la inquietud sobre las pretensiones reales de ese comité de ética y quiénes eran tales miembros. No es que no las conocieran, sino que su representación no era clara y estaban involucradas en las relaciones personales entre los investigadores, que no son precisamente armónicas o igualitarias. Aquí perviven rivalidades, competencias, envidias, maledicencias, traiciones, zancadillas, en fin, toda una Corte de Milagros rampante y que es mejor ocultar.

Fue entonces que varios investigadores externaron su preocupación por la creación de un nuevo control vertical, ahora amparado en una supuesta

9 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

10 Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

11 En 2012 se instrumentó un Código de conducta del CIESAS, que en 2013 se tradujo en una “Evaluación al Plan de Trabajo Anual 2013. Comité de Ética” Ver: <www.ciesas.edu.mx/admon/CODIGO_DE_CONDUCTA_CIESAS.pdf> y <www.ciesas.edu.mx/admon/EvaluaciónPlandeTrabajo2013ComitedeEtica>



ética ideada por un grupo *ad hoc* en particular. No puedo negar que el temor de los descontentos estaba fundado, aunque me pareció extraordinaria su repulsión ética. Me costó admitir que tenían razón. Pero no lo supe hasta mi primer contacto con ese comité. Solo que no hubo ningún acoso sexual, o al menos homosexual en este caso. Eso ocurrió cuando tuve un breve pero ríspido intercambio de correo electrónico con un bibliotecario del CIESAS de Chiapas cuando éste, siendo miembro de las bases zapatistas, no vaciló en calificarnos a todos y a la propia institución de “colonialistas”¹². No fuimos los únicos. Al inicio, todo se suscitó cuando esta persona se hizo eco de unos intelectuales mapuche que protestaron por no haber sido consultados (e incluidos) por la Universidad Católica de Chile –la primera en el ranking universitario latinoamericano-, cuando lanzó el proyecto de un nuevo centro de investigaciones interculturales llamado ICIIS¹³ (nunca confundir con ISIS o Estado Islámico), proyecto que apoyé desde un comité internacional evaluador. Por último, varios intelectuales consiguieron ingresar al ICIIS en las mismas condiciones y exigencias que el resto de investigadores. No hubo “tasa preferencial” para ellos, a lo que yo me referí, en la discusión, como la diferencia entre valores meritocráticos individuales y los valores colectivos del corporativismo anónimo.

De Chiapas los correos fueron a dar hasta Nueva Zelanda. Se trataba de denunciarme como enemigo de los zapatistas y de los indígenas del mundo. Allá, una antropóloga maorí, Marama Muru-Lanning (Universidad de Auckland), -y quien es una apasionada defensora de los derechos de uso de un río que serpentea por las aldeas ubicadas en las riberas, pero afectadas por una empresa hidroeléctrica privada-, me confió que los mensajes le habían resultado absolutamente incomprensibles, y no los pudo entender hasta que le expliqué verbalmente todo, aún la actuación de una colega miembro del Comité de Ética y que se suponía debía defenderme, y no vaciló en decir que yo mismo era un colonialista, *ergo* digno de ser juzgado. De ese modo confirmé lo rápido que se construyen las ordalías sin otro sustento que la antipatía personal, nada que ver con la libre expresión de ideas, que así devienen en no toleradas y sustituidas por los prejuicios. La experiencia me hizo recordar una declaración de Salman Rushdie, cuando

12 No es banal la acusación. En la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH he escuchado el comentario de que los antropólogos del CIESAS “no los quieren en las comunidades indígenas”. Y se refieren al diagnóstico escrito por una colega que trabaja en Guerrero del que se supo muy poco, sólo que hubo quejas en su contra. Al final, la directora general avaló la consultoría. Bien o mal, ese diagnóstico no cabía en las relaciones próximas con los actores. Y sí, responde a nuestras condiciones de desempeño exterior.

13 Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas de la Pontificia Universidad Católica de Chile (N. del E.).



afirmó que había que reinventar el pensamiento iluminista europeo en jaque por los fundamentalismos de todo laya. Eso, desde luego, es un desplante colonialista también.

El repudio ético es entonces real como respuesta a su abuso evidente. Pero lo que me importa resaltar ahora es cómo las falsedades repetidas mil veces pueden convertirse en “verdades” ampliamente compartidas, y luego convertidas en armas arrojadas por individuos y grupos culturalmente habituados a los linchamientos, a las lapidaciones y a los autos de fe inquisitoriales. Si afinamos entonces las características culturales del contexto sociopolítico, se perciben también la presencia de ideologías emparentadas con la tradición judeo-cristiano-católica, toda vez que la religión ha cesado de ser motivo de estudio para devenir en una fe compartida entre el estudioso y sus personajes. Sin esa decisión metodológica, dicen algunos, no se puede comprender el fenómeno religioso, se precisa ser empático. Tal parece que este es el precio que nuestra disciplina debió pagar al asumir sin dudas ni restricciones “la visión del nativo”, llevando a ahogarnos en tal mundo de vida. Más aún, diría que los fundamentalistas posmodernos no pertenecen sólo a las religiones sectarias musulmanas. El fundamentalismo, como muestra Rutven (2007) tiene ya “aires de familia” en otras expresiones en apariencia cuasi-seculares. Basta con repasar a Baruch Spinoza en plena Holanda del siglo XVIII, un siglo de luces pero rodeado de sombras, para darnos cuenta que dentro de la propia modernidad estaban todas las religiones guerreando desde posiciones sectarias y cuestionando a la tradición racionalista, inclusive intentando manipular a los gobiernos de corte secular con su manido concordato y hasta con partidos políticos religiosos si era necesario (Spinoza, 2008; Spinoza, 2013; Nadler, 2013).

Por esa razón no me sorprendió leer la autodefensa hecha por Napoleón Chagnon (2013) contra sus enemigos (y uso a propósito la palabra), autodefensa pertinente en razón de que su antropología evolucionista (¡su horrible sociobiología determinista, dicen sus críticos!) no puede ser asimilada de ningún modo por las Misiones Salesianas que controlan a las bandas *yanomamo* de la Amazonia venezolana, como si fueran unos salvajes discapacitados¹⁴. A los antropólogos activistas que secundan a los religiosos o que ellos mismos lo son (como en el caso mexicano, donde hay una conexión profesional entre la orden jesuita y la antropología hoy) resulta inconcebible que esos nobles pueblos indígenas sean de origen guerrero y que sigan sien-

14 En nuestro contexto he escuchado ataques al evolucionismo todo (sin distinguir variantes) entre colegas muy conservadores y religiosos, lo que coincide con los ataques creacionistas en la Unión Americana por otros conservadores y religiosos.



do violentos hasta hoy. Chagnon cometió, sí, la imprudencia de llamarlos “el pueblo fiero”, no sin dejar de demostrar la relación de su belicosidad con la institución matrimonial, la que sí incide en la herencia y procreación. Esa es una explicación del todo cultural, o mejor, coevolutiva. Mas siempre que un antropólogo establece conexiones así se mete en serios problemas con el establecimiento “políticamente correcto”. De pronto, termina haciéndola de “sambenito”, “chivo expiatorio”, “cabeza de turco” o “perro de paja”, es decir, culpable hasta que no demuestre lo contrario. Los jóvenes actuales ya han olvidado la avalancha de ataques que sufrió en vida Colin Turnbull. Mientras habló de los sublimes pigmeos de Zaire (1968) –el único pueblo originario del mundo-, no hubo problemas, pero cuando se ocupó de los violentos *ik* de Uganda (1972), dejó de ser el respetable “antropólogo cultural” para convertirse en el “antropólogo homosexual”. Lo mismo ocurre cuando un antropólogo traza paralelismos que a Margaret Mead hubieran matado de rabia, caso de Chagnon. Entonces, de Cornelius de Paw a Napoleón Chagnon, el criticar a los jesuitas o a los salesianos es algo peligroso, y todavía más si se trazan similitudes entre la fiereza de los nativos y la demostrada por los antropólogos, vistos también como si fuera una tribu peligrosa y hasta caníbal¹⁵.

Aparte de la descontextualización con que abordamos casos como éstos, lo que sorprende es la banalidad con que se asumen localmente las “mentiras repetidas mil veces”. Cuando Marshall Sahlins criticó y rechazó el ingreso de Chagnon a la *National Science Foundation*, no faltaron mexicanos que se adhirieron a la partida de linchamiento. Por lo que sé, muchos de ellos son ávidos lectores de Sahlins y hasta se asumen sus alumnos dilectos, pero ninguno ha leído un ápice de coevolucionismo, corriente que sostiene que la cultura humana ha modificado a la evolución biológica, no sólo lo contrario. Y no obstante su entrega incondicional a Sahlins, tampoco están interesados, como él, en la militarización de la antropología americana, cuya desfachatez ha llegado al extremo de considerarse asistida por la ética, algo que yo solamente había observado únicamente entre los filósofos del ejército israelí cuando se asumen como “el ejército más moral del mundo” al mismo tiempo que aniquilan civiles inocentes (Sahlins, 2009; Lucas Jr., 2009). Desde luego me queda claro que gracias a nuestros interesados olvidos morales podemos tomar como triviales las cifras de 80 mil muertos y 25 mil desaparecidos bajo la Guerra al Narcotráfico, y lo que es muy preocupante, que la guerra haya sido conducida como una estrategia contrainsurgente militar y paramilitar, resultando que las guardias comunitarias (hasta princi-

15 Gutiérrez (2014) termina su reseña del libro Ángel Palerm en sus propias palabras (2013) diciendo “los antropólogos estamos entre los más caníbales”.



pios del siglo XX conocida como Acordada) son para la defensa legítima. Así también, desde la Edad Media Baja, hay guerras justas.

Los casos en que nuestra ignorancia aflora con graves consecuencias prácticas se repiten una y otra vez. En México se tiene la costumbre de citar el código de ética de la ABA de la misma manera que el de la AAA: ambos sirven igual para nuestro contexto. Nadie ha reparado en el papel vergonzoso que la ABA tuvo precisamente en el caso Chagnon y los propios *yanomamo* brasileños asesinados. Por lo demás, ¿acaso por coincidencia son estos equivalentes a los lacandones o los *wixarika*? La comparación no da en absoluto, pero todo se vale¹⁶. Pero este método banal de trasladar ideas descontextualizadas es la causa última del porqué las grandes discusiones éticas en antropología nos son tan ajenas. Al respecto, ni un relativismo ético es recomendable como tampoco la ética universal única (que me disculpe Kant donde quiera que esté, pero no somos del todo racionales). Cuando Pat Caplan (2003) llamó a contrastar casos, agendas, epistemes, teorías y prácticas, nuestros colegios profesionales debieron estar ahí para mostrar que México es todo un caso provocado por la repulsión, por su ética católica, por el relativismo acomodaticio, pero asimismo, por nuestra escasa capacidad de comparación y comprensión.

Carencia ética para una comunidad armónica plena de malos usos y costumbres

Si la voz ética deriva de la palabra griega “costumbre”, entonces llegó la hora de ocuparnos de nuestras costumbres en serio, y por lo tanto, es posible que nuestro horror a la ética sea como un reflejo que nos espanta. Pero me adelanto. Nuestro primer caso me sirvió como experimento en vivo, esto es, seguí la tría de Sara Buss (2014) en el último ejemplar de la revista *Ethics*. Quiero decir que le di cabida en la página de CIESAS de Occidente sin esperar mucha reacción, habida cuenta de la repulsión preexistente. No me equivoqué: no hubo un solo comentario favorable o no al plagio de que fue objeto Salvador Maldonado, investigador del Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán A.C¹⁷. Acaso el contexto nacional tampoco ayudó, pues flotaba en el ambiente el escándalo provocado por Boris Berenson Gorn en la UNAM, y quien intentó justificarse calificando a sus acusadores de antisemitismo. No obstante, en pleno, el Consejo Técnico de la Facultad de Filosofía y Letras procedió a separarlo de sus funciones y lo hizo responsable de plagio. Como quiera que sea, era el suyo un “asunto interno”.

¹⁶ Me corrijo sobre los *wixarika*, hoy unos filósofos de la naturaleza, pero en la época colonial un cuerpo de arqueros al servicio del rey y su ejército. Ver (Torres, 2009).

¹⁷ Ver: <<http://ciesasoccidente.edu.mx/plagio-a-el-dr-salvador-maldonado/>>



El caso de Salvador Maldonado¹⁸ es más complicado porque un investigador del ITAM¹⁹ llamado Alejandro Arceo Contreras copió un artículo de Maldonado y se lo arrogó bajo un seudónimo. Ya que el artículo original fue publicado en la *Revista Mexicana de Sociología*, ello obligó a la UNAM a hacerse cargo de la denuncia, al tiempo que el Colegio de Michoacán se mantuvo reservado al respecto, siendo el caso de sus autoridades pero también sus colegas del centro de trabajo. Tampoco se involucró a ningún colegio profesional. Fue todo él un asunto de abogados. Al final, el ITAM reconoció el plagio, retiró una mención al responsable, y reconoció el derecho inalienable de Maldonado. Sólo que en una carta personal, Arceo se disculpó con Maldonado, pero en ella no deja de haber un resabio de cinismo propio de alguien que se siente impune. Esta actitud del plagiario se debe a que nunca fue exhibido públicamente entre sus pares académicos, y mucho más tratándose del ITAM que es el bloque insignia del academicismo conservador, siempre próximo al poder²⁰.

El caso de Ana Paula de Teresa versus el Colegio de Profesores de Antropología de la UAM-I tuvo en comparación una gran visibilidad, pues mereció la atención de los medios, primero con un desplegado periodístico, un comunicado de la SCJN, y al final con un reportaje del semanario *Proceso*.²¹ Ahora bien, el hecho de que la atención pública se cifrara, no tanto en el proceso legal suscitado y su desenlace, sino en un posible efecto perverso del SNI²² entre los colegas antropólogos de la UAM, vuelve a poner sobre la mesa de discusión el asunto de hasta qué grado nuestro comportamiento profesional está condicionado por estímulos económicos y de prestigio por necesidad de carácter egocéntrico, pero influyentes también en nuestro comportamiento cotidiano. Este efecto pudiera confirmarse de forma velada en la incapacidad de una élite académica para dirimir diferencias internas elementales sin otro medio que el uso de la fuerza, obtenida gracias la coalición de sus intereses egocéntricos, compactados en torno a las corporaciones académicas (el Colegio de Profesores, la Coordinación del Posgrado, el Departamento de Antropología, etc.). Tal como lo dijo una colega de Ana Paula, los miembros debieron “fungir como mediadores y mantener una postura neutral, [buscando] una sabia solución”²³. La coordinadora docente tomó entonces una decisión por demás equivocada al demandar por la vía

18 Hablo de su caso con su entera aprobación, aunque no haya secretos que ocultar en él.

19 Instituto Tecnológico Autónomo de México (N. del E.).

20 Comunicación personal de Salvador Maldonado.

21 Judith Amador Tello, “Sistema Nacional de Investigadores, lucha encarnizada por los pesos”, *Proceso*, 1970: 60-63, 2014.

22 Sistema Nacional de Investigadores.

23 Carta de Alicia Castellanos a la comunidad universitaria de la UAM del 26 de agosto de 2010.



civil a Ana Paula y la estudiante rechazada, que ella defendía como posible tutora. Al hacerlo, las cosas dejaron de ser un asunto doméstico para propiciar la intervención de otros poderes externos. Ya en este terreno legal, la dinámica de fallos en contra de la coordinadora fue escalando niveles durante tres años, hasta llegar a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la que falló a favor de Ana Paula de Teresa y la estudiante rechazada, sentando un precedente legal en estos conflictos. No debe olvidarse que el motivo del conflicto legal a estas alturas ya no era el dictamen negativo hacia una estudiante, sino el supuesto honor y prestigio institucional del Posgrado de la UAM-I, y que en realidad los propios miembros pusieron en entredicho con sus actitudes. Para la Suprema Corte, quedó claro que los funcionarios académicos debían respetar la libertad de cátedra y expresión, pero también el libre debate de ideas en el seno de una virtual comunidad académica, que nos sirve a todos, tirtios y troyanos, como referente conductivo ideal²⁴.

En síntesis, el grupo de interés constituido por los pares y su jefatura negaron el derecho de Ana Paula para dirigir a una estudiante más de doctorado y, también, por implicación que surgió durante la dinámica del conflicto, el rechazo de la estudiante repercutió en que la SCJN lo viera como motivo de discriminación negativa por su origen indígena. No parece ser el caso, pero así se le vio desde fuera por los juristas. Cosa curiosa, en ningún momento se pudo hablar de acoso sexual (las tres involucradas principales eran mujeres). Pero como quiera haya sido, es imposible eludir los actos de elección y de selección académicos involucrados, que lejos de debatir y solucionar las diferencias de manera racional y de la forma menos autoritaria posible, proceden de la misma manera que hacemos todos en la competencia académica: lo que uno gana, el otro lo pierde, el eterno juego de suma cero típico de los intelectuales mexicanos²⁵. Asimismo, me parece de extrema gravedad que el CEAS evitara intervenir, a pesar de que fue solicitado por Ana Paula²⁶.

En el caso de María del Rosario Esteinou en CIESAS resalta con fuerza extraordinaria el cómo se constituye, no un cuasi grupo de intereses como en la UAM-I, sino lo que se podría caracterizar como una *comunidad armónica*, pero en un contexto de apariencia distinto al investigado por Nader (1998) en las comunidades zapotecas. Hablo aquí de una comunidad armónica de investigadores la cual se alterna, como el Gato de Cheshire (o

24 Ver recuadro "SCJN: a favor del debate académico" (*Ibidem*, p.62).

25 Lo acabo de ver en un comité evaluador: los colegas no defienden a sus pares porque no esperan ser defendidos por ellos en un certamen, luego prefieren elegir a alguien ajeno, minimizando sus defectos.

26 Ana Paula de Teresa, mensaje de correo electrónico a Antonia Gallart, 11/XI/2013.



Schrödinger), en vivir entre lo virtual y lo corporativo²⁷. Dicho de otro modo, existe cuando se le activa, pero cuando se le constituye, rápidamente se asocian los individuos interesados en torno a las instituciones de poder. Se habla pues de “la comunidad del CIESAS”, aunque hay partes (Occidente) donde se le concibe mejor como “familia”, que ya es un rasgo mucho más corporativo, pues no todos somos incluidos como familiares. Su membresía aquí es genealógica y se origina en grandes figuras. En el momento más álgido del enfrentamiento, esa comunidad pasó de los correos electrónicos a una declaración firmada, para la que se pidió adhesión colectiva, y mostró a Esteinou como una potencial enemiga del CIESAS²⁸. Me explico mejor si digo que se le responsabilizó de influir en la reciente sucesión de la Dirección General bajo un falso contubernio con intereses afincados en la UNAM, acusación del todo infundada pero lanzada sin empacho por esa comunidad armónica de académicos²⁹.

Mientras en el caso previo hubo primero el rechazo simultáneo de una estudiante y su posible tutora a raíz de un dictamen negativo, en nuestro tercer caso se observa el rechazo directo y sin ambages del derecho de cátedra, íntimamente relacionado a la libertad de expresión y de investigación, lo cual les comunica a ambos en una misma causalidad (Smend, 2005). Me parece además que viendo el caso desde lejos y a posteriori, resulta que muy en el fondo hay la presencia de otro grupo de interés académico más egocéntrico y dedicado a obstruir la libre circulación de ideas e información, solamente porque está de por medio su control sobre los programas de posgrado y su orientación excluyente hacia profesores y estudiantes que no quepan en su universo canónico. Se trataría de una expresión patrimonialista muy generalizada en la burocracia académica. Fue a través de este grupo

27 Se recordará que Nader (1998) descubre la “ideología armónica” en un pueblo zapoteco abrumado por sus litigios comunales. Por esa causa, en esta ideología los conflictos se volatilizan públicamente por medio de proyecciones contradictorias de conciliación, equilibrio, consenso, unidad, cooperación y sobre todo aquiescencia general. Se desprende que sus miembros deben ser, bajo el peso coercitivo de los usos y costumbres, sumisos y dóciles ante sus autoridades. El comunalismo, ya como movimiento etnopolítico en boga, abreva en esta ideología y sus proyecciones. Sin embargo, Nader descubrió que ese comportamiento provino de la Iglesia Católica como control social de su “conquista espiritual”, pero sugiere que se extiende hasta antropólogos y las élites locales como todo un modelo armónico ideal. Se ha explorado muy poco esa relación, pero es interesante que la palabra “comunidad” sea de uso extendido en nuestra profesión y se le entienda como un ideal benéfico per se. La vieja idea de Richard N. Adams (1962) de ver a la comunidad como un mito cambiante sigue vigente, pues se le reproduce una y otra vez.

28 Dicho de modo técnico, se le construyó o constituyó como enemigo (Schlee, 2008; Eco, 2013). En términos literarios, muchas ideologías religiosas y políticas han recurrido a la elaboración de figuras culpables, responsables, o achacables para que sus autores las usen como justificación de sus actos propiciatorios de un “bien mayor”. Suelen ser acompañados de muestras más o menos violentas de intolerancia, regimentación, autoritarismo, etc. En pocas palabras, de un mayor control social.

29 Varios investigadores no sólo rechazamos unírnos contra la colega, sino denunciarnos la cooptación personalizada. Era un acto de fe en esa comunidad, pero a sus críticos nos recordaba una ordalía posmoderna, motivada por un peligro inventado de perder el poder y entonces ganar legitimidad para retenerlo.



oficialista que lo que era un asunto elemental de rivalidad entre pares, llegó hasta el CTC –un órgano de consulta de investigadores y mandos medios en el CIESAS-, donde se le convirtió en un problema mayor porque se le acalló con autoritarismo, hasta que, por temor a ese supuesto peligro externo, se involucró a toda la institución. Por último, todo esto indujo a la afectada a denunciar su situación ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos, la que hasta ahora, sigue sin pronunciarse sobre la violación a sus derechos, lo que explica que las autoridades “académicas” la hicieran pasar por toda clase de obstáculos y molestias, rayanas en el acoso laboral. Mostró asimismo que no hay la más mínima capacidad para resolver diferendos con una ética comunicativa imparcial y abierta. Es digno de reflexionar que las propias autoridades se involucren y militen a favor de ciertos cuasi grupos con los que hasta se identifican por su origen común, amistad o por simpatía personal. El punto más delicado de esta costumbre es que utiliza a unos consejeros como inquisidores decanos, y que no tienen nada que ver con el estatus de asesores de un alto funcionario.

Para terminar este repaso dejo mi propio caso. No deseo extenderme demasiado en él porque aún no he aprendido a hablar de mí mismo en tercera persona, lo que siempre he juzgado por naturaleza insano. Pero como el caso que me antecede, se inició en un problema de poca monta – eso fue mi discusión académica de pares con un académico de la Universidad de Guadalajara (UDG), al que refuté en público. Pero mi error fue olvidar que él era parte de la aristocracia del mandarinato que controla esa institución y que posee muy estrechas ligas personales e institucionales con el CIESAS. Al día siguiente, y como antes pretendieron hacer los zapatistas conmigo, una escuadra de funcionarios universitarios pidieron mi despido, a lo cual siguió un proceso tortuoso a través de la manipulación de otro cuasi grupo interno, pero ligado a la UDG a través de sus esposas o esposos, o bien ostentando tiempos completos dobles y hasta triples en un caso. Para conseguir mi defenestración idearon contra mí la acusación de acoso a los estudiantes y maestros. Lo extraño de la acusación es que se mantuvo secreta entre septiembre y noviembre, y sin nunca levantar cargos legales en mi contra, cosa muy posible de ser cierta. Mejor aún, dado que era funcionario me hubieran podido aplicar el Código de Conducta o llevarme al Comité de Ética. Nada de eso se hizo. Bastó con mi despido casi en secreto y sin ninguna justificación escrita por la Directora General.

¿Si no era real la acusación, por qué usarla? Creo que la centralidad del acoso sexual es su simbología. Al usarla, se atrae de inmediato simpatía con las supuestas víctimas y deja al acusado en condición inerme y lo hace



motivo de amplia incredulidad. Otra vez, es extraño que todo se cifrara sólo en la defenestración, aunque posteriormente se pidió también mi despido del CIESAS, cosa que lograron en parte al comisionarme a otro centro público CONACyT. En mi caso, hice un *J'accuse*³⁰ ante la Secretaría de la Función Pública, y consta de varios actos de corrupción e involucra a investigadores, funcionarios y la ex-Directora General. Que en mi caso las traiciones y estratagemas fueran más burdas y sin ninguna sofisticación ideológica por medio de una comunidad armónica acechada, se debe a que estábamos en familia, mientras la comunidad armónica debía ser vista por las autoridades de CONACyT como parte de una simulación colectiva frente a la decisión superior de recambio de director.

De hecho, al pedir mi renuncia, dos investigadores me pidieron guardar absoluto silencio y admitir un *mea culpa*, un ritual heredado de los autos de fe inquisitoriales. Dado que soy un culpable pertinaz y obstinado no me sujeté a su dictado, lo que derivó hasta en calumnias como la de ser plagio yo mismo³¹. Ahora bien, no creo que sea mera coincidencia el que varios de los ideólogos y consejeros ex officio de la “comunidad del CIESAS” del caso anterior, sean también los que ahora condenan a otro colega culpable. En cuanto a la intervención del poder externo, hay indicio de que la Función Pública está obrando pero con la velocidad de la tortuga de Zenón.

Consideraciones finales

Un primer esfuerzo de síntesis (ya que no se trata de hacer una casuística tomista) nos muestra la completa ausencia, no digamos de un mismo código deontológico, sino que hasta nuestros colegios profesionales al parecer comparten la idea moral de que todo se vale, sobre todo si el alto-funcionario-amigo está de por medio. Son permisibles pues, las malas conductas y los actos que debían corregirse. Está muy bien condolerse de los sujetos de estudio más vulnerables. O, incluso, de los grandes y pequeños problemas nacionales y locales. Pero lo que estoy mostrando aquí es que nosotros podemos ser el problema en sí, nosotros y nuestras interacciones personales. En el primer comunicado que recibimos para este congreso, éste se ocupa, en mucho, del “universo de la comunidad antropológica mexicana”, enumerando los “nichos laborales que hemos abierto y conquistado”. Muy bien, pero

30 “Yo acuso” en francés (N. del E.).

31 Dado que no me arredré, se buscó otro medio. En el seno del CEAS circuló la calumnia de que había plagiado, no sólo el nombre sino quizás todo un libro (Vázquez, 2014). La acusación era falsa, pues el título de “Historia de la etnología”, amén de seguir la tradición de Ángel Palerm, él mismo lo tomó de Lowie (1935), luego entonces su tótem pasaría por un plagio consumado en tres ocasiones, según tal postura, claro. Legalmente, no hay propiedad sobre títulos de una obra, a no ser sea una *trade mark*, algo que no existe en la antropología.



una comunidad real debía ser más que la suma mecánica de instituciones y chambas.

Más bien me preocupa lo que hemos hecho en esos ciento cuatro años de antropología profesional mexicana (Vázquez, 2014) para estar todavía sin un código de ética mínima. Creo factible que no hemos asumido racionalmente el que el INAH tenga ya 75 años y el CIESAS 40. Con esa añosa historia detrás, y aún con todo ese cúmulo reunido de libros y artículos publicados, con todos esos congresos nacionales e internacionales, con todos esos orgullosos SNI reunidos, con todos esos museos y pirámides, con todas esas escuelas, centros e institutos, en fin, con todo eso apilado, y no obstante, no podemos escribir y consensuar un código mínimo de actuación. Debe haber una poderosa razón de esa carencia. Es que en su lugar, hemos desarrollado también determinadas relaciones sociales que deberíamos analizar racionalmente para construir algo más que un código de conducta correctivo de nuestros usos y costumbres más nocivos. Pienso más bien en acciones éticas benignas como las que en su tiempo sugirió Spinoza, pero que en nuestros días, Adela Cortina resume en una “ética de la razón cordial” o “compasiva”³². Para Spinoza, recordemos, cada uno debía comportarse demostrando raciocinio, utilidad, equidad, cortesía, consideración e interés por un bienestar común (Nadler, 2011).

Estoy convencido, sin embargo, de que es muy probable que la condición posmoderna de la época en que vivimos haga de toda normatividad algo sospechoso, como si limitara nuestra libertad de autonomía e individuación, y que más bien sea mejor, por provechoso, regirse por el “parroquialismo” moral dominante, una y otra vez caracterizado como resultado de ciertos “usos y costumbres” que son nuestra ética tácita. Seguir repitiendo esa hipérbole –no somos un gobierno indígena ni lo seremos jamás- es confesar que estamos movidos por “el todo se vale”, hasta lo que sea dañino, malo e injusto. O bien, que sea factible que nuestro horror ético no sea otra cosa que el pavor compartido, no al control por un grupo de notables e intachables, sino al autocontrol de nuestras propias acciones, lo cual sería más exigente aún. Yo propondría entonces un código mínimo, pero que incluya una regla básica, una regla de oro: no hacer a los demás colegas lo que no me gustaría me lo hicieran a mí³³.

Sería un buen antídoto para el horror ético hasta aquí examinado.

32 *Filosofía Hoy*, núm. 26: 8-12, 2014.

33 *Filosofía Hoy*, núm. 28: 22, 2014.



Contacto del colaborador:

<lvazquez@ciesas.edu.mx>

Bibliografía

Adams, Richard N., 1962, *The Community in Latin America: A Changing Myth*. Texas: University of Texas.

Bauman, Zygmunt, 2006, *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI.

Buss, Sarah, 2014, “Experiments In Vivo, In Vitro and In Cathedra” En: *Ethics*, núm. 124: 860-881.

Chagnon, Napoleon, 2013, *Noble Savages. My Life Among Two Dangerous Tribes –the Yanomamö and the Anthropologists*. New York: Simon & Schuster.

Clifton, James A. (ed.), 1990, *The Invented Indian. Cultural Fictions & Government Policies*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Cortina, Adela, 1999, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.

Dimova-Cookson, Maria & Peter Stirk, 2010, *Multiculturalism and Moral Conflict*. New York: Routledge.

Eco, Umberto, 2013, *Inventing the Enemy and Other Occasional Writings*. Boston: Mariner Books.

Elligson, Ter, 2001, *The Myth of The Noble Savage*. Berkeley: University of California Press.

Filosofía Hoy, 2014, núm. 26. Madrid: Globus Comunicación.

Flanagan, Tom, 2005, *First Nations? Second Thoughts*. Quebec: McGill - Queen's University Press.

Goodin, Robert E. y Charles Tilly (ed.), 2008, *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Gutiérrez Domínguez, Luis Fernando, 2014, “Exilio, memoria y poder. Ángel Palerm Vich y el pensamiento antropológico mexicano” En: *Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 11, núm. 4, Agosto-Diciembre 2014.



Horowitz, Donald, 2000, *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

Kaplan, Pat, 2003, *The Ethics of Anthropology. Debates and Dilemmas*. London: Routledge.

Kisnerman, Natalio, 2001, “Ética, ¿para qué?” En: *Ética, ¿un discurso o una práctica social?* Buenos Aires: Paidós.

Lowie, Robert H., 1985, *Historia de la etnología*, Fondo de Cultura Económica; 1ª.ed.ing.1937 [*A History of Ethnological Theory*] Trad. Paul Kirchhoff.

Lucas, Jr., George R., 2009, *Anthropologists in Arms. The Ethics of Military Anthropology*. Boulder: Rowman & Littlefield Publishers.

Nader, Laura, 1998, *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - IOC.

Nadler, Steve, 2011, *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.

Ruthven, Malise, 2007, *Fundamentalism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Sahlins, Marshall, 2009, “Preface” En: *The Counter-Counterinsurgency Manual: Or Notes on Demilitarizing American Society*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Schlee, Günther, 2008, *How Enemies Are Made. Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*. New York: Berghahn Books.

Smend, Rudolf, 2005, *Ensayos sobre la libertad de expresión, de ciencia y de cátedra como derecho fundamental y sobre el Tribunal Constitucional Federal alemán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Spinoza, Baruch, 2013, *Works*. The Perfect Library: Amazon Kindle Edition.

Spinoza, Benedict De, 2008, *A Theologico-Political Treatise*. Amazon Kindle Edition.

Téllez Girón, Ricardo y Luis Vázquez León (ed.), 2013, *Palerm en sus propias palabras. Las entrevistas al Dr. Ángel Palerm Vich realizadas por Marisol Alonso en 1979*. Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



Torres Contreras, José de Jesús, 2009, *Relaciones de frontera entre los huicholes y sus vecinos mestizos. Santa Catarina y Huejuquilla el Alto*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.

Turnbull, Colin, 1968, *The Forest People*. New York: Simon & Schuster.

_____, 1972, *The Mountain People (The Ik of Uganda)*. New York: Simon & Schuster.

Vázquez León, Luis, 2004, “La antropología social ante un nuevo mundo desafiante (a propósito del retorno de los monstruos)” En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 98, pp. 71-106. . Zamora: El Colegio de Michoacán.

_____, 2006, “Ética, valores y desafíos actuales de la antropología social” En: *Andanzas y Tripulaciones*, núm. 11, pp. 16-20. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

_____, 2010, “¿Es la pureza moral una buena justificación para los conflictos indígenas? Reflexiones sobre la violencia etnocomunal y la academia”, ponencia presentada en: *Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología UAM-CEAS*, 22 al 24 de septiembre, México, D.F.

_____, 2014, “Cientocuatro años de antropología mexicana” En: *Diario de Campo*, núm. 1, pp. 16-24, 2014. *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana*. México: Primer Círculo.





CONFERENCIA

¿Qué ha pasado con la “antropología mexicana”?

Rodolfo Stavehagen

El Colegio de México, A. C.

Fecha de recepción: 7 de noviembre de 2014.

Fecha de aprobación: 7 de diciembre de 2014.

La presente Conferencia Magistral se dictó en el marco del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología “Sociedades y culturas en transformación: nuevos debates y viejos derroteros en la antropología mexicana” el 24 de septiembre de 2014. La misma se llevó a cabo en el Auditorio Gustavo Baz del Palacio de la Antigua Escuela de Medicina, ubicado en el Centro Histórico de la ciudad de México.

This Magistral Conference was held on 24 September 2014 in the framework of the III Mexican Congress of Social Anthropology and Ethnology “Sociedades y culturas en transformación: nuevos debates y viejos derroteros en la antropología mexicana”. The conference took place in the Auditorio Gustavo Baz of the Antigua Escuela de Medicina, located in the Historic Centre of Mexico City.

A diferencia de otros países en los que surgió la antropología como disciplina académica, en México nació hacia fines del siglo XIX, con un afán nacionalista. Primero, para ayudarnos a conocer y comprender mejor el pasado prehispánico; segundo, para conocer las diversas culturas y pueblos del México contemporáneo, que todavía a la vuelta del siglo XX era abordado por autores acuciosos y extranjeros con títulos como *El México desconocido* y *México bárbaro*; y, tercero, para ayudar a formular políticas públicas que contribuyeran a la integración nacional y al progreso del país.

Durante los años de la Revolución estos objetivos fueron reformulados constantemente, lo que derivó en el reconocimiento de la antropología como un factor útil en la administración pública. Este temprano florecimiento de nuestra ciencia se lo debemos, como todos aquí sabemos —o deberíamos saber—, a Manuel Gamio quien escribió el libro fundador de esa “antropología mexicana”, *Forjando Patria*, publicado en 1916; luego, realizó el primer amplio estudio regional, con un equipo interdisciplinario en el valle de Teotihuacán (1922) y estableció un departamento de Antropología en la Secretaría de Agricultura para promover los cambios hacia un México nuevo.

Tuve el gusto de conocer a Gamio a principios de los años cincuenta, cuando él dirigía el Instituto Indigenista Interamericano y yo era estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). En esos años los objetivos de la antropología en el país se habían afinado y nuestra ciencia se había afianzado. Durante la presidencia de Lázaro Cárdenas fue creado el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) así como la Escuela Nacional de Antropología e Historia que primero había nacido como un departamento en el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Estos datos son importantes de recordar, porque prepararon el entorno en el cual se fueron perfilando los objetivos y la orientación de lo que se llamaría por aquellos años la “antropología mexicana.”

Esta visión de la antropología persiste en parte hasta nuestros días. Nuestro magnífico Museo Nacional, inaugurado en 1964, lleva orgullosamente el nombre de “Antropología” (situación que, yo creo, no se da en ningún otro país). Hace apenas algunos días se celebró su cincuentenario y los funcionarios que tomaron la palabra en este acto reiteraron la importancia de la antropología en la definición de la identidad nacional mexicana.



La década de los 30's fueron años turbulentos, más en lo social que en lo político: el gobierno del presidente Cárdenas impulsó la educación rural y aceleró la reforma agraria. En la Secretaría de Educación se discutía acerca de las tareas de la educación indígena, que entonces se hallaba en sus inicios. Numerosos maestros rurales y normalistas se inscribieron en la ENAH para ampliar sus conocimientos, y algunos, tiempo después, se recibieron y se dedicaron a la antropología.

Me tocó la suerte de tenerlos como maestros a principios de los cincuentas. Entre ellos a los inolvidables Ricardo Pozas y su esposa Isabel Horcasitas, con los que aprendí mis primeras técnicas de investigación de campo y quienes me guiaron en mis primeras investigaciones profesionales en Oaxaca y Chiapas.

En 1940 el gobierno de México organizó en Pátzcuaro el Primer Congreso Indigenista Interamericano, del cual surgió la política latinoamericana de atención a la población indígena del continente. A los pocos años fue establecido el Instituto Nacional Indigenista (INI, 1948), dirigido durante su primera etapa por el maestro Alfonso Caso, respetado investigador de las culturas prehispánicas de México. El INI tendría la función de coordinar todas las actividades del gobierno en materia indigenista. Pronto, la mayoría de los escasos antropólogos sociales en ejercicio en el país (sin que existiera todavía el título académico correspondiente; esto sería objeto de otra historia), se fueron al INI, novedosa fuente de trabajo para antropólogos con conciencia social.

No entraré a detallar los objetivos, métodos, organización y resultados de la obra del INI durante los siguientes treinta años: otros lo han hecho. Pero para un joven estudiante de la ENAH, inquieto y ansioso de servir a su país, las oportunidades que ofrecía entonces el sector público parecían atractivas, no por supuesto en materia de remuneración sino de trabajo incitante y experiencias excitantes. Al terminar mi primer año de estudios en la ENAH se me ofreció la oportunidad de pasar algunos meses en la cuenca del río Papaloapan, en Veracruz, donde el gobierno estaba construyendo la represa más grande de América Latina, por lo que era necesario reubicar a la numerosa población indígena mazateca que habitaba en lo que sería el vaso de la presa. Por supuesto, nadie les había consultado si deseaban ser desplazados. Así, me integraron con otros compañeros en las "brigadas de convencimiento" que recorrieron la zona para llevar la buena nueva a las familias



mazatecas. De milagro regresamos sanos y salvos con la cabeza todavía en su lugar, porque fácilmente hubiera podido ser lo contrario. Al año siguiente (1955), el INI me envió como su "residente" a uno de los nuevos pueblos de reacomodo para las familias mazatecas en las tierras bajas del sureste de Veracruz, a cientos de kilómetros de distancia de su lugar de origen. Allí me tocó, entre otras cosas, construir viviendas, abrir un pozo, sembrar tabaco, proveer de mercancías al tendajón del pueblo y verificar sus cuentas, cuidar de la salud de la población desplazada, asegurar la educación de los niños, resolver pleitos familiares, perseguir delincuentes e impartir justicia. En mis ratos libres (pocos), estudiaba para presentar exámenes a título de suficiencia en la ENAH, para no perder el año. En resumen, creo que aprendí más antropología durante ese año en el campo de Veracruz que durante el resto de mis cursos en la Escuela. Descubrí que ya estaba practicando la antropología aplicada, aunque nadie enseñaba tal materia en la ENAH.

El INI y el círculo de antropólogos que erigió a su derredor tomaron muy a pecho el *díctum* que había lanzado en una ocasión el maestro Alfonso Caso cuando dijo: "el indigenismo es la escuela mexicana de antropología," porque así fue durante varias décadas.

Quien le dio contenido conceptual y teórico a esta formulación fue Gonzalo Aguirre Beltrán, brillante investigador y polémico mordaz, quien sucedió a Caso en la dirección del INI y quien en su larga y fructífera carrera ocupó numerosos cargos públicos. Tuve el privilegio de estar cerca de Aguirre Beltrán durante varios años, y aunque nunca fue mi maestro en las aulas, siempre lo consideré como un maestro intelectual.

La pretensión de que la antropología mexicana comenzaba y terminaba en el indigenismo era, por supuesto, exagerada, pero correspondía a la visión de una antropología al servicio del Estado, y aún más, al servicio de un proyecto nacional, visión inherente en la creación de las instituciones que hasta el día de hoy nos dan cobijo: el INAH, la ENAH, y el ubicuo INI, hoy transformado en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas o CDI.

¿Cuál era, pues, ese proyecto nacional en el que colaborábamos con entusiasmo numerosos jóvenes de aquellas épocas? Los conceptos que se manejaban entonces no son tan diferentes de los que abundan en la actualidad. En el país -se decía-, los indígenas no estaban integrados a la nación



y el indigenismo benefactor cambiaría esta situación desafortunada y aún vergonzante. La diversidad cultural del país, resultado de una conflictiva historia, constituía un obstáculo a la deseada integración, y por consiguiente era preciso fomentar la homogeneización cultural de la población.

Aguirre Beltrán reconoce que: “la Revolución sacrificó el principio de la libre determinación de los pueblos para regirse conforme a sus propios patrones, pues consideró más valiosa meta la consecución de la unidad nacional.”

En opinión de los teóricos indigenistas esto le correspondía al proceso de mestizaje, objetivo final de la integración nacional. Molina Enríquez, Gamio, y José Vasconcelos, entre otros, eran fervientes promotores de esta visión mestizofílica, y Aguirre Beltrán afirmando que el indigenismo es la expresión cultural del mestizaje escribe: “La base orgánica de la ideología del indigenismo no es el indio sino el mestizo.” Adviértase que el mestizaje, ya se entendía como un proceso de cambio cultural y no como una mezcla biológica-racial, aunque la percepción racial de la diversidad demográfica no ha desaparecido del discurso contemporáneo, ni el racismo que lo acompaña.

Para lograr este objetivo, el gobierno movilizó ante todo, al sistema educativo nacional y pronto se dieron vivos debates entre pedagogos, antropólogos y lingüistas, sobre las técnicas y métodos que habían de utilizarse en el proceso. Hoy continúa la discusión en torno a la educación indígena intercultural en todos sus niveles, discusión en la que los antropólogos no estamos ajenos.

Lamentablemente, quienes sí estuvieron ajenos al proceso desde sus inicios fueron los propios indígenas. No fueron consultados ni tampoco participaron más que ocasional y marginalmente en los debates referidos, y mucho menos en la formulación de las políticas, programas y proyectos de los que eran destinatarios. Hasta la fecha, la política indigenista del Estado mexicano maneja conceptos que provienen de la antropología y que fueron introducidos al debate más por los antropólogos que por los indígenas. Por el contrario, los propios indígenas han absorbido y están instrumentando estos derivados de la ciencia antropológica. Dicha situación que continuó durante unos treinta años eventualmente estalló, como tenía que ser, cuando el indigenismo oficial parecía haber alcanzado un callejón sin salida.



La respuesta provino de dos vertientes. Desde el lado de los propios antropólogos surgieron evaluaciones cuestionando los resultados de estos procesos y proponiendo perspectivas alternativas. En el fondo se cuestionó el modelo del mestizaje ideal, porque hasta la fecha este modelo no había logrado acabar con la gran desigualdad social y económica, ni con la marginación, exclusión y discriminación de la que seguían siendo víctimas la mayoría de los indígenas en el país; y sobre todo, que el modelo monocultural negaba la historia y la realidad de un México multicultural esperando a ser reconocido.

Las discusiones entre antropólogos se ampliaron al campo de los intelectuales y académicos, incluyeron a miembros de la clase política y funcionarios del Estado, y a profesionales de los medios de comunicación.

Se comenzó a hablar de la contribución de las culturas indígenas y populares a la dinámica de la cultura nacional, no sólo en un pasado romanizado sino en un presente que aún no sabía reconocerse a sí mismo. Los pocos intelectuales indígenas –escritores, investigadores, profesores- se fueron sumando al debate. Paulatinamente fue emergiendo una nueva y distinta visión de la nación. Ahora ya no solamente se celebraba el pasado indígena en los museos y se lamentaban las injusticias cometidas en la Colonia y durante el siglo XIX, también se comenzó a reconocer que el México moderno en su totalidad, tenía que llegar a ser otro con el aporte de las culturas indígenas vivas y presentes.

En el seno del Estado, este debate condujo a la reformulación de algunos programas educativos en contenidos, métodos y en el fortalecimiento de la educación indígena bilingüe; en la alfabetización en lenguas indígenas, la profesionalización de los promotores culturales y los maestros indígenas, así como en la formación de nuevos elementos del sistema educativo a través de los llamados “etnolingüistas” (programa promovido en los años setenta por Guillermo Bonfil y Salomón Nahmad entre otros).

Pero en materia de política propiamente cultural, constatamos que las instituciones del Estado no habían desarrollado prácticamente nada al respecto de las culturas de las poblaciones indígenas, dejando un gran vacío en el panorama cultural del país.



Es cierto que desde los años treinta se había manifestado un cierto interés en lo que entonces se llamaba el "folclore"; también en los cincuenta el INI promovió la creación del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, y en la Secretaría de Educación Pública (SEP) nació una Dirección de Arte Popular para estudiar y preservar lo esencial de las artesanías tradicionales en el país. Más tarde, en la época del presidente Echeverría fue creado el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), dedicado sobre todo a la comercialización. Pero todos estos proyectos parciales y fragmentarios no constituían aún una política cultural para un México multicultural.

La visión del México multicultural tardó varios años en madurar, y contribuyó eventualmente a modificar el discurso político nacional. Pronto se vinculó a tendencias similares en el nivel internacional. En la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) se venía discutiendo la riqueza de la diversidad cultural en el mundo y se prepararon varias convenciones internacionales. Entre ellas, las que prohibían la discriminación racial, étnica, lingüística y religiosa. En Francia, los inmigrantes proclamaron su "derecho a la diferencia", en Canadá oficialmente fue instalada una política de multiculturalidad.

En resumen, surgió la propuesta de que en México había llegado el momento de formular y ejecutar una política multicultural, por lo que, en consecuencia de numerosas conversaciones en diferentes entornos, inclusive con altos funcionarios del gobierno, en 1977 la Secretaría de Educación Pública autorizó la creación de la Dirección General de Culturas Populares con el objeto de colmar este vacío. Aunque también a estos niveles había quienes dudaban del nuevo enfoque, incluso el entonces presidente de la República.

Por otra parte, en los años setenta hicieron su aparición las primeras organizaciones militantes indígenas regionales y nacionales que cuestionaron las tradicionales políticas del Estado. A parte de plantear demandas agrarias y sociales, demandaron cada vez con más frecuencia, el reconocimiento de sus identidades indígenas como una cuestión de principio que llevaría en los próximos decenios a redefinir las relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos y comunidades indígenas del país. Nuevamente hemos de admitir que el aporte de la crítica antropológica pudo haber jugado un papel importante en este cambio profundo de la auto-imagen de nuestro país.



México comenzó a verse en el espejo de una sociedad multicultural, plurilingüe y pluriétnica, en la que la multiculturalidad sería reconocida formal e informalmente; y el multiculturalismo, como política de Estado, aceptado poco a poco por la colectividad nacional. Y sin embargo, la mestizofilia como ideología dominante no ha desaparecido, y los estudiosos reconocen que la vieja división vertical basada en categorías étnicas -indígenas, mestizos y criollos, para no mencionar a otras igualmente presentes como los afroamericanos- siguen muy activas en la caracterización del perfil de la sociedad mexicana contemporánea.

La lucha no ha sido fácil y está plagada de obstáculos. En primer lugar, las organizaciones indígenas han tenido que conquistar su legitimidad ante el gobierno y ante los demás sectores de la sociedad civil, al tiempo que tienen que superar tendencias diversas y divisiones internas en su seno. Numerosas organizaciones que surgieron en décadas recientes se fraccionaron o sucumbieron ante la corrupción y el clientelismo.

Es la historia que se repite en Chiapas con las organizaciones zapatistas, en Oaxaca entre los triquis y con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), en Guerrero con la policía comunitaria, en Michoacán con las autodefensas, en Nayarit y Jalisco entre los *wirrárika*, etc.

Estos movimientos y organizaciones sociales se expresan de diversas maneras. Tenemos en primer lugar, la lucha por la cultura propia, expresada en la reivindicación de la lengua originaria y su uso, en el rescate de la historia y la literatura oral, en la preservación del patrimonio cultural material e intangible; y en el desarrollo de sus propias formas de creación y expresión.

En segundo lugar están los objetivos sociales y económicos: la defensa y conservación del medio ambiente y de la tierra; el manejo y uso adecuado de sus recursos naturales; el mantenimiento de sus espacios comunales y de convivencia; el acceso a los medios de telecomunicación: radios y televisoras comunales, internet público; participación activa en el manejo de las instituciones oficiales que les corresponden, como son educativas y de salud; asegurar la igualdad de género así como los derechos de las mujeres, jóvenes y niños.



Un caso que ha repercutido en la sociedad nacional es el de *Wirikuta*, sitio sagrado y centro de peregrinaciones del pueblo *wirrarika*, que se encuentra ahora en peligro de ser devastado por minas de cielo abierto canadienses, beneficiadas por la generosa distribución de concesiones mineras a diestra y siniestra por el gobierno mexicano.

Gracias a la movilización popular de los *wirrarika* y sus simpatizantes en México y en el extranjero, se logró que un tribunal suspendiera las actividades de la empresa minera temporalmente.

Otro caso es la defensa que hace el pueblo *yaqui* de sus recursos acuíferos, ante el embate de los intereses caciquiles regionales, encabezados por el actual gobernador del estado de Sonora. El gobierno ha respondido a la movilización indígena encarcelando a su líder¹, lo que replica la vieja y larga historia de la criminalización de la protesta social y represión de los movimientos sociales. Sí, compañeros, tenemos nuevamente presos políticos en el país, y en su mayoría son indígenas.

En tercer lugar, las organizaciones indígenas plantean, cada vez con más intensidad, un conjunto de objetivos políticos en el marco del lento y dificultoso proceso de democratización en que estamos inmersos. Este se ha expresado más nítidamente en la demanda por la autonomía, que fue postulada por los zapatistas y retomada por numerosas organizaciones y comunidades indígenas a lo largo del país. También se plantea con respecto a la adecuada representación indígena en los procesos electorales a todos los niveles. Además insisten en que las fuerzas políticas del país, incluyan la agenda indígena entre sus objetivos programáticos, cosa que no ha sucedido.

En las elecciones federales del año 2012 ninguno de los partidos, o sus candidatos, expresaron una postura clara con respecto a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas. Esta es una de las razones por las cuales los zapatistas en Chiapas, se negaron a participar en el proceso electoral.

La ausencia de una sólida agenda indígena entre las fuerzas políticas hegemónicas, fue advertida claramente en las reformas constitucionales adoptadas por el Congreso de la Unión recientemente, especialmente la

1 Se refiere al dirigente *yaqui yoreme* Mario Luna Romero. Al respecto se puede consultar la nota publicada en el periódico *La Jornada* en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/15/exigen-cni-y-ezln-inmediata-liberacion-del-vocero-yaqui-mario-luna-4371.html> (N. del E.).



energética y la de telecomunicaciones, que con toda mala intención excluyeron a los pueblos indígenas de los posibles –si bien muy dudosos—beneficios para México que puedan conllevar estas reformas.

En aquellos años, se fue marcando un cambio profundo en el que la presencia indígena en México, se transformó de ser un objeto de estudio antropológico, en constituirse como un nuevo sujeto de su propia historia. En ese cambio de conciencia, no debemos olvidar la influencia que, sin duda, tuvo el libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, que apareció en 1987.

Los planteamientos que hacen las diversas organizaciones van cambiando con el tiempo. Es notorio que, cada vez con mayor frecuencia, sus demandas giran en torno a los derechos humanos, tema que se discute intensamente en nuestro país a partir de la década de los ochenta, cuando surgen las primeras asociaciones de la sociedad civil dedicadas a este problema, y en 1990 nace la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), en la cual, algunos años después se crea una visitaduría para los derechos de los pueblos indígenas. Crece también el número de recomendaciones sobre derechos indígenas que emite la CNDH, así como algunas comisiones en los estados. Si hago énfasis en estos asuntos aquí, es que hubo antropólogos que fueron –y hasta la fecha siguen—activos en estos acontecimientos.

El discurso sobre los derechos humanos no desplaza enteramente, pero sí complementa, el discurso sobre la aculturación dirigida y el cambio cultural. A consecuencia de progresos en el sistema internacional de protección de los derechos humanos también en México se dieron algunos cambios en el discurso oficial y en la legislación nacional.

En el sistema internacional, señalaré brevemente, varios hitos que tuvieron su influencia en nuestro país. En 1989 la Organización Internacional del Trabajo (OIT), adopta el Convenio 169 sobre poblaciones indígenas y tribales. Me tocó participar en una parte de este proceso en 1986. En consecuencia de su ratificación por México, el gobierno de Salinas² promueve una reforma al artículo 4° constitucional, en el que se reconoce por primera vez a los pueblos indígenas como constitutivos originarios de la nación. Pero al mismo tiempo, también promueve la contrarreforma agraria al modificarse el artículo 27° constitucional, que abre la puerta al desmantelamiento de los ejidos y las tierras comunales indígenas para su eventual privatización.

2 Se refiere a Carlos Salinas de Gortari, quien fue presidente de México de 1988 a 1994 (N. del E.).



Después de veinte años de trabajos, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) adoptó una declaración de Los Derechos de los Pueblos indígenas en 2007³, que México suscribió, pero por no ser un tratado internacional este documento no tiene aún fuerza jurídica. Precisamente, hace unos días (22 de septiembre)⁴, tuvo lugar una sesión especial de la Asamblea General de la ONU dedicada al tema de su implementación. Allí el presidente Enrique Peña Nieto, se comprometió a cumplir con la Declaración y a apoyar el documento final adoptado por esta conferencia. Corresponde ahora a los pueblos indígenas asegurar que así se haga. Los antropólogos deberán apoyar estos procesos.

En la década de los noventa sacude a México y a los pueblos indígenas el levantamiento zapatista en Chiapas. Ya casi olvidada está la historia de las negociaciones de paz que derivaron en los Acuerdos de San Andrés. La propuesta conocida como "Ley COCOPA" –que había sido negociada entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional-, finalmente fue desautorizada por el gobierno de Zedillo, hasta que el presidente Fox la desempolvó y envió al Congreso en 2000. Al año siguiente, fue modificado el artículo 2º constitucional que por primera vez establece los derechos de los pueblos indígenas, aunque los zapatistas y el movimiento indígena, así como numerosas organizaciones de derechos humanos, no estuvimos de acuerdo con la redacción final ("Pudo haber resultado peor, pero también hubiera podido ser mucho mejor").

Lo más triste del asunto es que una vez modificado el artículo 2º constitucional, ya nadie se ocupó de él. Lleva 13 años en la Constitución y hasta ahora no hay legislación reglamentaria ni pautas para su implementación y cumplimiento. No extraña que los indígenas tengan poca confianza en la palabra de sus gobernantes. Sin embargo, existen otros pequeños avances, cuando menos en la legislación. Así, en 2003 se aprueba la Ley sobre Lenguas Indígenas⁵ y en 2004 inicia sus labores el INALI, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que entre otras tareas, tiene la de formar a los intérpretes de lenguas indígenas que tal vez lleguen a mejorar las condi-

3 Se refiere a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Este documento se puede consultar en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (N. del E.)

4 Del presente año, 2014 (N. del E.).

5 El autor se refiere a la "*Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*". La misma se puede consultar en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf> (N. del E.).



ciones del generalmente triste peregrinar de los indiciados indígenas por el sistema judicial.

En 2011 fue modificado el artículo 1º constitucional, que ahora incorpora todos los derechos humanos de los mexicanos. Los artículos primero y segundo, juntos, forman una verdadera introducción constitucional en materia de derechos humanos, incluyendo los de los indígenas. Ahora sólo falta que el pueblo mexicano se ponga a trabajar para que estos derechos que lucen bien en el papel y en los informes internacionales, se hagan realidad para todos en el país.

No cabe duda que México ha cambiado desde que la antropología mexicana se izaba como bandera del indigenismo. Y también han cambiado, como era de esperarse, los enfoques con los que la antropología mexicana ilumina las complejas realidades cotidianas del país.

Perdón por este desliz absolutamente voluntario: hay en las ciencias sociales quienes alegan que la realidad no existe porque siempre es construida por los propios investigadores, o bien por los actores o actantes que la viven... Yo sostengo que, en la medida en que actuamos sobre ella, la realidad aunque sea construida sí existe, y por ello actúa sobre nosotros.

Esto sea dicho de paso, porque una de las perspectivas que en la antropología se manejó durante algunos años como alternativa al enfoque culturalista del proceso de aculturación en las regiones interculturales, es la del postmodernismo subjetivista e individualista, que a mi juicio poco pudo agregar al debate sobre la nación multicultural y las políticas del Estado.

Pero la crítica teórica provino también de otras fuentes. Ante la evidencia que las "regiones de refugio" de las que hablaba Aguirre Beltrán formaban parte de un entramado de relaciones de explotación económica y de poder político cuyo centro se encontraba precisamente en el centro del país (como una telaraña para dar un ejemplo visual), era preciso contar con otras herramientas conceptuales. Si bien Aguirre reconocía la existencia de una estructura de dominación -que bautizó con el término "proceso dominical"- era poco probable que el mismísimo Estado con su progresista ideología indigenista, pudiera romper ese arraigado sistema de explotación y dominación del que eran víctimas los indígenas. Si la herramienta conceptual estaba errada, la política pública que generaba no podía ser la más adecuada.



Sobre estas cuestiones abrióse un animado y prolongado debate entre científicos sociales en los años sesenta y setenta, que se preocupaban del análisis del sistema económico hegemónico y de la sociedad mexicana en su conjunto. Ante la visión que hemos denominado culturalista, se planteó en primer lugar la clásica interpretación marxista que veía todo en términos de una lucha de clases encarnada entre burguesía y proletariado. En este esquema no cabían los indígenas, porque si bien los grupos dominantes en el campo y en los territorios indígenas podían ser considerados como restos de aquella clase latifundista del Porfiriato, los indígenas, aunque trabajaban el campo en condiciones miserables, no constituían propiamente un proletariado agrícola.

Aguirre Beltrán se dio cuenta de ello y postuló entre los campesinos indígenas, una transición de “casta” a “clase.” En parte, esta transición se hizo en décadas posteriores, cuando un número creciente de campesinos indígenas, expulsados de sus tierras por las políticas de sucesivos gobiernos, han salido a buscar su supervivencia en los campos agrícolas y los servicios en el extranjero. En todo caso, nunca han dejado de ser un subproletariado.

Pero también surgió otra visión alternativa que vio la relación entre explotadores y explotados, entre poderosos y despojados, entre ricos y pobres, en términos de un continuo sistema colonial que no desapareció después de la Independencia ni a lo largo de la República. Lo que es más, se mantuvo incluso en el siglo del México Revolucionario. En la década de los sesenta, Pablo González Casanova y yo –cada uno por separado- elaboramos la idea del “colonialismo interno” para explicar la relación entre el estado nacional y los pueblos indígenas (se hablaba entonces mucho de comunidades). Este concepto nos sirvió para llevar adelante el debate iniciado, y plantear salidas alternativas a través de diversas luchas campesinas de resistencia y liberación. Aguirre Beltrán polemizó públicamente con González Casanova por su libro *La democracia en México* (1965). En el mismo año publiqué un artículo en un periódico, (“Siete tesis equivocadas sobre América Latina”⁶), que el año próximo cumple 50 años, en el cual expuse mis ideas sobre el “colonialismo interno”. Este concepto sigue inspirando nuevos enfoques, sobre todo en América Latina, con lo que ahora llaman “la colonialidad del poder”.

6 Este trabajo se puede consultar en: <http://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2011/10/pc3a1ginas-de-stavenhagen-sietetesisequivocadassobreamricanlati.pdf> (N. del E.).



En los setenta continuó el debate entre “campesinistas” y “proletaristas” en diversos medios públicos, pero creo que fue desplazado por las luchas que emprendieron los pueblos indígenas en defensa de sus tierras, su autonomía, su identidad cultural y su lugar como tales en la sociedad nacional.

Los debates teóricos entre antropólogos parecían tener poco interés para los indígenas, quienes enfocaron cada vez más sus baterías en la defensa de sus derechos humanos. El surgimiento del activismo indígena como parte de las luchas sociales del pueblo mexicano por la democracia, la libertad, la igualdad y el desarrollo, ya ocupa un lugar respetable en nuestro país a principios del siglo veintiuno, sobre todo en la coyuntura actual en que el México oficial quiere erigirse –así parece– como un nuevo enclave neocolonial del mundo capitalista.

Hace algunos días, una reunión de campesinos indígenas mayas lanzó la “Declaración de Maní” en la cual los campesinos manifiestan su rechazo a la reforma energética promulgada el pasado 20 de diciembre, porque, apuntan: “carece de legitimidad por no haber sido resultado de un proceso en el que se considerara la opinión, las realidades y los derechos de los pueblos, además de que profundizará las inequidades en el campo”. Dicha reforma, subrayan, “alentará la especulación, el despojo de tierras, el acaparamiento del territorio en pocas manos y el impulso de proyectos incompatibles con el medio ambiente”, pero también “afectará la integridad cultural de los pueblos y propiciará la privatización de bienes naturales que son de toda la sociedad”.

Por ello, lanzan una alerta sobre la reforma del campo anunciada por el gobierno federal. En este punto, los campesinos repudian “cualquier intento por terminar de despojar a los pueblos y comunidades de sus territorios”.

Asimismo, denuncian que la política del campo impulsada por el gobierno “ha pervertido el sentido original del reparto agrario, generando corrupción en las autoridades ejidales y propiciando un proceso de división entre nuestros pueblos con el objetivo de convertir la tierra y el territorio, elementos esenciales de las y los campesinos y de los pueblos, en meros productos mercantiles” (Revista *Proceso*, 8 de septiembre de 2014. México).



A lo largo de los cincuenta años transcurridos, los antropólogos, en general, ahora se miran a sí mismos como aliados y activistas de las causas indígenas, -así como de otros grupos colonizados y discriminados, pero de los cuales por falta de tiempo no puedo ocuparme aquí- y pueden ser considerados como tales por los pueblos y comunidades con los que trabajan. El debate de hace algunas décadas de si el investigador en ciencias sociales debe ser objetivo, imparcial y neutro en sus conclusiones y juicios, parece ya no tener sentido en la etapa actual, en la que debe reafirmarse una vez más que el conocimiento ha de servir para promover la equidad y el bienestar de los más necesitados y a las justas causas de los pueblos.

Estamos lejos de aquella antropología mexicana que lanzó la política indigenista del "Gobierno de la Revolución" hace casi un siglo. Hoy los pueblos indígenas de México han lanzado un nuevo desafío a los antropólogos -y de hecho a todos los mexicanos- y nos preguntan: Y tú, ¿de qué lado estás?





México, D.F. a 10 de noviembre de 2014

CARTA DIRIGIDA A:

Cristina Oehmichen Bazán,
Alejandro González Villarruel,
Laura Valladares de la Cruz,
Citlalli Quecha Reina,
Gustavo Marín Guardado,
Ricardo A. Fagoaga Hernández,
Guadalupe Escamilla Hurtado,
Alejandra Toriz de la Rosa
Consejo Directivo
Colegio de Etnólogos y Antropológicos Sociales, A.C.
PRESENTE

Como organizadores, ponentes y participantes del Simposio “La situación de la práctica profesional de la antropología frente a la flexibilización laboral” en el marco del *III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología*, realizado en la ciudad de México del 23 al 26 de septiembre del 2014, deseamos presentar ante la asamblea del *Colegio de Etnólogos y Antropológicos Sociales, A.C.* (en adelante CEAS), las siguientes reflexiones para su consideración en torno la situación que enfrentan las nuevas generaciones de antropólogos en México en el mercado laboral.

1. Considerando que desde la fundación del CEAS y de acuerdo con informes de los Consejos Directivos previos, se puede destacar que éste ha priorizado sus atribuciones como colegio para la realización de foros, congresos y eventos de difusión de la investigación científica; así como ha manifestado su postura como órgano de “análisis y denuncia de los problemas

sociales del país”. Sin embargo, ha desatendido otras de sus atribuciones más significativas, entre ellas, “Proponer aranceles y salarios por servicios profesionales y pugnar porque los etnólogos, antropólogos sociales y etnohistoriadores, obtengan una retribución justa que les permita realizar sus tareas con completa dedicación”; “Llevar un registro anual de los trabajos profesionales que realicen sus miembros en el servicio social” y “Proponer normas de contratación y promoción de los etnólogos, antropólogos sociales y etnohistoriadores al servicio del estado, que estimulen su profesionalismo y que aseguren que los puestos públicos que involucren labores de etnología, antropología social y etnohistoria sean desempeñados por profesionales competentes”.

2. La fundación del CEAS, hace 40 años, promovió la crítica y transformación de los ámbitos institucionales centralizadores en la contratación de antropólogos y etnólogos -principalmente Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e Instituto Nacional Indigenista (INI). Asimismo, remarcó la necesidad de crear nuevos espacios laborales y de discusión sobre las tendencias disciplinarias en el ejercicio de la antropología social, la etnología y la etnohistoria.

3. Pero a cuatro décadas de distancia, el INI ha desaparecido y la institución que lo reemplazó, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a diferencia de la anterior, no conformó el perfil profesional de su planta de trabajadores de base con antropólogos y, por el contrario, la mayoría de ellos son empleados temporales y mal remunerados, dedicados al levantamiento de datos o la gestión en campo y sin incidencia sobre las políticas del CDI. A su vez, no cuentan con reconocimiento de una filiación institucional que les permita presentarse como representantes de una institución; un hecho que los expone a distintas situaciones de riesgo y vulnerabilidad durante el trabajo de campo.

4. A ello debe agregarse que el INAH, así como diversas instituciones de educación superior e investigación, universidades públicas y privadas y otros al Sistema de Centros Públicos de Investigación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Centros CONACyT), absorbieron laboralmente a los antropólogos formados en décadas pasadas bajo la crítica a la antropología al servicio del estado. No obstante, de manera sistemática estas instituciones y algunos de sus investigadores contratan a estudiantes, pasantes y profesionales desempleados bajo la forma de becarios o ayudantes de investigación. Estos últimos llevan a cabo levantamientos de datos o gestión en campo en condiciones de alta vulnerabilidad y bajos salarios, a lo que se suma una práctica constante de anonimato de su participación en los resul-



tados finales de los procesos de investigación. De manera semejante ocurre con los profesores contratados por asignatura o bajo la modalidad hora-semana-mes, quienes pese a que regularmente asumen las mayores cargas horarias en la formación del estudiantado de licenciatura, no cuentan con derecho de participación en la elaboración y modificación de los planes de estudio o voto en las discusiones institucionales ligadas al ejercicio docente.

5. Ahora bien, el Plan de Trabajo del Consejo Directivo del CEAS 2013-2015 presentado en asamblea en noviembre pasado, destaca entre sus prioridades “identificar las principales preocupaciones profesionales que como antropólogos enfrentamos para el ejercicio de nuestra disciplina”. Además, considera que para fortalecerse como órgano colegiado debe exhortar a que “los socios fundadores y con mayor experiencia puedan transmitir a los jóvenes sus perspectivas sobre el desarrollo de la disciplina y, en sentido inverso, **escuchar a los jóvenes para conocer sus propuestas, inquietudes y maneras de abordar el fenómeno antropológico**. Se buscará contar con espacios para aprovechar la experiencia y **promover la comunicación inter-generacional**”. Como tercer y cuarto punto plantea que “se buscará financiamiento para hacer un estudio sobre la dinámica del mercado de trabajo, una tipología de ocupaciones y perfiles profesionales derivados de la identificación de la inserción de antropólogos en instituciones públicas, gubernamentales, fundaciones privadas, organizaciones de la sociedad civil y otros espacios laborales” y “Contribuir a la elaboración de planes y programas de estudios de las escuelas de antropología social y etnología”. Tomando en cuenta estos postulados esgrimidos por el propio Consejo Directivo del CEAS, consideramos que éstos deben llevarse a cabo de manera práctica.

6. Con respecto a la situación del ejercicio profesional de los antropólogos en México, puede referirse tanto al contexto general del actual mercado laboral como a las especificidades propias del campo profesional dentro de nuestra disciplina. A fin de contextualizar ambas problemáticas, de acuerdo a la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), “a pesar de que en la década pasada se incrementó en 2.8 millones el número de profesionistas en el país, al menos 16%, es decir, 448 mil egresados universitarios, se mantuvieron inactivos, mientras la tasa de desempleo para este sector pasó de 2.3 a 5.1%, con una media de 260 mil nuevos graduados que buscan empleo cada año”¹.

¹“Deterioro, en la calidad del empleo de los profesionistas. Se mantuvieron inactivos 448 mil egresados: estudio de la ANUIES” en: *La Jornada*, 15 de Marzo 2012. En: <<http://www.jornada.unam.mx/2012/03/15/sociedad/043n1soc>> Consultado el 6/12/2014.



7. De igual forma, “los empleos con actividades altamente profesionalizadas cayeron de 69 a 61 puntos porcentuales”². En el caso particular de los antropólogos se señala que “la tasa de desocupación es de las más bajas, también lo es la subocupación (3%). De acuerdo al boletín del CEAS del 2013, el 14% de los antropólogos mexicanos que trabajan en ocupaciones no profesionales se ocupan en tareas catalogadas como de protección y vigilancia, así como operadores de transporte (choferes); mientras que la remuneración promedio para un antropólogo que desempeña actividades profesionales es de 8 mil pesos al mes, ubicándose la antropología en el estrato III de ingreso salarial³. A ello puede sumarse que en el ranking elaborado por el Instituto Mexicano para la Competitividad, AC, con datos de la *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2013* del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI), la antropología y la sociología son las profesiones con la tasa de desempleo más alta del país. El 14% de quienes cuentan con un título de antropólogo o sociólogo están desempleados, de estos, el 69% se encuentra en búsqueda de empleo y su tasa de informalidad es del 28%. Asimismo, el 86.4% de los antropólogos ocupados se encuentran en condiciones de empleado subordinado, el 2% son empleadores y un 10.9% trabajan por cuenta propia. Además, en el ranking nacional de 62 carreras registradas, la antropología ocupa el número 31 entre las mejores pagadas. Al respecto se aprecia que los antropólogos con trabajo formal perciben en promedio 14,056 pesos al mes, mientras que aquellos empleados de manera informal 5,239 pesos⁴. Pero estas cifras contrastan con los ingresos salariales de los investigadores de tiempo completo y por citar un ejemplo, un “Profesor Titular C” de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) tiene un sueldo base de 22,945.27 pesos al mes, según el tabulador publicado el 1 de Febrero de 2013. De manera complementaria, la UAM ofrece cinco distintos tipos de becas y estímulos para los profesores-investigadores⁵, los cuales

2 Íbid.

3 Gallart Nocetti, María Antonieta y Ludka de Gortari Krauss, “Presentación”, en *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, AC* “Antropología y prácticas profesionales diversas”, 2013, p. 6-7.

4 Instituto Mexicano de la Competitividad, AC, “Compara carreras. Una herramienta sobre las consecuencias económicas de escoger una carrera” en <<http://imco.org.mx/wp-content/uploads/2014/04/20140404-Compara-Carreras1.pdf>> Consultado 6/12/2014.

5 ‘Estímulo a la docencia y la investigación’, ‘Beca de apoyo a la permanencia del personal académico’, ‘Estímulo a los grados académicos’, ‘Estímulo a la trayectoria académica sobresaliente’, ‘Beca al reconocimiento de la carrera docente’. Fuente: “Acuerdo 01/2013 del rector general”, en: http://www.uam.mx/acuerdosrg/2009-2013/vigentes/acuerdo_RG_01_2013.pdf. Consultado el 31/03/2014.



sumados en conjunto al sueldo base y a los estímulos del *Sistema Nacional de Investigadores* (SNI)⁶, dan como resultado que un Profesor Titular C de la UAM con un Nivel III de SNI pueda ganar 88,232.58 pesos en un mes. Con base a lo ya expuesto, se aprecian las diferencias existentes en las condiciones de los profesionales desempleados y subempleados frente a los investigadores con una plaza de tiempo completo. A su vez, se pueden brindar otros ejemplos si se toma en cuenta que el sueldo del director del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) es de 153,483.34 pesos mensuales⁷ y el que percibe el presidente del Colegio de Michoacán A. C. (COLMICH) de 113,588.10 pesos⁸. La diferencia de estos parámetros de ingreso revelan la situación de precariedad de los jóvenes antropólogos para insertarse en el mercado laboral y la polarización salarial al interior de las instituciones de investigación y de educación superior.

8. En otros aspectos, en el Plan de Trabajo del Consejo Directivo del CEAS 2013-2015 se enfatizó que “el trabajo de campo etnográfico y el desempeño profesional” se ejercen “en contextos de riesgo”, los cuales remiten a la violencia actual que se vive en el país producto de las estrategias de seguridad nacional y las acciones de grupos del crimen organizado. No obstante, la conceptualización de la violencia bajo la cual se desempeña la profesión también debe incluir a los riesgos relativos a la flexibilización del mercado laboral, los cuales inciden en el desarrollo de la práctica aplicada y académica de nuestra profesión.

9. De igual forma, no sólo existen diferencias intergeneracionales en las perspectivas en torno a la manera de abordar el ejercicio profesional; prevalece una clara situación de desigualdad expresada en las posibilidades e imposibilidades objetivas existentes para hacerlo. Es decir, no se trata meramente de distintos puntos de vista, ya que existen condiciones disímiles de trabajo entre los desempleados, subempleados, profesionales y académicos.

10. Ahora bien, de acuerdo con el estudio ya citado del Instituto Mexicano de la Competitividad, del total de antropólogos ocupados el 29.1% de ellos presta servicios educativos; 19.9% se desempeña en actividades guber-

6 Los datos referentes al SNI fueron tomados de: “Acuerdo por el que se reforman diversos artículos del Sistema Nacional de Investigadores, publicado por el Diario Oficial de la Federación, Miércoles 26 de Diciembre de 2012” en <http://www.conacyt.mx/index.php/el-conacyt-sistema-nacional-de-investigadores>. Consultado el 31/03/2014.

7 Portal de Obligaciones de Transparencia del CIESAS, consultado el 22/09/2014.

8 Portal de Obligaciones de Transparencia del Colegio de Michoacán, consultado el 22/09/2014.



namentales u organismos internacionales; 11.8% trabaja en actividades de comercio al por menor; 11.7% en servicios profesionales, científicos y técnicos y 8.9% en servicios de salud y asistencia social. Esta composición deja ver que la flexibilización laboral afecta tanto a los antropólogos que laboran en proyectos de gestión, diagnóstico o análisis para instituciones públicas o privadas; aquellos que se dedican sólo a la investigación académica y quienes no desempeñan ningún tipo de trabajo relacionado a su profesión. Sin embargo, pese a las viejas, largas y complejas discusiones en torno a la antropología aplicada y la antropología académica; puede remarcarse que las oportunidades laborales disponibles para antropólogos y etnólogos formados en instituciones de educación superior consisten en su mayoría, en trabajos no académicos.

11. A su vez, el proceso de formación no se restringe a reproducir un cuerpo de teorías, métodos, técnicas o competencias o a transmitir valores éticos y políticos; también conlleva asumir una responsabilidad con respecto al desempeño profesional bajo condiciones socioeconómicas específicas en un momento histórico determinado. Es decir, el trabajo del profesorado, los estudiantes y profesionistas en formación no debe limitarse a la reproducción de una disciplina; sino a la comprensión de, e incidencia sobre, las condiciones materiales de su reproducción.

12. A todo ello, debe agregarse que actualmente se discute en el Senado de la República la “Iniciativa con proyecto de decreto por el que se expide la Ley General del Ejercicio Profesional Sujeto a Colegiación y Certificación Obligatorias” presentada el pasado 18 de febrero de 2014 y cuyo resultado tendrá un impacto determinante en el ejercicio de la profesión de la antropología y la etnología. Así como en los planes y programas de estudio de las instituciones de educación superior que imparten dichas disciplinas; por consiguiente, es urgente nuestra participación en la discusión de este proceso legislativo dado que incidirá sobre nuestro desarrollo profesional y educativo.

Expuestos los puntos anteriores, manifestamos:

1. La urgente necesidad de reflexionar colectivamente en torno a una estrategia inter-generacional: a) la cual permita hacer frente a flexibilización laboral que mantiene en situación de riesgo y vulnerabilidad a la mayor parte de los profesionales jóvenes; b) que combata la fragmentación del trabajo y del conocimiento, debido a que tiene amplias repercusiones en torno a la manipulación de las técnicas metodológicas, a un desconocimiento sobre las motivaciones e implicaciones económicas, políticas y sociales



que tienen los datos y el conocimiento que se genera; c) que se discuta la propuesta de “Ley General del Ejercicio Profesional Sujeto a Colegiación y Certificación Obligatorias” a fin de elaborar una propuesta por parte del gremio que responda a los intereses, necesidades y la realidad de los antropólogos sociales, etnólogos y etnohistoriadores de México;

2. La realización de un diagnóstico especializado y técnicamente consistente que permita conocer la realidad de las condiciones de trabajo de los antropólogos (qué hacen, cómo lo hacen, para quién trabajan, en qué y cómo se está utilizando el conocimiento que producen, cuánto vale su trabajo), pues la información disponible es aislada, fragmentada y en muchas ocasiones especulativa;

3. Que se convoque a un amplio debate en torno a la elaboración de un tabulador que permita al CEAS hacer efectivas sus atribuciones en torno al ejercicio de la profesión y que como colegio constituya un instrumento que permita otorgar capacidad de negociación a los profesionales; tales atribuciones, de acuerdo con los estatutos son: “Vigilar el ejercicio profesional del Etnólogo, Antropólogo Social y Etnohistoriador con objeto de que este se realice de acuerdo a la ley y la ética”; “Procurar activamente que el ejercicio profesional [...] contribuya a la conservación del patrimonio cultural y el análisis y denuncia de los problemas sociales del país”; “Proponer aranceles y salarios por servicios profesionales y pugnar porque los etnólogos, antropólogos sociales y etnohistoriadores, obtengan una retribución justa que les permita realizar sus tareas con completa dedicación”; “Servir de árbitro en los conflictos entre sus propios miembros y entre éstos y las personas físicas y morales que contraten sus servicios profesionales, cuando acuerden los mismos someterse a dicho arbitraje”; “Llevar un registro anual de los trabajos profesionales que realicen sus miembros en el servicio social”; “Proponer normas de contratación y promoción de los etnólogos, antropólogos sociales y etnohistoriadores al servicio del estado, que estimulen su profesionalismo y que aseguren que los puestos públicos que involucren labores de etnología, antropología social y etnohistoria, sean desempeñados por profesionales competentes”; “Presentar la colaboración que se le solicite como cuerpo de consulta técnica”; “Solicitar a los particulares e instituciones, nacionales y extranjeras, que realicen investigaciones en etnología, antropología social y etnohistoria en la República Mexicana una relación de las características y finalidades de sus proyectos, así como un informe sobre los resultados de los mismos, sean o no publicados, que le permita regular que los antropólogos puedan recibir remuneraciones justas y no únicamente en torno al análisis y denuncia de los problemas sociales del país”;



4. **Que se procure una estrategia para incorporar a la mayor cantidad de profesionales y fortalecer al Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales** en su calidad de institución con atribuciones y facultades legales para hacer frente a los problemas que los antropólogos sociales, etnólogos y etnohistoriadores encuentran en el mercado laboral;

5. Debido a la situación de desigualdad y precariedad en la que se encuentran estudiantes y profesionales desempleados y subempleados; así como de la importancia de contar con sus experiencias profesionales y avances de investigación en eventos tales como foros, congresos y actividades para la difusión de la investigación, **recomendamos que no se les cobren cuotas como participantes y ponentes para dichos eventos.** Dado que ello disuade su participación al no contar con posibilidades objetivas de pago de las matrículas; además de que reproduce y refuerza una frontera intergeneracional y de estatus laborales; entre quienes ejercen la disciplina desde un trabajo estable y bien remunerado y quienes están sujetos a condiciones flexibles de trabajo o al trabajo informal, en su mayoría jóvenes.

Finalmente, esperamos que la situación expuesta, las solicitudes y recomendaciones dadas sean tomadas en cuenta y den lugar a la apertura de un proceso de diálogo intergeneracional y una reorganización del CEAS que consideramos impostergable; pues sólo así, se podrán trazar los caminos y acciones que conduzcan a un ejercicio digno de la profesión antropológica en beneficio de las poblaciones con las que trabajamos y de acuerdo con los retos que se presentan en el mundo contemporáneo.

PARA AGREGAR TU NOMBRE A LA PRESENTE, FAVOR DE ENVIAR UN CORREO ELECTRÓNICO A profesionalizando.antropologia@gmail.com INDICANDO QUE DESEAS ADHERIRTE A LA CARTA. (Escribir nombre completo, filiación institucional o ejercicio independiente).

Atentamente,

Patricia Legarreta Haynes, UAM-Iztapalapa

Mitzi Candelaria Gómez, UAM-Iztapalapa

Alejandra Letona Rodríguez, UAM-Iztapalapa

Rodrigo Llanes Salazar, UAM-Iztapalapa



Rebeca Orozco Aceves, ENAH
Dahil Mariana Melgar Tísoc, CIESAS
José Luis Lezama Núñez, SRE/ PNUD
Santiago Bastos, CIESAS
Mario Hernández Trejo, UAM-Iztapalapa
José Luis Escalona Victoria, CIESAS
Ileana Gabriela Herrera Acevedo, COLEF
Roberto Melville, CIESAS
Adriana Zentella, Chávez, CIESAS
Gabriela Torres Mazuera, CIESAS
Yutzil Tania Cadena Pedraza, UAM-Iztapalapa
Lesly Chávez Galicia, UACM
Horacio Almanza Alcalde, Centro INAH Chihuahua
Mario Manuel Villegas Martínez, ENAH
Nicolás Olivos Santoyo, UACM
Mario Padilla Pineda, UACM
Daniela Reyes Lara, CIESAS
Paulina Ibarrán Hernández, UACM
Daniel E. Burgueño Hernández, UAS
Juan Enrique Llanos, ENAH
María Fernanda Jiménez Vázquez, UACM
Dolores Coronel Ortiz, UIA
Pablo Mateos Rodríguez, CIESAS
Florencia Mercado, UAM-Iztapalapa
Dianela Angulo Vázquez, UAM-Iztapalapa
Nancy Wence, UAM-Iztapalapa
Betزابé Márquez E., UAM-Iztapalapa
Claudio Basabe, UAM-Xochimilco
Brenda Escutia Molina, UACM
Rosario Mata, UAM-Iztapalapa
Daniela Oliver Ruvalcaba, UAM-Iztapalapa
elia Arteaga, CIESAS
Ivette Flores, CIESAS
Rafael Alonso Hernández, CIESAS



Asman González Rojas, UDG
Karla Vivau Quiroz, ENAH
Shamel Maciel Valle, ENAH
Rafael Martínez Mondragón, ENAH
Gabriela Rodríguez Beltrán, ENAH
Dulce Leidy Olguín Mora, ENAH
Johnatan Alejandro Zavala, ENAH
Rafael Ortega Sinaloa, ENAH
Andrei Ornelas Armendariz, EAHNM
Julio César Ponce Vicente, ENAH
Adriana Cadena Roa, UNAM
Ginna Zabre Santamaría, INSYDE
Mayarí Hernández Tamayo, UCSJ
Delia Sánchez Bonilla, UAM-Iztapalapa
Maira Oliva Ríos, CIESAS
Arturo Zepeda Rojas, UIA
Mayra Nallely González Flores, UAM-Iztapalapa
Miriam Vivas Pioquinto, UAM-Iztapalapa
Pablo Alberto Cruz Morales, DEAS
Emmanuel Carrera Carrillo, UAM-Iztapalapa
María Guadalupe Ferrusca Rico, UAQ
Ariadna Ramonetti, UIA
Miguel Cipactli Romero Ramírez, UACM
Elisa Godínez Pérez, UAM-Iztapalapa
Karla Como Martínez
Brenda Gabriela Pérez Meza
Alejandro Sánchez Bandala
Perla Jaimes Navarro, UNAM
Mariana Orozco Ramírez, SIMO Consulting
Xóchitl Salomé Castañeda, ANDISA TCA A.C.
Raymundo Garcés Martínez, ANDISA TCA A.C.
Aura Helena Ramírez Corona, Colmich
Cristina Masferrer León, INAH
Olivia Domínguez Prieto, ENAH



Yaya Marín Vázquez, ENAH
Elías Hernández Tapia, De la Riva Group
Areli Veloz Contreras, IDAES
Iván González Márquez, UAM-Iztapalapa
Hania Concepción Sánchez Santiago, ENAH
Ricardo Chacón Pérez, ENAH, documentalista
Valeria Cuervo Guerrero, CIESAS
María Silvia Flores Mendoza, ENAH
Olmo Canales Tello, ENAH
Óscar Ochoa Flores, Ejercicio independiente
Omar Vargas Ángeles, COLEF
Leonardo Salas Domínguez, UAM-Iztapalapa
María Miriam Manrique Domínguez, ENAH
Pablo Alejandro Godínez Ferrel, ENAH
Martín Fabián Peña Santos, ENAH-UACM
Dulce María Espinosa de la Mora, CONABIO
Paola Patiño Arreola, ENAH
Juana Liliana Martínez, UAM-Iztapalapa
Luis Antonio Guerrero Cantera, UAM-Iztapalapa
Tania Ramírez Rocha, UAEM
Elizabeth Peña Barquera, BUAP
David Rendón Salazar, UAM-Iztapalapa
Miguel Ángel Márez Tapia, ENAH
Benelli Velázquez Fernández, COLEF
Alicia Abigail García Nuñez, UAEM
Nabani Vera Tenorio – ENAH
Leoardo López Morán, ENAH
David Juárez Castillo, UAM-Iztapalapa
Gabriela Rodríguez Alquicira, ENAH-UNAM
León Felipe Téllez Contreras, CIESAS-DF
Rocío Valeriano Vázquez, UAM-Iztapalapa
Maira Oliva Ríos, Ejercicio Independiente
Karla Teresa Camacho Rodríguez, UAM-Iztapalapa
Citlali Yisel Anguiano, ENAH



Mireya Elizabeth Esparza Ibarra, ENAH y Universidad de Chapingo

Marco Antonio García Hernández ENAH/UAM-Xochimilco Ejercicio independiente

Janet Flor Juanico Cruz, Agente de reservaciones Hoteles Marriott, egresada UIA

Georgina Vences Ruiz, Etnóloga egresada de la ENAH y FFyL, UNAM.

Oscar Ulloa Calzada- Universidad Autónoma de Querétaro

Paulina Rocío del Moral González, Posdoctorante, CIESAS-DF

Luis Reygadas, Profesor-investigador, UAM-Iztapalapa

Francisco Peña, Profesor-investigador, Colsan

Mariano Báez Landa, Profesor-investigador, CIESAS-Golfo

Gloria Lara Millán, Profesora-investigadora Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

Luis Vázquez León, Profesor-investigador, CIESAS-Occidente

Eduardo A. Sandoval, Profesor-investigador, UAEM

Isabel Rodas Núñez, Profesora-investigadora, Universidad de la Sierra

Rodolfo Coronado Ramírez, Profesor-investigador del INAH en la EAHNM, Chihuahua

Minerva López Millán, Centro INAH-San Luis Potosí





PONENCIA

Suljaa'-Xochistlahuaca. Una historia de movilizaciones sociales entre éxitos y fracasos

Viviana Díaz Arroyo

Maestría en Antropología

Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

Recibido: 23 de octubre de 2014.

Aprobado: 15 de noviembre de 2014.

La presente ponencia se dictó en el marco del Primer Congreso Internacional. Los pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos, celebrado del 28 al 31 de octubre del 2013 en Oaxaca, México.

This conference was held on October 2013 in the framework of the First International Congress "Los pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos", in Oaxaca, México.

El contexto histórico-político de Suljaa'-Xochistlahuaca, ubicada en el Estado de Guerrero, se encuentra caracterizado por el establecimiento e imposición de representantes políticos de carácter caciquil y despótico. En respuesta a esta situación, la población ha encabezado cuatro movilizaciones sociales con el propósito de incidir directamente en la toma de decisiones político-económicas del municipio. Estas movilizaciones se han presentado en los años de 1979, 1989-90, 1998 y 2001, y a pesar de los intentos organizativos de la población, ninguno ha logrado alcanzar sus objetivos.

De ahí que el presente trabajo aborde los procesos de movilización social hasta el año de 1998 con la finalidad de observar las dinámicas de organización social; los factores que han impedido la consolidación de sus objetivos, y las continuidades y rupturas de la acción social que permiten generar un balance respecto a los alcances y limitaciones que la población ha alcanzado durante estos procesos en materia política.

Previo a desarrollar la temática es necesario contextualizar el escenario en el que se desarrollaron estos eventos. La descripción del espacio físico y social de Xochistlahuaca, así como la inclusión de índices de desarrollo humano, no solo permiten ubicar geográfica y socialmente el espacio de estudio. De acuerdo con Hugo Zemelman (2000: 144) estos indicadores “deben ser conceptualizados como manifestaciones empíricas, esto es, indicadores de un proceso subyacente más complejo, el cual, en tanto se incluya en el análisis, nos permitirá trascender el límite conceptual del fenómeno como simple producto -o indicador- para llegar a formular un análisis más real de su proceso constitutivo”. En ese sentido, los datos relacionados con la marginación, los servicios básicos y los programas de desarrollo social deben atenderse a la luz de las dinámicas de organización y de desmovilización social. En otras palabras, es necesario señalar la importancia que tiene el grado de pobreza y la marginación en la conformación de movilizaciones sociales; cómo inciden los programas de desarrollo social como PROGRESA y Oportunidades en el fracaso de los proyectos reivindicativos, y la relación que estos programas tienen con dinámicas tan arraigadas como el clientelismo y la cooptación. Posteriormente, se realiza una breve descripción de las movilizaciones sociales emprendidas por la población – basada en la obra de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila *Déspotas y caciques* (Gutiérrez, 2001)- destacando los elementos que propiciaron las movilizaciones; los actores sociales que intervinieron y los aspectos que provocaron la ruptura de los procesos organizativos y que a la postre los concluyeron. Por último se realiza un balance de los acontecimientos, que muestra las respuestas de la población a procesos caracterizados por una continuidad en las acciones coercitivas y desestabilizadoras provenientes de los grupos de poder; la falta de organización y cohesión de la comunidad ante tales procesos, y los resultados positivos y negativos generados ante tal situación.

La llanura de las Flores

Xochistlahuaca -en náhuatl, *Llanura de las Flores*; o *Suljaa'*, *Plan de las Flores* en lengua amuzga- es cabecera municipal de su mismo nombre, y se encuentra localizada en la Costa Chica del Estado de Guerrero. Cuenta



con una población de 28,089 habitantes, de los cuales 24, 242 hablan alguna lengua indígena y 15,571 personas no hablan español (INEGI, 2010). La mayoría de su población se compone por el grupo indígena *N'a'nncue* Ñomndaa –como prefieren denominarse y que significa “la gente de en medio que habla la palabra del agua”-, oficialmente se les denomina *amuzgos*. No obstante, Xochistlahuaca también se encuentra habitada por grupos que se autoadscriben como nahuas, *Na'saavi* (mixtecos) y afrodescendientes.

En el año 2005 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2009) estableció un Índice de Desarrollo Humano para el municipio de 0.5867, este indicador lo colocó entre los 29 municipios que cuentan con un IDH medio y por esta cifra Xochistlahuaca puede ser comparada con la República de Cabo Verde. Por su parte, el Consejo Nacional de Población¹ para el año 2010 evidenció que Xochistlahuaca tiene un grado de marginación muy alto, ocupa el octavo lugar de marginación en el estado de Guerrero y la posición 24 a nivel nacional. El porcentaje de población de 15 años o más analfabeta es de 47.4%; el porcentaje de población de 15 años o más sin primaria completa es 62.77%. En lo que a servicios básicos se refiere el porcentaje de ocupantes en viviendas sin drenaje ni excusado es de 31.68%; el porcentaje de ocupantes de viviendas sin energía eléctrica es de 11.08%; asimismo, el 8.71% de la población no tiene agua entubada; el 63.13% cuenta con viviendas con algún nivel de hacinamiento; el 48.31% de la población habita en viviendas con piso de tierra y el 88.43% de los habitantes posee ingresos de hasta 2 salarios mínimos.

En otras palabras, esto implica que casi la mitad de la población del municipio no sabe leer ni escribir, 6 de cada 10 personas de 15 años o más no terminó la primaria y 8 de cada 10 personas recibe un salario de \$108.94 por día.

Ante este panorama, la respuesta del gobierno federal, estatal y municipal ha consistido en la implementación de programas de “desarrollo social”, que pueden caracterizarse por su función asistencialista. La cantidad de beneficiarios, reportados por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL, 2013)², en programas como LICONSA, Oportunidades, Programa de Atención para Adultos Mayores, Programa de Apoyo Alimentario, Programa de Apoyo a Zonas Prioritarias, entre otros, asciende a 8,045 personas, el equiva-

1 Consejo Nacional de Población, índices de marginación en línea: <http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B2.pdf>

2 Datos obtenidos en línea: <http://www.sedesol.gob.mx/es/SEDESOL/Padron_de_Beneficiarios> consultado el 15 de mayo de 2013.



lente a un tercio de la población del municipio. En ese sentido, la importancia de estos indicadores radica en reparar como la cantidad de beneficiarios puede traducirse en réditos políticos o electorales para el sistema en turno. Es decir, el uso político que los representantes gubernamentales le han otorgado a estos programas permite equiparar el número de beneficiarios con una cantidad potencial de clientes políticos y sufragios. La misma situación podría considerarse en materia de cooptación política, ya que, tomando en cuenta la marginación socio-económica del municipio estos apoyos, en ocasiones, se convierten en la principal fuente de ingresos de los habitantes, razón por la cual sus beneficiarios harán lo posible por conservarlos.

Es en este escenario en el que se desarrollaron las movilizaciones sociales que se describen a continuación, la inclusión de estos datos permite comprender con mayor profundidad las dinámicas desarrolladas por los actores involucrados.

Xochistlahuaca: 1979, 1989, 1998

Previo a la descripción de las movilizaciones sociales emprendidas por los habitantes de Xochistlahuaca, se considera pertinente señalar que la mayoría de los actores sociales que intervinieron en ellas continúan desarrollando diversas actividades dentro del municipio. Motivo central para plantear una de las principales interrogantes del presente trabajo, que consiste en comprender por qué a pesar de la experiencia adquirida dentro de estas movilizaciones no logró conformarse una organización o proyecto social que pudiera contener las dinámicas de cooptación y coerción estatal.

Así, para la movilización social emprendida en el año de 1979, pueden desprenderse tres factores relacionados con la intermediación política que propiciaron el descontento de la población. El primero se refiere a la reforma política de 1977 y la promulgación de la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales (LOPPE), que básicamente promueve un esquema pluripartidista dando acceso a la competencia electoral de distintos partidos políticos dentro del municipio, y que tuvo como una de sus consecuencias la eliminación del Consejo Supremo Amuzgo -segundo factor de descontento social-. El Consejo Supremo Amuzgo fue un órgano político conformado por las autoridades tradicionales de la comunidad o *principales* (gente de edad avanzada elegida mediante asamblea) que además de tener incidencia en las decisiones gubernamentales se regía por el derecho consuetudinario. El tercer elemento que propició la primera movilización masiva en el municipio fue la imposición de Josefina Flores García como presidenta



municipal y el carácter despótico de su administración aunado a la protección y respaldo proporcionado por el gobernador del estado Rubén Figueroa.

El objetivo central de la movilización social emprendida en 1979 fue la destitución de la alcaldesa, y para ello se llevaron a cabo dos intentos, el primero enmarcado en la vía institucional y el segundo de carácter popular. La primera propuesta de remoción de Josefina Flores estuvo encabezada principalmente por los regidores del municipio, los cuales solicitaron formalmente su destitución y fundamentaron su petición en un excesivo abuso de autoridad, en el enriquecimiento ilícito y en el incumplimiento de los compromisos adquiridos en campaña. Sin embargo, no solo la solicitud fue rechazada, sino que los regidores recibieron amenazas y represalias por parte del gobernador del estado. (Gutiérrez, 2001).

Fue así como se originó el segundo intento de destitución de la alcaldesa, esta vez, encabezado por el grupo de “Los Orientadores”. Este grupo estuvo conformado por promotores bilingües y por estudiantes de la Universidad de Chapingo. A diferencia de los regidores, establecieron una estrategia de movilización vinculada con la izquierda “tradicional”; su estrategia consistió en una negación a la confrontación directa con la presidenta municipal, por lo que iniciaron un proceso de concientización con el objetivo de adherir la mayor cantidad de personas dentro de su organización. Para ello, la bandera de lucha fue la creación de una escuela secundaria. El trabajo de “Los Orientadores” estuvo dirigido fundamentalmente a los campesinos, los cuales adquirieron el liderazgo del movimiento. La respuesta proveniente del sector estatal radicó en la descalificación del grupo basada en los supuestos nexos que tenía con el Partido Comunista y en la afirmación de que el objetivo de la organización era el de apropiarse de las tierras y bienes de la comunidad. Paradójicamente, el propósito del gobierno municipal por fragmentar y desestabilizar la organización derivó en la expresión masiva de descontento social, expresada en la primer marcha realizada en el municipio y en la región de la Costa Chica. (Gutiérrez, 2001).

A partir de ese momento y ratificado el apoyo de los habitantes del municipio, “Los Orientadores” enfocaron su estrategia en preparar y consolidar la toma del Palacio Municipal con la finalidad de realizar nuevas elecciones, para ello, se efectuó un proceso de concientización que involucró a organizaciones externas a la comunidad. El éxito de este proceso se materializó en el año de 1980 cuando “Los Orientadores” llevaron a cabo la toma del Palacio Municipal, inaugurando este método como par-



te de las acciones colectivas para evidenciar el descontento social y visibilizar las demandas de la población. La toma del Palacio atrajo la presencia de Rubén Figueroa quien mediante una manifestación excesiva de poder, ratificó la autoridad de Josefina Flores como presidenta municipal. La ausencia de una negociación o acuerdo que resultara favorable a la población originó el desencanto político y por tanto la disolución del movimiento. Las razones que, de acuerdo con Miguel Ángel Gutiérrez (2001), propiciaron la desmovilización social consistieron en la falta de experiencia que tuvo la organización para hacer frente al autoritarismo proveniente del sector municipal y estatal; por otro lado la ausencia del reconocimiento de las demandas e inquietudes de la población por parte del gobernador del Estado provocaron la frustración de los pobladores quienes observaron la imposibilidad de concretar sus aspiraciones. Por el contrario, el panorama posterior a la movilización se caracterizó por la manifestación concreta de las lógicas autoritarias: represión, criminalización e incluso homicidio.

La segunda movilización de carácter masivo en la comunidad inició en 1989. Las causas que propiciaron su enunciación se encuentran vinculadas a las transformaciones que experimentó la intermediación política en Guerrero. A las repercusiones que emergieron de la eliminación del Consejo Supremo Amuzgo se sumó la asignación de recursos económicos provenientes de la federación y del gobierno estatal al municipio. En resumen, estos elementos originaron que la adquisición del poder político se convirtiera en la adquisición del poder económico. Situación que generó una serie de agresivas disputas para obtener la presidencia municipal en Xochistlahuaca para el periodo que comprendió de 1990 a 1993. Otro factor importante en la detonación del movimiento social fue la importancia que para el gobierno federal y estatal adquirió la figura del presidente municipal; la función de este intermediario político facilitó y optimizó el establecimiento de medidas políticas y económicas provenientes de los centros de poder, además garantizó el mantenimiento del control estatal.

Son estos antecedentes los que permiten comprender la emergencia del movimiento social de 1989-90. Se puede afirmar que es la fragmentación social al interior del Partido Revolucionario Institucional la que da a origen a dicha movilización. La creación de facciones políticas derivó en una competencia al interior del partido oficial por el cargo a la alcaldía, que evidenció la corrupción y el mal manejo de los recursos públicos, asimismo en la descalificación de sus integrantes ante la opinión pública. En este contexto surge como candidato idóneo a los intereses estatales y federales Rufiño Anorve, quien había ocupado el cargo en 1966.



La trayectoria de Añorve demostraba el comportamiento caciquil y autoritario del candidato, razón por la cual se aglutinó un importante sector de la población con el propósito de impedir su acceso a la alcaldía. No obstante el proceso electoral se efectuó y Añorve resultó electo, las denuncias sobre las irregularidades en el proceso llevaron a repetirlo en dos ocasiones. A pesar de esto y ante el descontento general de la población, Rufino Añorve obtuvo la presidencia municipal. Previo a la ocupación del cargo la inconformidad de la población se hizo presente en el municipio. Integrantes de diversos partidos políticos, incluidos algunos miembros pertenecientes a las otras facciones del PRI y grupos apartidistas tomaron el ayuntamiento para impedir que ejerciera la presidencia.

Con experiencia previa en el movimiento de 1979, se organizó un Comité de Lucha y se posicionó a Genaro Cruz Apóstol como el responsable. Los integrantes del Comité ocuparon el palacio municipal por dos meses; sin embargo la carencia de un proyecto y objetivos políticos a largo plazo, aunado a la composición heterogénea del movimiento que aglutinaba intereses antagónicos vinculados a los partidos políticos fueron los factores que diluyeron la organización paulatinamente. El hecho que concluyó definitivamente con este proceso fue el desalojo violento que sufrieron los habitantes del palacio municipal. (Gutiérrez, 2001).

Al igual que los procesos de movilización social recién descritos, el del año de 1998 se encontró enmarcado en la coyuntura electoral para presidente municipal iniciada en 1997, en esa ocasión el triunfo lo obtuvo Marciano Mónico. La personalidad de este alcalde no constituyó la excepción a la regla, y de la misma manera en que Josefina Flores y Rufino Añorve condujeron su administración lo hizo este edil. Es decir, fue un gobierno caracterizado por el uso excesivo de violencia, así como por la malversación de fondos y la corrupción. Sin embargo, el factor que en mayor medida contribuyó a que se gestara una movilización en su contra fue su grave adicción al alcohol. Ésta lo enfrentó con las propias bases de su partido originando un frente amplio proveniente de diversos sectores sociales e ideológicos del municipio con el único propósito de destituirlo.

El triunfo de este candidato se encontró estrechamente vinculado con una de las prácticas más recurrentes para la obtención de votos, es decir, el tráfico de la pobreza.³ Asimismo con el establecimiento de re-

3 Por tráfico de la pobreza Gutiérrez (2001:124) entiende: “repartir entre la población acentuadamente marginal y regularmente de menor o escasa conciencia política, algún tipo de prebenda, dádiva o “beneficio”, ya sea en dinero o especie”.



laciones estratégicas que lo posicionaron en el poder; los vínculos establecidos con Rufino Añorve se convirtieron en el primer factor para su elección como candidato del PRI a la presidencia municipal, el “apadrinamiento” del exalcalde fue fundamental para la obtención del cargo.

Aunado al despotismo y a la arbitrariedad con la que Marciano Mónico ejerció su administración y las agresiones físicas en contra de su equipo de trabajo, fue el agravio cometido contra el entonces presidente del Revolucionario Institucional Esaú Torres el elemento que detonó la movilización. Precisamente fue Torres quien organizó la toma del palacio municipal a través de negociaciones y de la adhesión de los miembros del Partido del Trabajo y de la Revolución Democrática a la acción colectiva.

La respuesta gubernamental al suceso radicó en la presencia de un delegado con la orden de restituir a Marciano Mónico en sus actividades, ante tal situación la población exigió al Congreso Local y a sus diputados que intervinieran en la resolución del conflicto. Posteriormente diversas fueron las estrategias emprendidas por el sector gubernamental para debilitar el movimiento. Éstas consistieron en la entrega de diversos bienes (dinero y en especie) a los miembros de la organización para que la abandonaran. De este proceso es importante rescatar dos elementos: el primero es el proyecto comunitario que desarrolló la población y que utilizó como plataforma de visibilización al PRD, que además de recoger las necesidades y las principales problemáticas que aquejaban a la comunidad, incluía bases de carácter étnico que constituían una alternativa al sistema político imperante. El segundo elemento es el papel desempeñado por los ancianos y las mujeres durante el proceso de concientización y movilización social, su participación fue fundamental para generar la adhesión de diversos sectores de la población al movimiento. No obstante, ninguno de los dos proyectos logró confrontar las dinámicas de desmovilización social basadas en el clientelismo y la cooptación. Fueron específicamente estos dos elementos los que originaron la ruptura de la organización y por lo tanto su conclusión.

Un balance

La breve revisión que se ha presentado de las movilizaciones sociales en Xochistlahuaca ha permitido establecer ciertas continuidades en los procesos políticos que han originado una expresión masiva de descontento social. En primer lugar habría que mencionar las transformaciones que ha experimentado la intermediación política. Este factor originó profundas consecuencias



en las formas de organización y concepción de lo político en la comunidad. La eliminación del Consejo Supremo Amuzgo, la introducción de recursos financieros a la administración municipal y el desarrollo del multipartidismo, modificaron por completo las estructuras y las lógicas de organización a través de las cuales se ejercían las prácticas políticas convirtiendo los espacios de poder y los cargos públicos en actividades estratégicas por los réditos financieros que comenzaron a generar. Consecuencia de esta situación ha sido la incisiva competencia por la ocupación de los puestos en el poder. (Gutiérrez, 2001).

La segunda continuidad manifestada en las tres movilizaciones sociales es que éstas se encuentran enmarcadas en las contiendas electorales para presidente municipal. A a este factor se añade el desempeño político y la conducta vejatoria de los alcaldes del municipio, razones por las cuales la población se ha organizado en torno a su destitución. Sin embargo, el carácter de las demandas, la ausencia de objetivos a largo plazo y la composición ampliamente heterogénea de las bases sociales, han evidenciado una de las primeras limitaciones de los movimientos que se han caracterizado por presentarse en situaciones coyunturales y con una estructura organizativa débil -debido a la falta de experiencia y de cohesión social que permitiría unificar metas y objetivos- y por tanto con pocas posibilidades de enfrentarse al sistema político dominante.

Por último, habría que resaltar el uso político que se la ha otorgado a la marginación social. Como se evidenció en el primer apartado del presente trabajo, las condiciones y la calidad de vida de la población han originado que sus medios de subsistencia se limiten a los recursos financieros provenientes de los programas de desarrollo social conferidos por el estado. Este hecho ha derivado en un uso estratégico de los programas y de la pobreza que ha consolidado exitosamente las dinámicas clientelares y de cooptación, siendo éstas los principales factores de desmovilización y desorganización social.

Sin embargo, no todo ha sido negativo en los procesos de reivindicación social de Xochistlahuaca. La participación masiva de la población ha derivado en diversas acciones que representan una significativa presión para el gobierno municipal y estatal. Ejemplo de ello son las constantes tomas del Palacio Municipal y las frecuentes marchas dentro del municipio y en la capital del estado. La toma de consciencia respecto a la problemática que aqueja a la población es otro de los factores que ha incrementado en cada movilización, elemento evidenciado en la construcción de proyectos con mayor alcance, como el realizado en 1998. Asimis-



mo, la formación de cuadros sociales incluyentes, encabezados por mujeres y ancianos, representa una propuesta más horizontal en torno a la transformación social. Si bien los objetivos de la población no han podido consolidarse, no puede negarse la experiencia adquirida en el proceso.

Contacto de la colaboradora

<vivianadiazarroyo@gmail.com>

Bibliografía:

Consejo Nacional de Población [CONAPO], 2010, *Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010*, Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2011. En línea: <http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_marginacion/mf2010/CapitulosPDF/1_4.pdf> (Consultado el 31 de marzo del 2013).

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel, 2001, *Déspotas y caciques. Una antropología política de los Amuzgos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2009, *Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México 2000-2005*. México: PNUD.





RESEÑA

Lizama Quijano, Jesús, 2012, *Del pueblo a la urbe. El perfil maya de la blanca Mérida*. México: CIESAS.

Dra. Paola Peniche Moreno
CIESAS-PENINSULAR

Recibido: 15 de septiembre de 2014.

Aprobado: 25 de septiembre de 2014.

El tiempo nos ha alcanzado. En el Chilam Balam de Chumayel los sabios mayas escribieron que “una muy grande ciudad, quién sabe cual es su nombre, grandísima, se tragará esta nuestra tierra maya”. Sobre hombros mayas descansó, y lo sigue haciendo, la marcha de esta ciudad, mientras su transformación acendra la exclusión e inequidad de quienes la pintan de blanco con su cultura y trabajo cotidiano.

Colega y amigo, el trabajo de Jesús Lizama se ha caracterizado por trascender la visión reducida de la antropología de décadas atrás en donde la llamada *comunidad* resultaba el eje exclusivo y definitorio de la etnicidad y se planteaba una dicotomía simple y directa entre lo urbano y lo rural. Conserva, sin embargo, la importancia del trabajo de campo cuidadoso y crítico al tiempo que empático. En sus estudios el autor ha analizado, entre otras cosas, la identidad maya en contextos de globalización, el papel de la educación en la reproducción cultural, y ahora en el marco de la urbanización meridana.

Ese es, precisamente, el tema del libro que hoy se presenta. Dónde están los mayas y de qué manera imprimen su sello a esta ciudad. Aborda la vida de los mayas urbanos, de hombres y mujeres que al emprender la marcha abandonaron sus lugares de origen y se trasladaron a otro sitio, traspasando fronteras culturales, obligados a adaptarse en un contexto culturalmente ajeno y en ocasiones adverso.

Este libro es pertinente porque invita, con información sólida y bien sistematizada, a que la investigación académica profundice en la multiplicidad de problemáticas y fenómenos que se presentan en la ciudad de Mérida, incluyendo a una parte importante y sustantiva de su población, esto es, los mayas. Identificar y proponer temas y problemas sustantivos y acertados para las ciencias sociales no es tarea fácil, pues requiere de una prospección y conocimiento que solo se consigue con la experiencia y el trabajo que se evidencian en este. Los resultados de la encuesta serán sin duda información empírica que podrá ser analizada desde miradas académicas múltiples.

Pero también, la encuesta podrá ser útil para que los organismos públicos y tomadores de decisiones contemplen a la población maya que parece diluirse en medio de la ciudad, mientras que su trabajo contribuye al desarrollo y transformación de la urbe. En efecto, el libro dibuja, como se propone desde un principio, la diversidad cultural existente en un espacio urbano compartido, que de tan próxima no se advierte en toda su magnitud. Los ciudadanos meridianos no son aquí un conglomerado con idénticas necesidades, existe un sector que posee una lengua y cultura propias que se encuentran en circunstancias desfavorables y su reproducción cultural se realiza en contextos sociales adversos.

El libro consta de dos partes: la primera es un estudio introductorio en el cual se ofrece un primer análisis de cada una de las variables que la encuesta incluyó, y se explican las rutas metodológicas que permitieron la construcción de la base empírica; la segunda, son los tabulados básicos de la encuesta sobre migrantes mayas permanentes en la ciudad de Mérida. A manera de anexo, el libro ofrece apuntes sobre dos de las encuestadoras que trabajaron directamente en campo, brindando valiosas observaciones y testimonios que recogieron sobre el terreno, dando rostro a los porcentajes y los números.

El estudio introductorio se divide en tres capítulos que desglosan la información obtenida. En el primero se aborda la cuestión sobre cómo se contó a los mayas que habitan en Mérida y los problemas enfrentados para levantar la encuesta, como la desconfianza de los posibles encuestados o los altos índices delictivos en las zonas que habitan. Para establecer los criterios que delimitaron el instrumento, destaca la variable de la lengua pues, nos dice el autor, “la lengua encierra lo más íntimo de la cultura”. Ello lleva ineludiblemente a abordar la situación cultural enfrentada por los mayas en el contexto urbano pues, fuera de lugar, se dificulta que muchas de sus creencias puedan ser expresadas abiertamente.

Dadas estas dificultades que encara la reproducción cultural, el libro muestra que el proceso migratorio ha sido el mecanismo que ha mantenido



vigente la presencia de población maya en Mérida. Si bien este fenómeno es histórico, pues desde tiempo atrás la ciudad ha sido un centro de atracción para los mayas, se concluye que en las últimas décadas este proceso se ha reforzado por diversos fenómenos, como la debacle de los sistemas agrícolas tradicionales, la modernización del campo y las crisis económicas, entre otros. En consecuencia, el entorno urbano ha sido incapaz de proveer a sus nuevos habitantes la atención básica y dotarles de servicios mínimos requeridos.

El segundo capítulo del estudio introductorio aborda las condiciones socioeconómicas de los mayas en la capital. Con datos obtenidos de la encuesta, realiza observaciones pertinentes sobre las condiciones laborales a las que se enfrenta la población maya. Por ejemplo, identifica un aumento significativo entre los jefes de familia que sobrepasan los setenta años, lo cual acentúa la vulnerabilidad de esa población, pues a esa edad las opciones laborales son escasas y las necesidades de atención médica se incrementan. Por otro lado, registra un porcentaje considerable en la base de la pirámide de edad, conformada por población que se encuentra en edad escolar y que requiere no solo de ofertas educativas en las zonas en las que vive sino también de una educación de calidad pertinente a su cultura. De tal suerte, cuando la escolaridad podría ser una fortaleza, resulta empero un mecanismo más para la exclusión y la inequidad.

En este capítulo segundo se pregunta también a qué se dedican los jefes de familia mayas en la ciudad de Mérida. Por principio, la mayor parte forma parte de la población económicamente activa, pues precisamente lo económico y lo laboral son los principales acicates de la migración. Sin embargo, la encuesta muestra que los ingresos resultan mínimos, lo cual coloca a un porcentaje bastante alto de la población encuestada en condiciones de pobreza que se reflejan en todos los aspectos de la vida familiar.

En el tercero y último capítulo del estudio introductorio se trata la identidad étnica y prácticas culturales de los mayas en el contexto meridano. Como ya se ha referido, al ser la lengua un elemento sustancial en la reproducción cultural, se cuestiona cómo se mantiene la lengua maya en la ciudad y cuáles son los obstáculos que enfrenta. La encuesta muestra que la lengua maya tiende a perder importancia paulatinamente en un medio de mayor vulnerabilidad, lo cual conduce al autor a indagar sobre la identidad. Encuentra, no obstante, mecanismos paralelos que conducen a apuntalar este aspecto, como la pervivencia del vínculo con los lugares de origen, la participación en sus fiestas, la solidaridad intrafamiliar o la práctica del *Hetz-mek* recontextualizada.



Con el análisis realizado en el estudio introductorio así como con la información aportada por los resultados de la encuesta, este libro nos lleva a replantear los pilares de la identidad, al cuestionarnos sobre los mecanismos mediante los cuales los mayas, tras el proceso migratorio que los ha conducido a la urbe, reestructuran sus lazos de sociabilidad lejos de los beneficios que históricamente les ha brindado la vida comunitaria. El hogar resulta el resguardo de la reproducción cultural y la parentela fundamental para forjar redes de solidaridad y ayuda mutua, mientras que lo étnico es un elemento de diferenciación y segregación en el espacio urbano.

En cuanto a los tabulados básicos de la encuesta sobre migrantes mayas permanentes en la ciudad de Mérida, la información se desglosa de la siguiente manera: información sociodemográfica, incluyendo estructuras de edad y sexo, estado civil, escolaridad, actividad principal; migración; situación lingüística, por grupos de edad y sexo; actividad socioeconómica e ingresos; autoadscripción étnica y social; religión; vivienda y servicios; discriminación; apropiación de la ciudad (en cuanto al uso de espacios públicos); y el impacto de programas gubernamentales que han incidido con recursos económicos en las familias encuestadas.

El aspecto que personalmente destacaría de este libro es que si bien los resultados de la encuesta hacen ineludible a su autor hablar de desigualdad y vulnerabilidad social, subraya también la fortaleza que para los mayas han representado históricamente su cultura, formas propias de organización y redes de sociabilidad. Deja la lección para los organismos públicos y la sociedad en general de que la diversidad que pinta esta ciudad puede lograrse solo con el respeto, inclusión y equidad de todos los sectores que la componen.

Así, el rostro maya de Mérida se presenta como una moneda de dos caras: una, muestra la importancia de la etnia maya como forjadora de identidad cuyos elementos culturales se encuentran por doquier, amén del aporte de fuerza laboral que realiza su gente a favor de la ciudad; la otra, como una población que ha sido invisibilizada y requiere aún de los principios básicos de inclusión y equidad que contribuirían a forjar una mejor ciudad.

Contacto de la colaboradora

<ppeniche@yahoo.com>





RESEÑA

Hernández Palacios, Esther, 2012, *México 2010, diario de una madre mutilada*. México: Instituto Chihuahuense de Cultura / INBA / Ficticia / CONACULTA.

Br. Guadalupe Gerónimo Salaya

Licenciatura en Literatura Latinoamericana
Universidad Autónoma de Yucatán

Recibido: 21 de octubre de 2014.

Aprobado: 10 de noviembre de 2014.

“Leo en un artículo que la violencia actual está más allá del lenguaje.

Y se me ocurre que pensar así es una rendición terrible. Y que no.”

Alberto Chimal

Cuando Javier Sicilia hizo pública su decisión de abandonar la poesía tras el asesinato de su hijo en el 2011 no renunció a ser poeta. Asumió un silenciamiento para ir en busca de lo que él llama “las huellas de Dios”, las cuales supone que se ocultan entre la maleza y la brutalidad contemporánea. Es así como cambia de menester, se deshace del peso de “la palabra” -que poco le da a su realidad- y se suma a las filas de quienes caminan las calles y hacen del espacio público, como el de la hoja en blanco, un espacio de protesta. El poeta habló de la adversidad como consecuencia de un alejamiento del mundo de Dios. Ante lo que “la palabra”, es decir, los cantos y las figuras poéticas, poco pueden hacer para subsanar la realidad.

Javier Sicilia, como otros mexicanos, perdió a un ser querido a consecuencia de una gran ola de enfrentamientos en los últimos años. Quienes “sufren también, por parte del Estado, una revictimización porque no sólo no se los atiende, sino que a veces se les culpabiliza”, dice Sicilia en entrevista con Juan Domingo Argüelles (2013).

Llama la atención la decisión de Sicilia, quien se entregó al activismo político para pedir justicia hacia su hijo y otras víctimas, porque surge la discusión sobre cuál es el papel que juega actualmente la literatura en el medio turbulento y violento que se ha ido volviendo parte de la lectura cotidiana, a través de los periódicos, la televisión, las redes sociales y páginas web informativas. ¿El aparente abandono de Sicilia es síntoma de una “literatura” que se quedó pequeña ante titulares tan surrealistas y hechos violentamente desmedidos? Generalmente lo que se entiende por “literatura” depende de la lupa desde la cual se observa. Lo que lleva a pensar que si vemos a “la palabra” a través del ejercicio poético, en efecto, no encontremos la anhelada respuesta a la realidad, o al menos no bajo la forma esperada.

Los cambios y hechos que inciden fuertemente en la realidad transforman la escritura, donde se generan nuevos estilos y maneras de abordar una realidad en constante metamorfosis. Esther Hernández Palacios, quien perdió a su hija en este mismo contexto turbulento, muestra con la escritura de *México 2010, diario de una madre mutilada*, que las maneras de abordar la realidad mediante “la palabra” todavía tienen cabida en México, en una intemperie donde quizá otras escrituras no responden de la misma manera que las escrituras testimoniales tan vinculadas al “yo”. En este libro escrito a modo de diario, Hernández Palacios nos cuenta la peripecia que tuvo que pasar día a día a lo largo de un mes después de enterarse del asesinato de su hija Irene, baleada 26 veces a sus 26 años en la capital de Veracruz en el 2010. La madre -quien ya imaginaba la nula cooperación de las instituciones públicas, la policía y la escasa averiguación para ubicar a los culpables del delito- sólo podía sostenerse por medio de su propia escritura. Dice Hernández Palacios (2013): “Yo escribí el libro por dos razones. Una por mantener viva a Irene y otra para alzar la voz, por decir, no en un tono jurídico, ni de rebelión política, sino más bien en un tono de grito literario, pero no me quise quedar callada, por lo menos ahora espero que mi voz y este grito se compartan a partir de la difusión del libro”.

Por otro lado, es interesante observar que la manera en que es narrado su diario permite un recentramiento del “yo” que hace posible que el lector comprenda más ampliamente las dimensiones de la realidad. Como dice Butler (2004: 31), “Necesitamos reforzar el punto de vista en primera persona e impedir contar historias que impliquen un descentramiento del ‘yo’ narrativo”. La narración en primera persona del testimonio hace una lectura más cercana hacia la experiencia de víctima y desaparece la distancia muchas veces creada por los discursos de organismos oficiales. En la escritura de este diario la víctima no es una cifra más: se llama Irene, y tiene una madre que ha quedado mutilada. Hernández se niega a que su hija sea un



número más dentro de los muertos a consecuencia de la guerra iniciada por el presidente Felipe Calderón en 2006, por eso escribe con el brazo que no le fue mutilado su testimonio de sobrevivencia, dolor y valentía.

La ausencia de comprensión en el receptor hacia noticias sobre los casos de desaparecidos, los secuestros ocurridos y el número de muertes, es consecuencia, hasta cierto punto, de una trivialización a través de los medios de comunicación, de una cotidianidad que se ha ido padeciendo hasta que no se genera el mismo impacto al momento de la enunciación. De aquí la importancia del recentramiento para ubicarnos en los ojos del otro, la víctima. A estas escrituras, como la de Hernández Palacios, se les denomina *escrituras o literaturas postautónomas*. “Salen de la literatura y entran a “la realidad” y a lo cotidiano, a la realidad de lo cotidiano [y lo cotidiano es la TV y los medios, los blogs, el email, el internet, etc.]. Fabrican presente con la realidad cotidiana y esa es una de sus políticas” (Ludmer, 2007: 2).

El diario es un artificio para transgredir y evidenciar esa realidad cotidiana a través del *mass media*, donde el lector se puede ubicar en los zapatos de otro. Alguien que está siendo víctima directa de una violencia de la que tal vez el lector es una víctima pasiva, porque la imagen creada mediante los discursos oficiales, al igual que una fotografía, es sólo una selección de una realidad más amplia. En *México 2010, diario de una madre mutilada* la madre y la hija tienen nombres, amigos, vecinos, recuerdos e ilusiones sobre un futuro que se acercó de una forma inesperada. Es un grito de lucha, de la rendición de una sobreviviente. Es el lenguaje que no cesa, “la palabra” que tiene una respuesta para un presente incierto.

Contacto de la colaboradora

<ger.salaya@yahoo.com.mx>



Bibliografía

Argüelles, Juan Domingo, 2013, “Vestigios y el inicio del silencio, entrevista con Javier Sicilia”. Disponible en línea: <<http://www.jornada.unam.mx/2013/06/30/sem-domingo.html> > (consultado el 7/12/2014).

Butler, Judith, 2006, “1. Explicación y absolución, o lo que podemos escuchar”, En: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, pp. 25–43.

Hernández Palacios, Esther, 2012, *México 2010, diario de una madre mutilada*. México: Ficticia / CONACULTA.

_____, 2013, “Mi libro es un testimonio escrito con el corazón desgarrado y lágrimas en los ojos: Esther Hernández Palacios”. Disponible en línea: <http://www.conaculta.gob.mx/detalle-nota/?id=25519#.U2HJ_fl5OiA > (consultado el 7/12/2014).

Ludmer, Josefina, 2014, “Literaturas postautónomas”. Disponible en línea: <<http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v17/ludmer.htm>> (consultado el 7/12/2014).





RESEÑA

Ramayo Lanz, Teresa, 2014, *Política, economía chiclera y territorio: Quintana Roo 1917-1940*, Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.

Dr. Edgar Rangel González
CIESAS-PENINSULAR

Recibido: 21 de octubre de 2014.

Aprobado: 10 de noviembre de 2014.

Imaginemos el espacio del Territorio de Quintana Roo en sus primeros años, cuya economía y política dejaron de teñirse solferino para tornarse blancas. El chicleo es la imagen del entorno quintanarroense en las primeras décadas del siglo XX. Las incisiones al chicozapote emulan sus límites en un mapa. Su savia lentamente fluyó para llenar el “chivo” (saco de lona), como la tutela del gobierno central, que trasladó el aparato administrativo, emulando al chiclero llevando la resina al ható. Una vez ahí, realizar la cocción y preparación del chicle. Se conformó la marqueta aglutinando a todos los actores y grupos de poder. No sin antes sortear las pretensiones de los concesionarios y contratistas, el gran capital que aprovechó el negocio, así como también, de los separatistas yucatecos.

El propósito de este libro es analizar las repercusiones en los aspectos político y económico que tuvieron la explotación y exportación chiclera en el Territorio de Quintana Roo durante los años de 1917 a 1940. Un texto cuya publicación coincide con el cuadragésimo aniversario de uno de las entidades más jóvenes del país. A partir de la revisión bibliográfica, el arduo trabajo de investigación,¹ pero sobre todo, las entrevistas efectuadas a chicleteros quintanarroenses y que laboraron en este espacio, permitieron a Teresa Ramayo el análisis y construcción histórica que mantiene vigencia.

Integrado por cinco capítulos, el eje conductor son las acciones emprendidas por el gobierno mexicano para tener el control político y generar

1 Las fuentes primarias que fueron consultadas provienen del Archivo General de la Nación (fondos Revolución y Presidentes), los Archivos Nacionales de Washington (informes consulares estadounidenses).

la dependencia del Territorio. La autora otorga mayor énfasis a la explotación chiclera y sus repercusiones políticas, la importancia para la capitalización de los grupos de poder regionales y federales, el proceso de centralización del poder político, la formación del partido único y los mecanismos utilizados para integrar a la vida nacional de todos los sectores existentes y vecindados, como los pueblos mayas, los comerciantes, los alijadores, los chicleros y la burocracia. Es decir, toda aquella población que se buscó arraigar en el remoto territorio quintanarroense.

Para explicar lo anterior, Teresa Ramayo destaca los acontecimientos que coadyuvaron al proceso de integración como: el reconocimiento del general Francisco May como jefe de los mayas en 1917; la gubernatura de José Siurob (febrero, 1928-marzo, 1931); el cese de la explotación chiclera en 1932; la desaparición del Territorio en 1931 y la reincorporación del mismo en 1935.

Este contexto se caracterizó por el afianzamiento del nuevo régimen, el reacomodo de fuerzas político-económicas a nivel nacional y regional, la proto-institucionalización de la Revolución y la continuidad de las actividades extractivas forestales para fomentar el comercio exterior y captar recursos económicos para el erario público.

Igualmente, la heterogeneidad de la población y el cúmulo de intereses forman parte importante en el desarrollo del libro. Los líderes rebeldes *cruzoob* dejaron de ser rentistas para convertirse en empresarios chicleros, aprovechando la sinergia de la política nacional y de la economía internacional; los vendedores itinerantes que dejaron de serlo para convertirse en comerciantes establecidos en Cozumel y Payo Obispo (Chetumal). La burocracia se estableció en las oficinas de gobierno, el magisterio y las autoridades municipales. Los grupos que fungieron como eslabones de la cadena comercial fueron los contratistas y los agentes de las chicleras estadounidenses, quienes ya venían operando en los límites entre Yucatán y Campeche, el centro o zona maya y en la margen mexicana del río Hondo.

Como en toda estructura social, en la ancha base se encontraban los chicleros enclavados en la selva, encargados de sangrar los chicozapotes, recolectar la savia, cocinar el chicle, preparar las marquetas y transportarlas a los puntos de embarques. Los estibadores y alijadores de los muelles por donde era embarcada la producción chiclera local, así como también, las mercancías, alimentos y herramientas que sustentaban las actividades de chicleo y nutrieron los negocios de los comerciantes, maestros y empleados públicos. Mismos que, destaca Teresa Ramayo, no ocultaron su resistencia al



control político y económico del gobierno central.

Uno de los momentos claves para contrarrestar dicha resistencia, se presentó durante la gestión de José Siurob (febrero de 1928 y marzo de 1931), en la que el control político de la entidad se fortaleció, teniendo como base la inclusión definitiva de los pueblos mayas, la organización de los chicleros, estibadores y alijadores, ordenar la explotación chiclera y diezmar a la oposición local. Para ello, se debió enfrentar con los vicios arraigados y los “negocitos” de funcionarios, concesionarios como Ramoneda, comerciantes cozumeleños como Coldwell-Bonastre y agentes chicleiros como el beliceño Turton.

Para el ocaso de la década de 1920, Siurob, con el apoyo del centro del país, logró controlar la oposición local, organizar a chicleros, cargadores y alijadores y acabar con la autonomía maya. Pero se enfrentó con la crisis económica internacional de 1929 y sus efectos paralizadores de la explotación y comercialización chiclera, lo que significó la nacionalización de la producción de la resina, incrementando la dependencia económica y la sujeción política. Con ello se acentuaron las relaciones antagónicas con los grupos locales (comerciantes) y se fortaleció la organización política partidista en la entidad.

Para Teresa Ramayo, esta estrategia política en la región coadyuvó a la tutela federal en Quintana Roo e incluso debilitó al gobierno local, pero todo lo anterior no evitó la desaparición de la entidad entre diciembre de 1934 y enero de 1935. Durante estos años, la organización de los comerciantes quintanarroense se manifestó con la conformación del Comité Pro-Territorio de Quintana Roo, que buscó impedir el desmembramiento de la entidad y se fortaleció la lucha para contrarrestar la intervención del estado en la economía de la región. A partir del año de 1935, se logró la integración política de manera definitiva, se incentivó el cooperativismo y el reparto agrario, y se organizó la conformación de cooperativas y sindicatos de chicleros, maestros, burócratas, comerciantes, estibadores y alijadores.

Contrario a lo que se pueda pensar, el joven estado de Quintana Roo sigue generando temas en la construcción histórica, que nos permiten indagar en los orígenes políticos, económicos, sociales y culturales; con ello entender las dinámicas actuales y las continuidades presentes. Es precisamente el libro de Ramayo Lanz que viene a cubrir un periodo de conformación e integración del entonces Territorio de Quintana Roo, su política y economía chiclera en un contexto de reacomodo de fuerzas a nivel nacional



y regional y de cambios bruscos a nivel internacional. En él, destacan diversos actores, como los líderes mayas, los concesionarios forestales, los permisionarios, los contratistas, los comerciantes, los chicleros, los estibadores-alijadores, la burocracia y la milicia, que de un modo u otro conformaron la escasa y heterogénea población quintanarroense.

Contacto del colaborador

<ejrango@gmail.com>





TRADUCCIÓN

Sobre el neoliberalismo

Sherry Ortner

Departamento de Antropología
Universidad de California - Los Ángeles

Traducción de Rodrigo Llanes y Alina Horta

Artículo original en
Anthropology of this Century, Issue 1:
<http://aotcpres.com/articles/neoliberalism/>

¿Qué le sucedió al “capitalismo tardío”? Se convirtió en neo-liberalismo.
Marshall Sahlins (2000)

Recibido: 25 de octubre de 2014.

Aprobado: 10 de noviembre de 2014.

Comienzo con el pequeño *koan* de Marshall Sahlins porque recuerdo estar algo intrigada con el giro en la terminología del “capitalismo tardío” al “neoliberalismo” alrededor del año 2000. Escribir este breve ensayo de revisión me ha dado la oportunidad de analizar el tema y de sugerir una respuesta¹. Asimismo, estoy interesada en reunir algunas de las grandes narrativas sobre el neoliberalismo, por un lado, y una serie de trabajos etnográficos por el otro. Me disculpo de antemano por cierta parcialidad norteamericana en la discusión.

¹ Ver también Taylor (2005), para otra revisión de estos y otros términos relacionados. Estoy agradecida con Timothy Taylor por sus excelentes sugerencias y comentarios a este artículo.

Desde cierto punto de vista, no hay una distinción tajante entre el capitalismo tardío y el neoliberalismo, y en diversos sentidos el neoliberalismo es simplemente el capitalismo tardío hecho consciente, llevado a sus extremos y con efectos más visibles. La ruptura real es generalmente ubicada entre la clase de capitalismo que tuvo lugar en los Estados Unidos desde la década de 1940 a la de 1970 (no hay un término establecido para esto; Lash y Urry [1987] lo llaman “capitalismo organizado”), y lo que vino después (v.g. capitalismo tardío o neoliberalismo). Esta ruptura involucra dos giros de alguna manera interrelacionados. El primero es un giro en la definición de la relación entre capital y trabajo, de un marco denominado fordista a uno post-fordista: bajo el fordismo había una suerte de tregua entre el capital y el trabajo, y al trabajo (organizado) le fue bastante bien en términos de salarios y seguridad laboral; bajo el post-fordismo la tregua se ha terminado y el trabajo se ha vuelto desechable y reemplazable. El segundo es un giro en la relación entre el gobierno y la economía, de una teoría keynesiana a otra post-keynesiana (o “neoliberal”): bajo el keynesianismo se esperaba que el gobierno jugara un rol en la regulación de la economía y que sostuviera programas sociales para el bienestar general; bajo el post-keynesianismo o neoliberalismo se supone que el gobierno no haga ninguna de las dos (textos clave de este periodo son los de Mandel, 1979; Harvey, 1989; y Lash y Urry, 1987)².

Si bien el capitalismo tardío y el neoliberalismo son dos nombres para referirse más o menos a la misma serie de transformaciones en el sistema capitalista, sugiero que el cambio terminológico del primero al segundo señala un giro en la historia o narrativa en la cual los cambios en cuestión están incrustados. La frase “capitalismo tardío”, que fue un término dominante en las décadas de 1980 y 1990, formaba parte de una narrativa de la “globalización”, un concepto que tenía aspectos tanto positivos como negativos, mientras que “neoliberalismo”, que se ha convertido el término dominante desde el 2000, está inmerso en una narrativa mucho más oscura, en la historia de una cruzada alimentada por ideología y codicia, de inclinar aún más el mundo de la economía política en beneficio de las naciones y clases dominantes.

Quiero dejar en claro que la economía conocida como “capitalismo tardío” en los ochenta y en los noventa no era precisamente más benigna que la economía que ahora llamamos “neoliberalismo”. Ambas emergieron del giro dual del fordismo y el keynesianismo, esto es, de los contratos sociales

2 El título del libro de Harvey de 1989, *La condición de la posmodernidad*, señala la conexión entre el capitalismo tardío y la posmodernidad, un tema central en la literatura de la década de 1980 (ver también Jameson, 1991). Esperaba incluir una discusión sobre posmodernidad en este ensayo pero me quedé sin tiempo ni espacio. La conexión entre los dos fenómenos es primordial en mi libro sobre la escena del cine independiente en los Estados Unidos en los noventa y en los dos mil. Ver Ortner (2013).



metafóricos que habían protegido el trabajo industrial así como a la ciudadanía de los peores excesos del capitalismo. Pero en los ochenta y en los noventa algunos trabajos ligaron estrechamente al capitalismo tardío con la “globalización”, y si bien resultaba claro que la globalización tenía desventajas (subcontratación laboral, desempleo y desindustrialización³ en el extremo emisor; extrema explotación laboral en el extremo receptor, etc.), también había una serie de argumentos bastante influyentes sobre las formas en las que otros aspectos de la globalización (flujos de tecnología, información, medios, etc.) podrían ser vistos como positivos y liberadores (ver especialmente Appadurai, 2001). La globalización continúa siendo tan real y multivalente como siempre (ver Hannerz, 1996; Inda y Rosaldo, 2002; Tsing, 2005). Sin embargo, el neoliberalismo está ubicado ahora en una serie de historias diferentes y más consistentemente oscuras, a las que atenderemos ahora.

Neoliberalismo: el panorama general

Por la recomendación de un amigo, tomé una copia de *La doctrina del shock: el auge del capitalismo de desastre* de Naomi Klein (2010 [2007]) en el Aeropuerto Heathrow hace un año o poco más y lo leí en el largo vuelo de regreso a Los Ángeles. El libro me provocó pesadillas. Klein relata la historia, con profundo y extenso detalle, de una campaña conducida ideológica y a menudo intencionalmente de “borrar y rehacer el mundo” (p. 3) por parte de una red de fervientes políticos y economistas neoliberales. El libro se lee como una novela de John Le Carré en la que fuerzas viles ocultas buscan la dominación mundial (y, de hecho, la portada del libro incluye una nota de Le Carré). El académico sobrio puede sentir que el libro tiene un cierto tono paranoico, especialmente cuando empieza con unos experimentos de control mental realizados por el gobierno norteamericano durante la Guerra Fría. Pero continúen leyendo. Cuando Klein se detiene en los detalles muy específicos y muy bien documentados de casos particulares de “terapia de choque” económico que han sido impuestos en muchos países del mundo, con resultados casi siempre desastrosos para la gran mayoría excepto para los más ricos y los bancos, el lector llega a conocer de manera visceral de lo que trata el “neoliberalismo”.

Con la frase “capitalismo de desastre” en su título, Klein no solamente se refiere a las formas generales en las cuales el capitalismo de libre mercado extremo es un desastre económico para mucha gente y países, sino también al hecho más específico de que los desastres reales (la crisis de la

³ “Desindustrialización” y la vinculada “sociedad post-industrial” son parte de un vocabulario temprano del “capitalismo tardío” (ver Bell, 1991; Dudley, 1994).



deuda en la ciudad de Nueva York en la década de los setenta, el colapso de la Unión Soviética en 1991, el huracán Katrina en el 2005) son explícitamente vistos como los entornos más fértiles y las mejores oportunidades para transformar viejos regímenes económicos a unos neoliberales. Una gran parte de “transformar viejos regímenes económicos” involucra vender propiedades, bienes e instituciones operadas por el estado a compradores privados, y reemplazar esas entidades por unas privadas con fines de lucro. Como consecuencia del huracán Katrina, por ejemplo, la ciudad de Nueva Orleans fue orillada a vender casi todo el sistema escolar público a operadores privados. Al discutir el caso de Nueva Orleans como el ejemplo inicial del libro, Klein establece la premisa central de la obra: “Estos ataques organizados contra las instituciones y bienes públicos, siempre después de acontecimientos de carácter catastrófico, declarándolos al mismo tiempo atractivas oportunidades de mercado, reciben un nombre en este libro: ‘capitalismo del desastre’” (p. 26).

Si los desastres naturales o sociales no ocurren por sí mismos, Klein muestra convincentemente que ellos pueden ser fabricados, siendo la guerra en Irak el último caso en cuestión. Esto nos lleva al libro de David Harvey (2007 [2005]), *Breve historia del neoliberalismo*, en el que la guerra en Irak es su ejemplo inicial. Como Klein, Harvey ve “la gestión y la manipulación de la crisis” (p. 178), sean inundaciones, guerras o fusiones financieras, como parte del establecimiento de la agenda neoliberal. Y, como Klein, provee evidencia abundante para mostrar que la guerra en Irak fue una crisis elaborada para “imponer por la fuerza en Irak [...] un aparato estatal cuya misión fundamental era facilitar las condiciones para una provechosa acumulación de capital” (pp. 13-14).

Harvey define de manera clara el neoliberalismo como un sistema de “acumulación por desposesión”, que consta de cuatro pilares principales: 1) la “privatización y la mercantilización” de los bienes públicos; 2) la “financiarización”, en la que cualquier clase de bien (o mal) puede ser convertido en un instrumento de especulación económica; 3) la “gestión y manipulación de la crisis” (como se mencionó arriba); y 4) las “redistribuciones estatales”, en las que el estado se convierte en un agente de redistribución de la riqueza hacia arriba (pp. 175-180).

Harvey otorga un énfasis particular al último punto, la redistribución de la riqueza hacia arriba. Discute con autores que argumentan que el crecimiento enorme de la desigualdad social desde los inicios de la neoliberalización en la década de los setenta es un subproducto desafortunado de lo que,



por lo demás, es una teoría económica sólida. En contraste, Harvey ve el vasto enriquecimiento de una clase alta conformada por gerentes y propietarios de capital a costa de todos los demás como parte intrínseca de la agenda neoliberal: “los efectos redistributivos y la creciente desigualdad social han sido un rasgo tan persistente de la neoliberalización como para poder ser considerados un rasgo estructural de todo el proyecto” (pp. 22-23).

He escuchado que Klein y Harvey son tomados por “teóricos conspiracionistas”, y ambos libros tienen algo de esta característica, de alguna manera más el de Klein que el de Harvey. En parte, el efecto es creado, pienso, porque ambos autores emplean un lenguaje de fuerzas sociales abstractas, y muestran que los individuos reales, en tiempos y lugares reales, tienen intenciones claras y entienden lo que están haciendo. Harvey también expone una especie de patrón masivo en la redistribución de la riqueza que, sostiene, sólo puede ser entendido como parte intencional del proyecto neoliberal. Yo encuentro los datos muy convincentes, pero el lector tendrá que juzgar por sí mismo este punto.

En todo caso uno no necesita estar convencido de los relatos de Klein y Harvey para ver al neoliberalismo hacer su trabajo tanto en las naciones ricas como pobres del mundo. La polarización de la riqueza, incluyendo el amasamiento de inmensas fortunas en la parte alta de la estructura de clases, y el creciente empobrecimiento de muchas personas y países en el extremo bajo, es un hecho. La podemos ver en estadísticas, las cuales aparentemente son robustas e indisputables. También la podemos observar etnográficamente, y es aquí donde volvemos a la antropología.

El neoliberalismo sobre el terreno: perspectivas etnográficas

La etnografía hace muchas cosas que no pueden ser logradas por trabajos generales como los que han sido discutidos. Las etnografías —por supuesto, no tengo que decir esto a los antropólogos, pero vale la pena recordarlo de cualquier forma— proveen profundidad, riqueza, complejidad, humanidad, e incluso humor; traen a la vida los relatos abstractos sobre “reestructuración económica” y “polarización de la riqueza”. Pero sobre todo —como he analizado en varios estudios sobre grupos y lugares que sufren las peores consecuencias del neoliberalismo— las etnografías nos recuerdan que las personas viven no sólo en mundos de condiciones materiales sino también en universos de significados. Quiero revisar brevemente tres diferentes ejemplos antropológicos de lo que las personas hacen con sus vidas y el mundo en tanto experimentan de diversas formas las dislocaciones masivas del capitalismo tardío/neoliberalismo/globalización.



James Ferguson (2002) escribe sobre los pueblos del Cinturón del Cobre de Zambia, donde una economía industrial naciente ha colapsado bajo “el deterioro del comercio, cada vez más minas agotadas y el peso abrumador de una crisis de deuda” (p. 137). Las minas agotadas son parte de una historia ambiental local y específica, pero los términos de intercambio y de la crisis de la deuda son efectos claros de la reestructuración neoliberal. Ferguson describe las dificultades económicas que se han producido como resultado de todo esto como “asombrosas” (p. 139), pero él va más allá del intento de entender el sentido de las profundas pérdidas que las personas están experimentando. Argumenta que, en el discurso temprano de la “modernización”, las personas se veían a sí mismas y a sus naciones como dirigiéndose hacia alguna especie de futuro “moderno”, incluyendo un sentido de unirse a la “sociedad mundial” y la conexión con lo que Ferguson llama “la red de la modernidad”. Sin embargo ahora ellas se sienten desconectadas de la red, literal y metafóricamente, y con un sentido de abyección o de “humillante expulsión” de la comunidad moderna global (p. 140).

Jean y John Comaroff (2001) nos enseñan otra forma en la que las personas afectadas por el capitalismo tardío/neoliberalismo otorgan sentido al nuevo mundo en el que se ven inmersos. Usan la frase “capitalismo milenarista” para referirse no sólo al tiempo real de la transformación económica a finales del siglo XX e inicios del XXI, sino también para capturar las connotaciones mágicas, sobrenaturales y terribles asociadas al cambio de milenio. A partir de investigaciones etnográficas previas llevadas a cabo por ellos y otros en Sudáfrica y muchas otras partes del mundo llaman la atención sobre la reciente proliferación de “economías ocultas”, formas mágicas (por ejemplo, zombies succionadores de riqueza) y muy prácticas (por ejemplo, extravagantes esquemas Ponzi) de ganar una gran riqueza sin trabajo productivo. Aunque advierten que es difícil medir cualquier crecimiento real en la frecuencia en la que dichas prácticas y creencias están apareciendo, argumentan que esas prácticas y creencias se han vuelto parte del discurso público en formas que son nuevas, y han adquirido nuevos significados en un orden económico en el cual la financiarización especulativa —lo que en otras partes ha sido llamado “capitalismo de casino”— se ha vuelto normalizado.

Para un ejemplo final de cómo las personas tratan de dar sentido a los efectos de la neoliberalización de sus mundos vividos, podemos revisar el estudio de Steven Gregory (2007) sobre la vida cotidiana y política local en la República Dominicana. Ahí donde el estudio de Ferguson transmite un sentido de la herida profunda de las identidades y la pérdida de fe en el futu-



ro que trajo el colapso del proyecto modernista bajo el neoliberalismo, y ahí donde la discusión de los Comaroff muestra lo que pueden ser llamadas irracionalidades profundas, que no obstante tienen una forma de racionalidad, activada por una economía fuera de control, Gregory se enfoca en las maneras en las que el orden neoliberal genera nuevas formas de poder (estatal) y nuevos puntos de fricción entre los más y los menos poderosos en el terreno.

En este contexto, los actores de Gregory aparecen más politizados, con más voluntad para enfrentarse a las autoridades bajo condiciones particulares, y más activos al exhibir las injusticias de una manera clara y bien visible. Por ejemplo, cuando el estado vendió la utilidad eléctrica nacional a una compañía privada y ésta comenzó a imponer apagones a las personas para pagar sus cuentas, las personas tomaron las calles “en protestas amplias, implacables, a través del país” (p. 14).

Para las comunidades pobres en naciones ricas, así como para las naciones pobres en un mundo crecientemente desbalanceado, es probable que veamos manifestaciones de los fenómenos antes mencionados y, sin duda, de personas que den sentido a la locura y las graves injusticias del orden mundial neoliberal. Un sentido de humillación y abyección, una gran cantidad de pensamiento mágico e irracional, así como un cierto sentido lúcido de la injusticia y de la necesidad de enfrentarse a ella cuando no es tan peligroso hacerlo; todas esas y muchas más formas de entender, experimentar, reaccionar y enfrentarse con la crueldad de las teorías y prácticas neoliberales sin duda pueden ser encontradas, en varias mezclas, en la mayor parte del mundo.

Confieso que es fácil ser pesimista sobre el estado del mundo actual y muy difícil encontrar una manera de salir de él. Pero encuentro una pequeña esperanza en una historia reciente en *The New York Times* sobre el impacto de un nuevo filme realizado por el cineasta crítico Charles Ferguson. Ferguson tiene un doctorado en ciencia política, hizo millones de dólares en Silicon Valley, los cobró y comenzó a elaborar documentales políticamente críticos. Primero hizo un espectacular documental ganador de un premio sobre la guerra de Irak llamado *No End in Sight* (2007), y recientemente hizo otro trabajo sobre la crisis en Wall Street, *Inside Job* (*Trabajo confidencial*, 2010).⁴ Este último filme es una poderosa crítica a economistas, banqueros y políticos quienes vieron lo que estaba por venir y decidieron no hacer nada al respecto. Uno de los ejes de la historia tiene como tema a los economistas

4 Ferguson y sus filmes juegan un rol importante en Ortner, 2013.



académicos que trabajan en las directivas de grandes bancos y corporaciones financieras pero que no lo revelan en sus currículos, ni en sus páginas electrónicas, y probablemente tampoco en sus salones de clases. Hay un estupendo momento en el filme en el que Ferguson entrevista al decano de la Escuela de Negocios de la Universidad de Columbia y lo cuestiona sobre un posible conflicto de intereses entre las empresas y las instituciones universitarias. De repente el profesor cae en la cuenta de que está siendo expuesto en el filme, se enfada y pide un alto a la entrevista. Pero el daño ya está hecho.

Vi el documental cuando salió en octubre. Recientemente, abrí mi *New York Times* y encontré la siguiente historia en la página uno de la sección de negocios: “Economistas académicos consideran un código de ética”. La propuesta de este código, de acuerdo con el reportero del *Times*, “es en parte una respuesta a *Inside Job*, un documental... que denuncia a distinguidos economistas académicos por sus lazos con Wall Street como consultores, consejeros o directores corporativos”. El reportero continúa diciendo que “el documental ha sacudido la profesión [económica]” y cita a un profesor del M.I.T. quien dijo sobre el propósito del código de ética, “puedes llamar esto el efecto ‘Inside Job’” (Chan, 2010). Es importante notar que la propuesta del código de ética no ha sido aprobada aún, y de hecho puede no ser aprobada.

Sin embargo, uno debe reconocer las maneras en las que el reportero del *Times* y sus editores están agregando valor e impacto al documental al dar a la historia del (posible) código de ética este tipo de cobertura. La historia es en sí misma un acto político.

Yo encuentro todo esto muy alentador por varias razones. Me alienta que haya personas adineradas como Ferguson que tienen tanto una conciencia e inteligencia crítica, como el talento de hacer un filme poderoso. Me alienta que el documental haya tenido el poder de exponer y avergonzar a una persona influyente, su campo y su institución, y posiblemente traer algún cambio pequeño pero real. Me alienta que el *Times* cubriera, y de hecho construyera, la historia. Sólo será de una coyuntura compleja de personas y fuerzas como éstas —entre renegados ricos y poderosos como Ferguson, medios poderosos como el *New York Times* (y reporteros inteligentes como Sewell Chan), antropólogos y otros escribiendo y enseñando sobre lo que está pasando, y las personas ordinarias mismas, en su infinita sabiduría práctica, en todos los rincones del planeta— que algunos tipos de soluciones pueden emerger.



Contacto de los colaboradores de traducción

<alinahortamendez@gmail.com>

<rl_vakk@hotmail.com>

Bibliografía

Appadurai, Arjun, 2001, “Dislocación y diferencia en la economía cultural global” En: *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, pp. 41-61. Buenos Aires: Trilce / Fondo de Cultura Económica.

Bell, Daniel, 1991, *El Advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza.

Chan, Sewell, 2010, “Academic Economists to Consider Ethics Code” En: *New York Times*, 31 de diciembre. Disponible en línea: <http://www.nytimes.com/2010/12/31/business/economy/31economists.html?pagewanted=all&_r=0>

Comaroff, Jean y John L. Comaroff (eds.), 2001, *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham: Duke University Press.

Dudley, Kathryn Marie, 1994, *The End of the Line: Lost Jobs, New Lives in Postindustrial America*. Chicago: University of Chicago Press.

Ferguson, James, 2002, “Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism” En: Jonathan Xavier Inda y Renato Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization*, pp. 136-153. Malden: Blackwell Publishing.

Gregory, Steven, 2007, *The Devil Behind the Mirror. Globalization and Politics in the Dominican Republic*. Berkeley: University of California Press.

Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Place*. Londres y Nueva York: Routledge.

Harvey, David, 1989, *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.



_____, 2007, *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Inda, Jonathan Xavier y Renato Rosaldo (eds.), 2002, *The Anthropology of Globalization*. Malden: Blackwell Publishing.

Jameson, Fredric, 1991, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós.

Klein, Naomi, 2010, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Madrid: Paidós.

Lash, Scott y John Urry, 1987, *The End of Organized Capitalism*. Madison: University of Wisconsin.

Mandel, Ernest, 1979, *El capitalismo tardío*. México: Era.

Ortner, Sherry, 2013, *Not Hollywood: Independent Film at the Twilight of the American Dream*. Durham: Duke University.

Sahlins, Marshall, 2000, "Esperando a Foucault" En: *Fractal*, vol. 5, núm. 16, pp. 11-30.

Taylor, Timothy D., 2013, "Music in the New Capitalism" En: Angharad Valdivia (ed.), *The International Companions to Media Studies*, pp. 151-170. Malden: Blackwell.

Tsing, Anna L., 2005, *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.





FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Los Días de Muertos: entrecruce de caminos

Dr. Francisco Fernández Repetto **Br. Alma Teresa Medina Vázquez**

Facultad de Ciencias Antropológicas
Universidad Autónoma de Yucatán

Resumen

Las siguientes fotografías son una muestra visual de lo que acontece en la ciudad de Mérida durante los meses de octubre y noviembre; pretende demostrar el paisaje visual que se crea alrededor del Hanal Pixán, del Día de Muertos y también, del Halloween.

Palabras clave: Antropología visual, Día de Muertos, Halloween, Hanal Pixán, Mérida.

Abstract

The following pictures are a visual display of what happens in Mérida city during the months of October and November, it aims to show the visual landscape created around of Hanal Pixán, of Día de los Muertos and also Halloween.

Key words: Halloween, Hanal Pixán, Mérida, Visual Anthropology.

Recibido: 31 de octubre de 2014.

Aprobado: 10 de noviembre de 2014.

No bien ha terminado el mes patrio y los preparativos para el día de muertos o mejor, los días de muertos, hacen su aparición. Y es que las fiestas cívicas y religiosas se entremezclan para pautar el año, para darle ritmo y cadencia. Y los muertos llegan y nos visitan para comer con nosotros, para asustarnos, para ornamentar y divertirnos, entre otras cosas.

Son numerosas las aristas para comprender, el Hanal Pixán, el Día de Muertos y el Halloween, que coinciden en el tiempo y en el espacio, aún antes de las fechas de celebración, festejo y conmemoración. Se trata de una congregación de diferentes creencias y prácticas cuya aparente contradicción pudiera separarlas de manera definitiva, pero que en términos concretos se articulan y expresan en los sujetos que las viven.

La introducción de nuevas prácticas como amenaza a la tradición, la secularización de las tradiciones, la autenticidad en lo rural, las raíces de la identidad, el rescate de las tradiciones, la esencia de lo nacional pero también de lo yucateco, las “invasiones” culturales extranjeras; todo ello conforma una amalgama de colores, sabores, olores; todos los sentidos abiertos para invitar a aquellos que otrora rieron con nosotros, aquellos que no conocimos pero que creímos conocer, por sus ideas, por sus sentimientos, por sus compromisos.

Todos los sentidos abiertos por igual para divertirnos, para las bromas, para las fiestas, pues la otrora “Noche de Brujas” ahora como Halloween convive, se integra, y se articula en las imágenes de celebración de niños y adultos. En el mismo sentido el antiguamente vetado “pan de muerto”, hace su aparición y convive con los pibes y el xec en el mismo altar.

Pero también se multiplican las imágenes visuales de este tiempo, de estas celebraciones y conmemoraciones, salpicando con ellas la vida diaria. Por aquí y por allá la ciudad, Mérida, poco a poco, acumulativamente, suma y suma imágenes que refieren a estos acontecimientos.

Producidas por nosotros, y tomadas de otras fuentes (periódicos, páginas web, fotografías de otros autores), las fotografías que presentamos pretenden presentar, ampliar e integrar en un solo documento la extensa y variada manera de inscribir, el Hanal Pixán, el Día de Muertos y el Halloween en el paisaje visual de Mérida.

Contacto del colaborador

<frepetto@uady.mx >

Contacto de la colaboradora

<almateresa.medina@gmail.com>



Hanal Pixán

















Altars caseros y cementerios





Paseo de Ánimas y Desfile Mestiza y Catrina









Publicidad en periódicos



Halloween en Mérida









OPINIÓN Y DEBATE

¿Qué es la práctica en la antropología? Apuntes para repensar la relación entre teoría y práctica

Lic. Irving Gibrán Góngora Arjona y Br. Juan Carlos Encalada Gómez

Universidad Autónoma de Yucatán

Recibido: 30 de octubre de 2014.

Aprobado: 10 de diciembre de 2014.

Introducción

Este ensayo se ubica en el debate acerca de la percepción de la dicotomización aparente entre la “teoría” y la “práctica” en la labor antropológica. Queremos aportar el postulado de que tal separación es irreal, debido a que ambos aspectos están imbricados en el quehacer real antropológico, ya que cualquier acción llevada a cabo por el ser humano, lego o científico, necesariamente tiene un trasfondo teórico que le brinda *sentido*. Problematizaremos estos puntos: ¿Qué es la teoría para las ciencias, en particular para la antropología? ¿Acaso es el trabajo de campo la expresión de la práctica antropológica?

Queremos introducir el texto con una reflexión de Roberto Varela que, aunque un poco antigua, ejemplifica esta preocupación en el quehacer antropológico, así como refleja un cambio en la concepción de esta ciencia, que nosotros observamos y vivimos: “¿No habremos caído los antropólogos mexicanos en el error de abandonar la reflexión teórica, crítica y pausada de los grandes temas tradicionales y actuales de la antropología por el activismo del trabajo de campo, que cobija a nuestras conciencias perezosas con el manto confortable pero hipnótico de estar siempre trabajando sin descanso?” (Varela, 1988: 304).

¿Es separable la teoría de la práctica?

El trabajo de campo, la experimentación cercana con el fenómeno, se ha considerado como un momento aislado de la teoría, incluso porque hasta se reconoce la posibilidad de ser ejecutados por sujetos diferentes, es por esto que hemos escuchado la referencia de que existen antropólogos para la teoría y otros para campo (Panoff, 1975). Esto reduce el trabajo antropológico a dos momentos: el práctico o etnológico y el teórico o antropológico. Y se reduce el papel del antropólogo al relegar la parte práctica a los más jóvenes y lo teórico a los más maduros (Panoff, 1975).

En antropología, esta separación en el proceso de producción de conocimiento, asemeja a una cadena de producción *fordista*, que delimita tiempos y sujetos especializados para la acción, enajenando el producto de su trabajo. Podría considerarse una limitación a la generación objetiva de conocimiento, ya que éste no puede ensamblar por un lado lo teórico y por otro lo práctico debido, sin que medie el aspecto subjetivo del observador, del investigador como parte esencial de su construcción. Es debido a esta separación aparente por lo que creemos se ha confundido el *quehacer* de la antropología con la práctica del trabajo de campo. Por esto mismo, los estudiantes piensan que pueden preferir entre lo teórico o lo práctico para enfocar su formación.

La antropología es una ciencia y, como tal, es una forma de producción cultural de conocimiento que se separa, ya sea por sus métodos o por su cuerpo teórico-conceptual, de otras formas “no científicas” de conocimiento como la magia, la religión, etc. (Bunge, 2004). El método ofrece la legitimidad de la ciencia a través del gremio científico, para considerar sus conceptos y teorías como válidas y asegurar la producción e innovación del conocimiento y, al menos en la sociedad occidental, se impone como verdad irrefutable. Cabe recordar que el objetivo de la ciencia es la producción de conocimiento y su utilidad en la sociedad, sea cristalizado en instrumento o artefacto, no está ligada a los aspectos morales de la sociedad donde se generó (Krotz, 1988: 283-285; Bunge, 2004: 3).

Estos conceptos y teorías validadas por la ciencia, se usan como esquemas cognitivos de sentido para entender el mundo. Tanto el conocimiento científico como el “mundano” generan conceptos, los interiorizan en sus universos de sentido y hacen uso de estos para comprender su mundo, dar orden y dirección a su acción. Tanto el científico como el *lego* proceden a la aprehensión de su mundo, sea por la observación u otro sentido, pero el científico lo hace también a través de un conocimiento validado, que interiorizó en el proceso de socialización de la ciencia (Wartofsky, 1987).



Pese a que los científicos y no científicos tengan procesos mentales similares, el científico se distingue pues adquiere un tipo de observación distinta durante la *enculturación* científica. La teoría especializada de cada disciplina actúa como anteojos sobrepuestos a los propios, colocados durante la enseñanza en las universidades, que configura los aspectos cognoscitivos del futuro científico para observar y reflexionar lo que ahora identificaría como problemáticas, variables, aspectos cualitativos y cuantitativos (Wartofsky, 1987). Es difícil pensar en la separación entre lo teórico y lo práctico debido a que la práctica, en el sentido de llevar a cabo una acción, está condicionada por aspectos cognoscitivos a partir de los cuales un individuo entiende el mundo.

Krotz (2012) menciona que el estudiante de antropología sufre de este proceso de enculturación antropológica al momento de acercarse al estudio de la antropología. Se trata de una re-enculturación de individuo, ya que la teoría se aprehende y cohabita con el conocimiento que portaba antes de estudiar, pero ahora con la formación, lo aprendido se sustituye, modifica o refuerza debido al cúmulo de conocimiento teórico especializado enseñado.

En pocas palabras, el científico, a través de la teoría en la que se socializa, crea elementos conceptuales que forman parte de su esquema de sentido para poder entender su realidad. Esta realidad, la observará de forma diferente, ya que posee un conocimiento especializado y, cuando lleva a cabo la parte “práctica”, necesariamente lo hace con un trasfondo teórico surgido por la re-enculturación, sea consciente de esto o no, que afecta su entendimiento del mundo y del cual problematizará por medio de la recopilación directa o por la lectura de otras personas que han generado conocimiento anteriormente. Sin conocimiento acerca de un tema es imposible pensar en la problematización de un fenómeno (Bunge, 2004: 3).

Cuando un antropólogo “va a campo” tiene tras de sí un bagaje teórico surgido desde la ciencia, ahora su mirada no es la misma de cuando entró por primera vez a las universidades; tal vez regrese al lugar que lo vio nacer, pero ahora sabrá qué observar. Las situaciones que antes pasaban desapercibidas ahora se vuelven relevantes para impulsar, ya sea una nueva teorización, reformulación, rechazo, crítica o esclarecimiento de las teorías científicas, así como a su sometimiento y profundización junto con la realidad observada (Ander-Egg, 2000: 39).

Ahora podría saber en qué fijar su atención y a quiénes preguntar con lo cual hará una reflexión. Evitará reiterar y procurará criticar lo ya leído, pues ya sabe que la realidad es compleja y contingente¹.

¹ Incluso Malinowski, fundador de la etnografía, hace recalcar la importancia de asistir al campo con conocimiento especializado (Malinowski, 1973).



De seguir el camino de la “desnudez teórica”, la aportación al conocimiento será mínima.

Antes de *ir a campo*, debemos figurarnos una orientación a través de los que otros ya observaron. Una vez ahí, el diario de campo se convierte en el lugar de las primeras abstracciones a través del análisis de lo que día a día se observa y se conoce. Después, al revisar todos los datos recabados en el diario de campo, a través de fotos y grabaciones, recordar y analizar todas las situaciones complejas a través de la experiencia acontecida. Lograr la abstracción necesaria para poder enmarcar tal complejidad en un texto depende de la experiencia y la habilidad de traducirlo al lenguaje propio de la ciencia.

El trabajo de campo ¿es la práctica?

Partiendo de que el objetivo de toda ciencia es la producción de algo útil, y que para esto se ponen en interacción los conocimientos teóricos con una realidad objetiva (lo que se da en el momento de *la práctica*), tenemos que cada ciencia será especialmente única por lo que su práctica ofrezca como producto utilizable; por ello, para encontrar la práctica de la antropología debemos reconocer qué es lo que la hace ciertamente única.

Lo que comúnmente se entiende como la práctica en antropología es el trabajo de campo, y como estrategia metodológica, se refiere al contacto con los *otros*. Otredad que, al menos en nuestro contexto, se expresa en las comunidades indígenas, el trabajo de campo se lleva a cabo con la intención de poner en práctica lo que se aprendió en clases.

Sin embargo, Krotz considera que: “(...) el trabajo de campo adolece, sin embargo, de una definición consensada y unitaria; por consiguiente, en su enseñanza, el denominador común más general de las diferentes prácticas observables parece ser el de una manera de generar información social y cultural de primera mano *en condiciones más o menos difíciles*” (Krotz, 2012: 5, énfasis propio).

En otro texto, el mismo autor enumera tres posibles significados de “trabajo de campo”: 1) El hecho de que el objeto de estudio no se encuentra en el espacio cotidiano, lo que implica trasladarse a otro lado; 2) como técnica o conjunto de éstas para obtener información empírica, en la que se basa el conocimiento antropológico; y 3) como método central o único de la antropología, la forma de aproximación general a los fenómenos socioculturales que da matiz peculiar a las técnicas utilizadas (Krotz, 1991: 50).

El trabajo de campo hace referencia al viaje, a la recolección de información y el contacto con la *otredad* que produce *asombro*, elemento esencial



y definitorio de la antropología. Pese a que se traten de definiciones similares, no son del todo compatibles, ya que una forma toma mayor relevancia que las otras.

Sin embargo, teniendo en cuenta que en nuestros tiempos ya otras disciplinas hacen uso del “trabajo de campo” en búsqueda de aplicar sus conocimientos, en un sentido similar a las definiciones anteriores, se refleja que dicho ejercicio no es exclusivo de la antropología, por lo tanto no puede ser definitorio de esta.

La antropología tampoco puede ser definida exclusivamente por las técnicas con las que recoge sus datos. A partir de nuestras experiencias en campo podemos considerar que la formación que hemos recibido significa aún más que formarnos como entrevistadores o encuestadores. Lo aprendido en clases, la parte teórica y de formación, poco nos sirve para ser aplicado mecánicamente una vez en campo, precisamente porque no se trata de aplicarlo mecánicamente como en otras ciencias. Recibir y aprender técnicas cualitativas no implica “el éxito en el campo”, pues trabajamos con personas y no con cosas.

Las enseñanzas de técnicas deben acompañarse con la experiencia que cada contexto brinda. Durante *el trabajo de campo*, muchas veces se tiene que improvisar para resolver los problemas, ya sea para tratar con la gente a “estudiar” o en cómo formular, escribir y decir nuestras preguntas, incluso para tratar las respuestas de las personas que podrían tocar temas personales y sensibles. Aquí se hace uso de nuestra empatía y nuestros recursos sociales. La estadía en campo se vuelve una enseñanza metodológica que complementa lo visto en clases, donde el antropólogo se enfrenta con la realidad y los obstáculos inesperados como las ganas de participar de las personas, sus sentimientos, e incluso si el aprendiz de antropólogo tiene facilidad de palabra o le “ganan los nervios” a la hora de abordar a las personas.

Otras carreras como medicina, ingeniería, arquitectura, e informática pueden llevar a cabo su práctica mediante la aplicación directa de su conocimiento teórico, por ejemplo: un médico aprende a diagnosticar y curar una enfermedad con base en la teoría de la misma, lo mismo que un arquitecto que aprende a expresar en un plano su conocimiento. Se nota entonces que existe un objeto en el que recae su conocimiento y práctica, así como la práctica crea productos y servicios tangibles.

Para Marc Augé el trabajo de campo es una parte muy importante de la antropología, pero señala que no se trata de una “panacea”, debido a que la antropología tiene por objeto hacer preguntas por el hombre, preguntas filosóficas que son justificadas por etnografías, aunque se realicen estas preguntas sin hacer trabajo de campo (Augé, 2005: 99). También hay que



considerar que “las fuentes documentales y bibliográficas se convierten en el fundamento de la creación antropológica” en ciertos casos (Pérez-Taylor, 2006: 47).

El oficio del antropólogo no sólo se basa en aventuras de viaje en el trabajo de campo, señala Augé, sino que el oficio se basa en comprenderlas, por lo que debe convertirse en una biblioteca andante. Se debe elaborar un continuo vaivén entre lo observado y lo leído, al elaborar continuas reflexiones antes, durante y después de la investigación; si no, el trabajo de campo no tendría ninguna diferencia con el reportaje, ni el antropólogo con el turista (Augé, 2005; Augé, 2007).

Por lo tanto, creemos que no es conveniente confundir la *práctica* antropológica con el trabajo de campo. Si como vimos el trabajo de campo no es privativo de la antropología, entonces no es *la* práctica de la antropología. Tampoco nos define el aprendizaje de técnicas, pues no nos forman exactamente para el momento de entrevistar, ni para sacar información a las personas, debido a que siempre dependemos de cuestiones externas a nosotros en la obtención de datos. ¿Cuál es entonces nuestra práctica? ¿Cómo se ejerce nuestro conocimiento? Tenemos que *nuestra práctica, conocimientos y habilidades* no lo son tanto para el mundo tangible; no generan productos sólidos, “útiles” y consumibles en el mercado de masas, por lo que no es una práctica común ni mecánica, sino que se trata de la diferencia en ser y hacer la investigación, en no ser mecánicos y tener otra perspectiva más orientada desde *lo local* de las situaciones. Entonces, no se trata tanto de que el trabajo de campo sea nuestra práctica, sino que éste es sólo una parte de nuestra práctica.

La perspectiva antropológica

Pensamos que lo definitorio y lo que se conforma como la practicidad de la antropología es más bien la capacidad de reflexión y análisis que provee a los sujetos insertos en ella, capacidad que se sitúa desde una perspectiva diferente de alteridad, donde el trabajo de campo toma parte esencial. Pensar en la reflexión, concuerda con la idea de que no existe separación tajante de la práctica y la teoría. La antropología no puede definirse en primera instancia ni de manera exclusiva mediante la referencia a una clase de fenómenos, es decir, a un segmento de la realidad empírica observable. Más bien, se tiene que definir mediante *una perspectiva que se construye* acerca de esta realidad, pues la antropología maneja un lenguaje científico con conceptos que no son palpables en la realidad, conceptos como cultura, conflicto, clase social no existen pero son reales (Krotz, 2012: 8).



El tipo de acercamiento que tiene la antropología con los fenómenos implicados es particular o local, a partir de las experiencias personales que el antropólogo experimente con la alteridad cultural. Este contacto se traduce en la sensibilización que el investigador desarrolle con las personas, puesto que al tratar con este tipo de sujetos sociales, la intersubjetividad en el período del diálogo es imprescindible.

Aunque compartimos de diversas maneras los diversos sujetos y objetos de estudio con las ciencias sociales, “no es nuestra materia de estudio lo que nos hace diferentes, más bien es cómo realizamos nuestros estudios” (Ferrández, 2012: 279). Cuando la ciencia política se pregunta “¿Qué nivel de democracia existe en Venezuela, o en Nigeria o en Egipto o en Italia o en los E.E.U.U.?” Nosotros los antropólogos nos preguntamos “¿Qué significa democracia?” Cuando “los sociólogos evalúan las posibilidades de vida de diferentes grupos étnicos, nosotros preguntamos ¿qué es la identidad, qué significa, qué formas concretas la expresan, y por qué?” (Ferrández, 2012: 279).

Esto nos hace regresar a la separación teoría/práctica, pues al recordar que en la medida que se investiga, no se puede separar la mente entre la acción de recolectar datos, entrevistas, encuestas, etc., de la capacidad analítica del sujeto, entonces, necesariamente de lo empírico surge una construcción teórica, por lo que continuamente se articulan estos dos procesos (Pérez-Taylor, 2006).

Un antropólogo, no sólo aprende a preguntar ni a hacer encuestas y formularios, sino, así como en una ocasión realizó Carlos Castaneda (1983), nosotros aprendemos a vivir, ver y pensar formas diversas y complejas de aprehensión de la realidad en un multiverso cultural (Krotz, 2002). Ahora vemos otras cosas, aprendemos a complejizar, problematizar la realidad y a explicarla desde otro punto; un punto de vista diferente al que teníamos antes de estudiar antropología.

Nuestra práctica es reflexionar y entender la realidad de una manera diferente. El trabajo de campo y la forma en que lo hacemos nos dejan entender la realidad de forma distinta, desde lo local, pero no representa la totalidad de nuestra labor. Nuestra labor es la reflexión y las conclusiones que se pueden reflejar en libros, audiovisuales, o ensayos. Por lo tanto, no hay un límite de edad para utilizar la imaginación, la crítica, la reflexión y la propuesta teórica, ya que el trabajo de campo sólo es una parte del proceso de generación de conocimiento; relegar a un grupo etario como los antropólogos jóvenes a la recolección de datos es negarles la realización plena de la antropología. A fin de cuentas, la antropología tiene una labor reflexiva y crítica basada en la contrastación con la realidad del mundo objetivo.



Contacto de colaboradores

<igongora24@gmail.com>

<juanencalada19@outlook.com>

Bibliografía

Ander-Egg, Ezequiel, 2000, *Métodos y técnicas de investigación social III*. Buenos Aires-México: Lumen / Humanitas.

Augé, Marc, 2007, *Para una antropología de la modernidad*. Barcelona : Gedisa.

_____, 2009, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*. Xalapa: Al Fin Liebre Ediciones Digitales. Disponible en línea: <<http://www.docstoc.com/docs/16997702/El-viajero-subterraneo-un-etnologo-en-el-metro>>.

Augé, Marc y Jean Paul Colleyn, 2005, *¿Qué es la antropología?* Barcelona: Paidós.

Bunge, Mario, 2004, *La investigación científica*. México: Siglo XXI.

Castaneda, Carlos, 1983, *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ferrández, Angosto, 2012, “La ciencia omnívora: antropología, capitalismo y estados contemporáneos según Jean y John Comaroff” En: *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* vol. 7, núm. 3, pp. 271–294.

García Mora, Carlos (22 de enero de 2011) *Escritura de la Antropología: El delicioso suplicio de escribir antropología*. Recuperado de: <<https://carlosgarciamoraetnologo.wordpress.com/article/escritura-de-la-antropologia-1dzkd4r4rtd65-8/>>.

Krotz, Esteban, 1988, “Cerca del grado cero. Consideraciones sobre la problemática metodológica de la antropología mexicana actual” En: Néstor García Canclini, Teresa Rojas y Roberto Varela (editores) *Teoría e investigación en la antropológica social mexicana*. México: CIESAS / UAM Iztapalapa, pp. 281-298.

_____, 1991, “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico” En: *Alteridades*, vol. 1 Año 1, pp. 50-57.



_____, 2002, *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la orientación de la antropología*. México: UAM-Iztapalapa / Fondo de Cultura Económica.

_____, 2012, “¿Qué se aprende cuando se estudia antropología?” En: *Estudios en Antropología Social - CAS/IDES*, vol. 2, núm. 1, pp. 3-14. Buenos Aires; México: Lumen / Humanitas.

Malinowski, Bronislaw, 1973, *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Provenza.

Panoff, Michel, 1975, “¿Para qué sirve la etnografía?” En: José Llobera (compilador) *La antropología como ciencia*. México: Anagrama.

Pérez-Taylor, Rafael, 2006, *Antropologías. Avances en la complejidad humana*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Varela, Roberto, 1988, “Comentario a ‘Cerca del grado cero’ de Esteban Krotz” En: Néstor García Canclini, Teresa Rojas y Roberto Varela (editores) *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*. México: CIESAS / UAM Iztapalapa, pp. 299-305.

Wartofsky, Marx, 1987, *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.





OPINIÓN Y DEBATE

Narcotráfico y violación de Derechos Humanos, ¿Y el Estado?

Lic. Victoria Ventura Ramírez

UAM-XOCHIMILCO

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2014.

Fecha de aceptación: 11 de noviembre de 2014.

“Cómo podemos enfrentarnos al crimen organizado. Junto con la corrupción y el narcotráfico, ha constituido una fuerza que no es paralela al Estado. Es realmente un Estado dentro de él”

Rigoberta Menchú

El narcotráfico es un tema amplio y su investigación implica una comprensión de diversos y complejos factores que convergen entre sí; es decir, hay que ligar no sólo las actividades ilícitas que se comenten entre diferentes cárteles, también hay que estudiar la corrupción al interior del aparato estatal y las violaciones a los derechos humanos que ambos cometen. En este sentido, el presente artículo pretende realizar una reflexión sobre el vínculo existente entre el narcotráfico, la corrupción entre los diferentes órganos del Estado -que de varias maneras protegen al crimen organizado- y el flagrante irrespeto a los derechos humanos que se comenten hacia la sociedad civil por parte de ambos grupos. Aunque grave, es un hecho que el Estado, encargado principalmente de velar por la protección y bienestar de la población, participa activamente en contra de sus funciones esenciales.

El narcotráfico y la violación de derechos humanos, ¿y el Estado?

El **narcotráfico** es una actividad ilegal en el cultivo, fabricación, distribución, venta y control de mercados de diferentes drogas; actualmente México atraviesa una grave crisis a raíz de esta actividad. Ya se cuenta por decenas de miles la cantidad de vidas que ha cobrado esta, popularmente llamada, “guerra contra el narco”.

En el estudio *El uso, el mal uso y abuso de las estadísticas del crimen en México* (Creechan, 2012) se calculó que el total de homicidios dolosos durante el sexenio de Felipe Calderón es aproximadamente 136 mil 100 personas. Sin embargo, no todas están vinculadas a la ‘guerra’ contra el crimen organizado, pero se está refiriendo a víctimas con armas de fuego, decapitadas, ahorcadas, quemadas en ácido o encontradas en fosas. Se puede concluir que 116 mil 100 muertes de personas están ligadas a la guerra contra el narcotráfico. Ante la comunidad internacional, México se posiciona como un país de matanzas, barbaries inauditas, delincuencia organizada, de cárteles de narcotraficantes y de periodistas secuestrados y asesinados.

En México se vive con altos índices de criminalidad, exclusión social, pobreza, políticas fiscales que degradan el ingreso de una gran parte de la población, impunidad, marginación, inseguridad social, bajos niveles de participación ciudadana y la lista continúa. Uno de los problemas que, según los sondeos, más inquietan a la ciudadanía de nuestros países es la inseguridad pública; esta se desborda sobre manera si se trastoca el derecho más elemental de todos: el derecho a la vida.

De esta manera, en donde el problema de la violencia e inseguridad se manifiesta con mayor crudeza, se tiene como rasgo común el debilitamiento de las instituciones públicas. Muchas de estas están sumamente incididas por la corrupción, la arbitrariedad y la impunidad. La debilidad de la que se habla no tiene que ver únicamente en los aparatos de seguridad y justicia, sino también en la provisión de servicios sociales básicos y en las oportunidades de desarrollo para los ciudadanos.

El fenómeno de la **corrupción** no sólo atañe a la legitimidad de las instituciones públicas, a la sociedad, al desarrollo integral de los pueblos y a los demás aspectos de carácter más general, sino que tiene además un impacto específico en el disfrute efectivo de los derechos humanos de la colectividad en general. Por ejemplo, la corrupción de un juez en un caso específico socava la independencia de éste al decidir y constituye eventualmente una violación del Estado a la garantía de toda persona.



El estudio anual de *Transparency International* (2013), ubicó a México en el lugar 106 de 177 naciones, colocándolo así entre los países más corruptos del mundo. La organización constató que el abuso de poder, los acuerdos clandestinos y el soborno es lo que más afecta a nuestro país. Este estudio consideró que el país debe trabajar en cuatro aspectos: 1) reforma constitucional en materia de acceso a la información pública; 2) identificar experiencias exitosas de control de la corrupción en cualquiera de los sectores y replicarlas en el resto del país; 3) implementación de la Reforma de Justicia Penal, con lo cual considera se reducirían los espacios para la impunidad y 4) transformar la relación entre el gobierno y la sociedad mediante políticas de Gobierno y Parlamento Abierto. Lamentablemente, aunque la Reforma Política incluye instrumentos de participación ciudadana, no fue en métodos que realmente se empodere a la sociedad civil en términos de intervención en políticas públicas.

La célebre periodista Anabel Hernández realizó un estudio (2010) de varios años sobre el narcotráfico en este país y encontró el nombre y apellido de personas que desde los diferentes órganos del Estado (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) y del ámbito privado, se involucran con la protección de este crimen organizado. A continuación, se destacan de este libro algunos vínculos importantes entre el narcotráfico y Estado.

El Pacífico, uno de los cárteles más grandes en México, fue el primero en caracterizarse por sobornar a políticos y policías que les perseguían; se formó con Amado Carrillo y se consolidó gracias a sus nexos con cárteles en Cali y Medellín; esto le permitió trasladar la droga, para 1989 más del 60% de la cocaína que se consumía en Estados Unidos provenía de Colombia vía México. El cártel de El Golfo encontró su favor en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, ya que su hermano Carlos privilegiaba a Juan García Ábrego; pero a todos los cárteles les cobraba una cuota. En vista de lo anterior, el Presidente Ernesto Zedillo toma partido con el cártel contrario, es decir privilegia a El Pacífico.

Quizá el más importante narcotraficante a nivel nacional e internacional, por tratarse de uno de los hombres más poderosos del mundo, es Joaquín “el Chapo” Guzmán. Este fundó su propio cártel desde muy joven en la zona de “El Triángulo Dorado” (Sinaloa, Chihuahua y Durango). Fue capturado y encarcelado en 1993 y posteriormente se trasladado en 1995 a un penal de máxima seguridad, Puente Grande en Jalisco. En esta época al gobierno central se le ocurrió recluir mujeres en un penal para hombres y violó a varias. Ahí tuvo drogas, alcohol y mujeres.



Para el 2001 salió con el favor de Vicente Fox (según la autora Hernández, le costó más de 20 millones de dólares) y los encargados del sistema de seguridad nacional. Este dato lo investigó la autora, sobre todo, en el expediente y por informantes de la DEA, una versión completamente distinta a la oficial y dada a la población. Lo que es un hecho irrefutable es el enriquecimiento inexplicable de Fox. También existe el expediente judicial del escape del Chapo y testigos protegidos e infiltrados de la DEA. Todos estos datos recabados quitan una máscara y concuerdan la relación existente entre gobierno y narcotráfico.

Hernández documenta en su libro importantes vínculos de los cárteles con diferentes niveles de funcionarios públicos y de entidades privadas como bancos. Por ejemplo, la entonces AFI (dirigida por Genaro García Luna) jugó un papel crucial siendo el brazo armado del cártel del Pacífico: eliminaba y secuestraba a sus rivales.

Para terminar este recuento, en el gobierno de Felipe Calderón se evidencian muchos pactos de esta administración con el cártel del Chapo; en las estrategias de seguridad impulsó una “guerra contra el narco”, pero en realidad fue represiva para con los demás cárteles, no con su protegido. Curiosamente, persiguieron con ahínco a los enemigos del Chapo: los Zetas, primos Beltrán Leyva, Tony Tormenta, Coss, etc.

Como puede observarse, los cárteles mantienen una lucha constante entre ellos por quién será el que controle el territorio nacional e internacional de la droga. Además, según el sexenio, han habido favoritismos para uno u otro cártel de narcotraficantes. Es decir, el gobierno federal en turno protege al cártel favorito.

En otro sentido, hay que decir que la problemática de la droga en Estados Unidos ha presionado y demandado la política represiva en contra del narcotráfico en México. Ya que, en ese país, la mayor cantidad de droga que se consume proviene de México. Así, Hillary Clinton dijo "*Los tenemos que derrotar, desarmar, capturar o matar*" (estuvo en la administración del presidente Barack Obama hasta el año recién pasado).

Un ejemplo claro de la injerencia de Estados Unidos en México fue la captura del hermano y sobrinos de Ismael Mayo Zambada. Hernández documenta llamadas entre éste y Los Pinos, pidiendo su liberación; no obstante debido a la presión de Estados Unidos no pudieron cumplir con esta petición porque ya estaban influyendo directamente en su captura. Se vieron obliga-



dos a retenerlos y como represalia y ajuste de cuentas, Mayo Zambada atentó en contra de Juan Camilo Mouriño en aquél avión a finales de 2008.

En definitiva, el narcotráfico es una realidad que nos ataca de manera directa y cada vez con mayor dureza. Además de las actividades de producción y venta de la droga, los cárteles también extorsionan, secuestran, roban, hacen trata de blancas, lavan dinero, piratean y contrabandean. De ahí que se trate del mayor crimen organizado en América Latina.

Parecemos estar muy lejos de uno de los principios fundamentales de nuestra Constitución Política: “...*todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales [...] así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse...*”. Existe un carácter imperativo alojado en el capítulo constitucional llamado *Garantías individuales*, así como en la Convención Interamericana de los Derechos Humanos.

De esta manera, se trata por un lado de la obediencia de los Derechos Humanos y por otro, de la obligación de los Estados de responder por su cumplimiento. En la medida que se garantice lo anterior, el Estado tendrá legitimidad en su actuación; se entenderá que avanza conforme ciertos valores morales de razón, justicia y orden, encontrando su fin último y su justificación en la realización de esos valores.

Las Naciones Unidas proponen las características de un *buen gobierno*, relacionadas con la administración pública, estas son la tradición de la justicia y de la legitimidad de un ordenamiento político-social, la tradición del respeto a los derechos humanos y de la obligación gubernamental de proveer el bienestar general.

Para el caso, según Rubio y Jaime (2007), México se ve transgredido por un sistema viejo con ausencia de legalidad y mecanismos de rendición de cuentas débiles; éste tiene que eliminarse y abrir paso a uno que garantice una verdadera representatividad del sistema político mexicano, que permita una verdadera separación de poderes y castigue a los gobiernos infractores. Es decir, se requiere un nuevo acuerdo político y un nuevo consenso nacional en torno al desarrollo; una reforma institucional que signifique un nuevo contrato suficientemente atractivo para que quepan todos y que la ley se constituya como una amenaza creíble.



Conclusiones

De todo lo visto y analizado hasta aquí, hay que tener presente que los narcotraficantes no son sólo los que aparecen en las noticias como “los más buscados” en carteles de la PGR, DEA y FBI. Estos señores también ocupan planas en el periódico pontificando; inaugurando hoteles, hospitales y bancos; haciendo donaciones; son presidentes, diputados, senadores, secretarios de Estado, etc. La única diferencia es que estos últimos operan en el lado de la legalidad, pero vinculándose en diferentes ámbitos con el narcotráfico.

De esta manera, los funcionarios públicos y su política están causando, por omisión, las muertes de soldados, policías y ciudadanos. Todo debido a la negligencia de aplicar mejores prácticas en el combate a la corrupción y el narcotráfico; como ejemplo, Colombia e Italia han realizado grandes avances en el ejercicio de medidas contundentes a este respecto. Estos encausaron y juzgaron a congresistas, depuraron los cuerpos policiacos, arremetieron a los narcos en sus finanzas porque legalizaron el consumo de drogas blandas e hicieron programas de empleos a los jóvenes.

Por duro que se vea el porvenir, lo primero es comprender, reunir información y querer ver la situación en la que nos encontramos. El gobierno le miente a la población porque no quiere que entendamos que muchas bandas de secuestradores están ligadas con los cárteles de drogas y que estos son protegidos por jefes policiacos, jueces y los mismos presidentes de gobierno federal. Ellos que son los llamados a defender a la población y no a quienes nos atormentan. Esto tiene que parar, lo único que puede cambiar el escenario es la lucha de los ciudadanos.

Ahora bien, muchas veces menoscabando los derechos humanos y las prácticas democráticas, las políticas son planificadas a nivel nacional, mientras que el nivel local no aparece como entidad relevante para la solución de problemas. Sin embargo se necesitan acciones por ambas partes, autoridades y ciudadanía, para superar los problemas actuales y lograr estados democráticos y seguros. Spiller (2013) en este sentido dice que ninguna estrategia de combate al crimen organizado y violencia podrá tener éxito si los criminales cuentan con la legitimidad de la ciudadanía; tampoco se podrá tener éxito con instituciones públicas débiles, autoridades corruptas y sin los consensos necesarios entre los políticos y demás entes de la sociedad involucrados.

Podría quedar como propuesta la participación ciudadana a través del paradigma de la *cultura de paz*, pretendiendo transformar los conflictos en una relación constructiva, es generar relaciones cooperativas y pacíficas, se



debe trabajar los procesos de corto plazo pensando en el largo plazo, a partir de cuestiones de intervención en crisis y acciones no violentas.

Una de las principales debilidades identificadas en la política de derechos humanos ha sido la falta de articulación de los actores responsables, tanto entre las autoridades como con la sociedad civil. Se requiere generar las condiciones que permitan ampliar y fortalecer su participación con mayor incidencia en las políticas públicas. Se necesita que participen todos los actores responsables para lograr una eficiente coordinación de acciones: los poderes de la Unión, órganos con autonomía constitucional y colaboración con los poderes de las entidades federativas y la sociedad civil.

Contacto de la colaboradora

<victoria.ventura.01@gmail.com>

Bibliografía

Creechan, James, 2012, *El uso, el mal uso y abuso de las estadísticas del crimen en México*, Borrador de un documento en progreso; 04 de octubre 2012.

Hernández, Anabel, 2010, *Los señores del narco*, México: Penguin Random House.

Rubio, Luis y Edna Jaime, 2007, *El acertijo de la legitimidad. Por una democracia eficaz en un entorno de legalidad y desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica–CIDAC.

Spiller, Ingrid y Aguirre Rodolfo (coord.), 2013, *Picar piedra: Iniciativas ciudadanas frente a la violencia*, pp. 49-57. Ciudad de México: Heinrich Böll Stiftung.





ENTREVISTA

El colectivo *Yóol Kaaj* en torno al Festival Maya Independiente, *Cha'anil Kaaj* 2014

Br. Ana Valeria Güémez Graniel

Facultad de Ciencias Antropológicas
Universidad Autónoma de Yucatán

Recibido: 31 de octubre de 2014.

Aprobado: 10 de noviembre de 2014.

Del 11 al 25 de octubre de 2014 se llevó a cabo la segunda edición del Festival Maya Independiente *Cha'anil Kaaj* (“La fiesta del pueblo”), el cual tuvo como propósito visibilizar y reivindicar las expresiones culturales y artísticas, así como el pensamiento y la lengua del pueblo maya yucateco, una cultura que permanece viva y dinámica. La iniciativa forma parte del mosaico más amplio de movimientos independientes, nacionales e internacionales, que buscan reivindicar los saberes y valores de los pueblos originarios así como promover el diálogo y el mutuo aprendizaje entre la multiplicidad de grupos culturales a nivel global¹.

El surgimiento del *Cha'anil Kaaj* se remonta al 2012 cuando un grupo heterogéneo de personas coincidieron en expresar, a través de las redes sociales, su descontento con el uso mercantil y folclorizado de la historia y expresiones culturales del pueblo maya yucateco, por parte de las autoridades gubernamentales estatales. En dicho año el gobierno estatal dirigió una campaña turística que tuvo como eje las “profecías mayas sobre el fin del mundo” y posteriormente lanzó el Festival Internacional de la Cultura

¹ La información presente en esta sección fue elaborada tomando en cuenta las páginas oficiales del colectivo *Yóol Kaaj* y como producto de mi asistencia a las actividades del festival en las versiones del 2013 y del 2014. Para mayor información sobre el colectivo consultar: <http://www.fiestadelpueblo.org/>; <https://www.facebook.com/fiestadelpueblo?ref=ts&fref=ts>; <https://www.youtube.com/watch?v=GkzmxZhD5il&feature=youtu.be>.

Maya. Las inquietudes de aquel grupo de personas empezaron a cuajar en una iniciativa ciudadana independiente. Fue entonces que se configuró el colectivo *Yóol Kaaj* y como propuesta crítica y propositiva, el Festival Maya Independiente *Cha'anil Kaaj*. Como proyecto social emergente, el Festival se propuso promover las formas comunales de acción local de la mano del ejercicio de los derechos ciudadanos.

El colectivo *Yóol Kaaj* se define como un grupo independiente y sin ánimos de lucro que busca fomentar la apertura al diálogo horizontal, la toma de decisiones a través del consenso, la solidaridad y la reciprocidad. Uno de los objetivos principales del *Cha'anil Kaaj* es revitalizar espacios de expresión y participación dentro de las mismas comunidades mayas del estado de Yucatán, por lo cual los eventos realizados en la segunda versión del festival tuvieron como sede municipios yucatecos como Acanceh, Halachó, Kinil, Motul, Oxkutzcab y Santa Elena. En estos lugares se desarrollaron charlas y caminatas de avistamiento ornitológico, observaciones astronómicas, talleres de tallado de madera, recitales poéticos, presentaciones de coros infantiles, proyección de documentales y de cuentos mayas animados, talleres sobre derechos de los pueblos indígenas, jornadas culturales y visitas guiadas a sitios arqueológicos como Uxmal y Dzibichaltún.

La ciudad de Mérida fue también una sede destacada del festival. En la comisaría de San José Tzal (pertenciente al municipio de Mérida) se realizó el evento inaugural con una vaquería, un recital de poesía y un concierto de *hip-hop* y *rap* en maya. En la ciudad de Mérida, múltiples instituciones académicas y centros culturales prestaron sus espacios para llevar a cabo las actividades del festival, entre ellas se encuentran la *Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales* de la *Universidad Autónoma de Yucatán* (UADY), la *Facultad de Ciencias Antropológicas* de la UADY, el *Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales* de la *Universidad Nacional Autónoma de México* (CEPHCIS-UNAM), el *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS), el *Centro Cultural Olimpo*, el *Centro Cultural Tapanco* y el *Centro Cultural Espacios Mayas*. Los eventos que se realizaron en estos lugares incluyen la *Expo 2000 años de literatura maya viva*, la presentación del *Primer festival mundial de las resistencias y las rebeldías contra el capitalismo*; conferencias, mesas panel y presentaciones de libros. En el estado de Quintana Roo se realizaron actividades en centros culturales ubicados en la ciudad de Cancún y en el Municipio de Tinohosuco.

El festival adquirió una dimensión internacional con la participación de asociaciones de inmigrantes mayas en San Francisco, California a través



de la *Asociación Mayab* y la *Iniciativa de salud y bienestar indígena*. Desde 2013 han participado con magnas vaquerías a cargo de la *Orquesta Jaranera del Mayab* así como exhibiciones de arte maya, comida yucateca y mesas de información.

La presente es una entrevista realizada a los miembros del colectivo Yóol Kaaj con motivo de la segunda edición del *Cha'anil Kaaj*.



Vaquería. Inauguración del Festival Maya Independiente *Cha'anil Kaaj* 2014 en la comisaría de San José Tzal (Mérida, Yucatán).

Entrevista realizada a miembros del colectivo Yóol Kaaj en torno al Festival Maya Independiente, *Cha'anil Kaaj* 2014

Miguel Güémez Pineda es antropólogo social y profesor-investigador de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi" de la UADY. Como antropólogo, su interés en el colectivo Yóol Kaaj se ha centrado en las manifestaciones culturales de la medicina maya y de la lengua maya yucateca. Participa en el colectivo como parte del comité de actividades académicas desde el 2013.



1. ¿Cuál ha sido su experiencia como parte del colectivo Yóol Kaaj y del Festival Maya Independiente?

Pues mira, el colectivo surge hace dos años de la inconformidad con la edición del segundo Festival Internacional de la Cultura Maya. Un conjunto diverso de creadores mayas, artistas, músicos, poetas, escritores, artesanos, profesores, estudiantes y ciudadanos, en general sintieron desacuerdo con el enfoque del festival. Por una parte, el descontento provino del uso folclorizado y con fines mercantilistas de una cultura viva como lo maya y por otra parte, por el papel secundario de los miembros de dicha cultura en su organización.

En ese momento comenzó a circular en las redes sociales la consigna “nunca más un festival de cultura maya sin los mayas”. Este mensaje tuvo gran resonancia y en unas pocas horas creció el número de simpatizantes. Posteriormente se convocó a una reunión y empezó a configurarse un colectivo. Así surgió Yóol Kaaj o “alma del pueblo”, que finalmente es la organización que se ocupa del Festival Maya Independiente o “Cha'anil Kaaj”. “Cha'anil Kaaj” significa “fiesta del pueblo”. El nombre del festival hace referencia a las celebraciones del santo patrono que se llevan a cabo en las poblaciones yucatecas, tanto en zonas urbanas como en zonas rurales, y donde se organizan vaquerías, misas, procesiones, bailes populares, corridas de toros. De este modo, mediante el *Cha'anil Kaaj* queremos hacer referencia a esas fiestas porque implican una participación muy activa del pueblo, y es ese movimiento el que nos gustaría lograr y que nos inspira.

El *Cha'anil Kaaj*, entonces, surge como una forma de visualizar, actuar, hablar y expresar el sentir de un pueblo a través de una vía independiente. Porque se habla de los mayas sin los mayas o se hace referencia a los mayas arqueológicos, a los mayas del pasado y a los mayas históricos, pero muy poco se valora la expresión viva de los mayas contemporáneos. Se promueve un turismo de aventura, la visita a zonas arqueológicas, la visita a los museos y las haciendas henequeneras o la visita al centro colonial de la ciudad. Hay una apropiación de las expresiones culturales del pueblo maya. Se toma de ellas lo que sirve para montar un espectáculo y promover el exotismo. En el contexto de globalización cultural y económica en el que vivimos este proceder no es exclusivo de nuestro ámbito local sino una tendencia internacional. Y, en un momento dado, eso es lo que criticábamos.



Yóol Kaaj, no pretende únicamente organizar festivales. Eso es lo de menos. Lo principal es permanecer vigilantes y atentos con la dinámica del pueblo maya. Tanto de sus problemáticas como de la riqueza de sus expresiones culturales. Participar activa y creativamente en la construcción de la cultura maya aprovechando sus propios recursos y considerando sus propias aspiraciones. Esto nos queda muy claro, lo tenemos muy en cuenta.



Plática sobre arte maya antiguo dirigido por el artesano Shibata Vázquez a niños del municipio de Santa Elena, Yucatán.

Valiana Aguilar Hernández, es estudiante de antropología social en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY. Está interesada en trabajar con niños y niñas de las comunidades yucatecas en talleres relacionados con el cuidado y la preservación del maíz criollo. Participa en el colectivo *Yóol Kaaj* y forma parte del comité de actividades comunitarias desde el 2013.

2. *Partiendo de tu experiencia con movimientos internacionales y nacionales que tienen como eje la reivindicación de los saberes indígenas ¿cuáles son las virtudes y desventajas con las que consideras que el festival Cha'anil Kaaj cuenta?*



Creo que una de las virtudes que posee el *Cha'anil Kaaj* es que se hace con la gente de las comunidades. Eso es algo muy visible dentro del zapatismo igual. El zapatismo no es Marcos, no es la Comandancia sino las bases de apoyo que están directamente relacionadas con el movimiento. Ellos hacen el movimiento. Nosotros, como *Cha'anil Kaaj*, hemos tratado de hacer eso. Queremos que en las comunidades se hagan las actividades y los talleres y que la gente participe activamente. Una de las desventajas que hemos tenido para lograr nuestros objetivos es que hemos realizado muchas de las actividades en la ciudad, siguiendo esa misma rutina de centralización de los lugares y perdiendo un poco la noción de para quién va dirigida realmente la información. Sin embargo, a través del tiempo y con mayor experiencia hemos avanzado en ese aspecto. Me da mucho gusto que haya habido más actividades en comunidades como fue en Oxkutzcab, Canicab, Kinil y Hachó. Esto demuestra que hemos caminado de una buena manera.

Otra de las ventajas que pienso que posee el *Cha'anil Kaaj* y que relaciono bastante con la reivindicación de saberes indígenas, es la importancia de la lengua. La lengua es algo vital para un movimiento indígena, así como el rescate de las tradiciones que se han ido borrando a través de mecanismos estructurales tales como la discriminación, el racismo y la violencia simbólica que existe hacia las comunidades indígenas. La revitalización de la lengua, la revitalización de nuestras costumbres y de nuestras tradiciones, nos permite fortalecernos como el colectivo *Yóol Kaaj* para poder realizar el *Cha'anil Kaaj*; el cual, como bien dice su nombre, es una fiesta del pueblo. Estamos para celebrar la vida, estamos para celebrar que todavía seguimos aquí, que por más que nos quieran folclorizar o borrar vamos a estar aquí.



Clausura del Festival. Reflexiones y experiencias entre miembros del Colectivo. En la imagen, de derecha a izquierda, se encuentran Yuum Betito, Valiana Aguilar, Yamili Dzul, Rosario Nieto, K'oyoc, Lilia Hau, Lorena Hau.



Yamili Nidelvia Chan Dzul es Antropóloga Social, egresada de la Universidad Autónoma de Yucatán. Es originaria del municipio de Sanahcat. Colabora en las organizaciones *U Yich Lu'um* -El Fruto de la Tierra- y en *Yóol Kaaj* y realiza actividades con niños, niñas, hombres y mujeres.

3. *Uno de los objetivos del Cha'anil Kaaj es dirigir las actividades al pueblo maya yucateco, ¿cuál ha sido la recepción del festival entre el mismo pueblo? y ¿de qué manera se ha fomentado (o se podría fomentar) que el mismo pueblo maya yucateco se una al festival, participe de su organización o proponga iniciativas?*

Creo que todas las actividades que hemos tenido como parte del festival, han sido muy importantes: actividades académicas, poesía, literatura, actividades comunitarias. Sin embargo sabemos, y eso no lo podemos negar, que las actividades que involucran directamente a la comunidad tienen mayor impacto porque motivan a las personas y generan interés. Podemos hacer una actividad pensando que es para los mayas, pero si los espacios no son propicios su poder para involucrar a la comunidad se debilita.

Uno de los ejemplos es lo que acabamos de hacer². Venimos nosotros y presentamos el libro hecho por niños de Komchén pero ¿en dónde está la comunidad? Lo mejor sería que estemos en la comunidad y que ella misma presente su trabajo. Que sean los niños, que sean los papás, que sean las mamás. Eso es algo innegable. El acercamiento se da en la comunidad. Creo que no hay de otra. O, sí puede haber de otra, pero en espacios clave. Por ejemplo, el año pasado tuvimos una experiencia muy rica en el parque Eulogio Rosado. Sabemos que ahí está la gente de la comunidad y que no pueden estar a lo mejor en el CIR (Centro de Investigaciones Regionales de la UADY), o no pueden estar en cualquier momento, o no todos están en las Facultades o no en cualquier momento o no están en los teatros o no en cualquier momento.

Creo que sí se da el acercamiento con la gente y sí hay recepción. Las jornadas culturales en particular me parecen importantes porque se convive con la comunidad todo un día. Sí se puede crear un vínculo pero tenemos que buscar los espacios precisos.

2 Yamili Chan Dzul se refiere a la presentación del libro *In lu'umkabil, in kaajal, in kuxtal* (Mi tierra, mi pueblo, mi vida) de Niños de Komchén Martínez, municipio de Motul, Yucatán. La presentación estuvo dirigida por ella y sus compañeros Jazmin Noh Montero y Yuum Betito en la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales de la UADY.



Sobre cómo fomentar la participación de la gente de las comunidades, pues, precisamente esa es una de las preguntas que ahorita, posterior a este marco de quince días de fiesta, celebración, literatura, poesía, jornadas culturales, nos queremos sentar a platicar. Queremos dialogar sobre cómo ir incluyendo a más personas y eso es algo que está en proceso y que estamos trabajando.

Se requiere mucho esfuerzo y repensar y redefinir los objetivos conforme el proyecto avanza ¿Qué queremos crear? ¿Queremos crear algo publicitario? ¿Queremos crear algo con voladores y tener los reflectores? o ¿queremos crear cosas a partir de la comunidad, a partir del sentir y del trabajo real con el que sabemos que se puede llegar a las comunidades? Porque lo podemos saber pero no lo hacemos. Redefinir los objetivos es una tarea central.



Presentación del libro "In lu'umkabil, in kaajal, in kuxtal" (Mi tierra, mi pueblo, mi vida) de Niños de Komchén Martínez, Motul, Yuc. En la imagen, de derecha a izquierda, Valiana Aguilar, Yamily Chan, Yuum Betito y Jazmín Noh Montero.

4. Para ti ¿Cuál es la importancia de la reivindicación de la lengua maya para el Cha'anil Kaaj? ¿Se han enfrentado con alguna problemática al llevar a cabo este objetivo?



El *Cha'anil Kaaj* es un espacio en donde revaloramos y pretendemos resaltar la importancia de la lengua. Como parte de este proceso, a un nivel muy personal, me he dado cuenta que para revalorar la lengua es importante tomar todos los espacios, todos los lugares y comunicarnos en maya. Esta es una reflexión que, a nivel muy personal, he llegado como parte de este proceso.

De manera colectiva, recuerdo una experiencia que tuvimos en el parque Eulogio Rosado. En esa ocasión se contó poesía y se cantó música en maya. En el transcurso del evento uno de los miembros del colectivo preguntó: ¿Somos mayas o los mayas estamos muertos? ¿Está muerta la lengua? La gente que pasaba ahí de casualidad, porque es camino para ir a sus comunidades o a sus colonias, gritaban y contestaban: ¡No, no estamos muertos! ¡Estamos vivos! La experiencia fue muy bonita. La gente se nos acercaba, la gente que migró de sus comunidades y vino a vivir aquí a la ciudad se acercaba y nos preguntaba, pues, de dónde éramos. Nos decían que a ellos les daba mucha pena porque en la ciudad no tenían con quien hablar la maya. En ese momento nos poníamos a hablar y a intercambiar palabras. Creo que eso es algo especial del *Cha'anil Kaaj*, por ser itinerante va dejando huellas y todos juntos vamos construyendo las ganas de revalorar.

Algo interesante es que somos diferentes personas, de diferentes “colores” que hablamos la lengua. La gente maya a veces con temor podríamos esconder que entendemos o que hablamos maya. Pero cuando empezamos a darnos cuenta de que hay una diversidad de personas que hablan en maya nuestra perspectiva se abre y nos hace cuestionarnos: ¿por qué yo no? ¿por qué yo no me puedo sentir libre de hablarla? ¿por qué yo no puedo hablar la lengua si ellos lo están hablando?

En algunas ocasiones sí nos hemos topado con un poquito de resistencia al intentar comunicarnos en lengua maya. Me ha tocado que empiezo a hablar en maya con una persona y, aunque podría estar casi segura que la otra persona sabe la lengua, no me responde. No lograría decir por qué. Creo que para revalorar la lengua es necesario construir con la gente relaciones personales, crear interacciones cara a cara, realizar actividades en conjunto. Así nos empezamos a reconocer. Tú hablas maya y yo también. Hablamos maya. Da mucho gusto para ambas partes. En Kinil, creo que logramos lo que te he comentado. Tal vez depende del lugar. Kinil es pequeño y toda la comunidad habla maya. Toda, toda. Niñitos, bebés, todas las personas se comunican en maya. Ahí pues hay menos resistencia ¿no? Trabajar o no cara a cara es un elemento decisivo.





Expo 2000 años de literatura maya viva. Presentación de 60 carteles con cuentos y poemas en maya y español.

Miguel Güémez Pineda

5. *¿Qué dificultades se les presentaron al Colectivo en la organización del Festival?*

Desde luego se dan muchos problemas a lo largo de la organización. Definitivamente no es fácil. Sobre todo porque no contamos con presupuesto. Una iniciativa independiente tiene que conseguir sus propios recursos. Nos topamos con este problema. Bueno, se hicieron diferentes actividades colectivas: cenas de recaudación de fondos, conciertos, ventas de camisetas. Los estudiantes apoyaron mucho. Así se logró juntar un presupuesto base que sirvió para financiar las actividades. Afortunadamente, también hay el apoyo de la sociedad civil y de los gobiernos mismos. Por ejemplo, los municipios tienen un presupuesto destinado exclusivamente a las llamadas cuestiones culturales. Entonces lo que hacemos es contactarlos. Hemos recibido apoyo logístico así como infraestructura para los eventos: tarimas, sonido, mesas, sillas. Se convoca al pueblo en general. La respuesta ha sido realmente buena.



6. *Después de dos ciclos de experiencia y aprendizaje participando en la organización del Cha'anil Kaaj ¿cuáles son los retos y objetivos a largo plazo para continuar o mejorar esta iniciativa?*

Hemos estado pensando en darle un nuevo giro al festival, repensarlo tomando en cuenta las experiencias vividas. En los pueblos hay una gran variedad de manifestaciones artísticas, culturales, literarias, danza, pintura, escultura, actividades artesanales como el bordado y el tallado de madera, rituales agrícolas, expresiones gastronómicas, la actividad y sabiduría de los mismos productores, los milperos, los terapeutas mayas y, por supuesto, la enorme riqueza de la lengua maya. En fin, todas estas manifestaciones culturales para nosotros son muy muy importantes. Lo que pensamos hacer ahora es una actividad mensual, como 11 o 12 actividades durante 2015. Yo creo que dejaríamos un poco la ciudad para irnos al campo. Me refiero a Mérida, para trasladarnos a otras regiones del estado como la zona sur o la zona oriente. Más o menos es lo que hemos planeado, pero claro que es un proyecto que sigue construyéndose y pensándose en equipo.



Recital de poesía como parte de la “Expo 2000 años de literatura maya viva”. En la imagen se encuentran, de derecha a izquierda, Briceida Cuevas, Isaac Carrillo, Marga Aguilar, Pedro Pablo Chim, Feliciano Sánchez.

Contacto de la colaboradora

<vguemezgraniel@gmail.com>



**Esta revista se terminó de editar en formato digital el
13 de febrero de 2015 en Mérida, Yucatán, México.**



Antrópica

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES