



LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL
ANTE UN NUEVO MUNDO DESAFIANTE
(A PROPÓSITO DEL RETORNO DE LOS MONSTRUOS)

RELACIONES 98, PRIMAVERA 2004, VOL. XXV

*Luis Vázquez León**
CIESAS DE OCCIDENTE

Se abordan las dificultades de interrelación cognoscitiva entre los sujetos, no siempre mutuamente interesados en conocerse, por lo que se ha generalizado la inserción del antropólogo(a) por medio de la suspensión de sus convicciones morales y, sobre todo, de sus imperativos de conocimiento racionales, eligiendo de manera más bien conveniente su conversión en compromisos personales con “el punto de vista de los nativos”, elección tanto más factible por la carencia general de códigos éticos de carácter profesional no obstante que vivimos en un nuevo mundo desafiante compuesto de poderes, en especial de aquellos que exigen una antropología hecha a la medida de sus intereses.

(Poder estructural, patrimonialismo, tradición, ética deontológico)

Dícese que existe en el este una cadena de montañas y que a un lado de ella ciertas conductas son inmorales, pero del otro lado son tenidas en alta estima; esto resulta muy ventajoso para el montañés, porque puede bajar ora de un lado, ora del otro, y hacer lo que le plazca, sin ofensa.

Ambrose Bierce, *El vocabulario del cínico*, 1906.



En uno de sus últimos trabajos, Eric Wolf instruía sobre la imperiosa necesidad de indagar en los ordenamientos institucionales dentro de los que se practica la antropología, lo mismo que en las fuerzas internas y externas que la constituyen. Denominó a este proceder como “la antropología entre los poderes”, con lo que establecía una de las mayores dificultades sociopolíticas que interfieren a su actividad cognoscitiva normal: “¿Dónde se sitúa la antropología entre los poderes? Trabaja bajo nuevas dificultades, pero ha de ser capaz de respon-

* lleon@axtel.net Agradezco a Mary Louise Pratt (2003) haber sacado a los monstruos del desván de la globalidad, si bien temo que el chupacabras y el pishtako pertenezcan a la zoología fantástica; aquí refiero algunos más a su limitado catálogo posmoderno, todos monstruos humanizados de prosapia antigua y moderna: Leviatán, Golem, Frankenstein, etcétera.

derles, recordando las potencias distintivas de la antropología". Y agregaba Wolf adelante: "En ese mundo, debemos contender con nuevos poderes y demandas, a saber, amos cuyo uso de los antropólogos poco tiene que ver con las preocupaciones de la misma disciplina".¹ Adhiriéndome a sus ideas puedo decir por adelantado que es de poderes y de diferenciales de poder bajo los que trabaja la antropología social sobre lo que trataré en este artículo. Algunos de esos poderes son de tal magnitud que recuerdan a seres o entidades monstruosas, es el caso de *El Leviatán Arqueológico*, con el que he lidiado en el pasado. Retomo asimismo las preocupaciones éticas, cometidos y transacciones que suelen acompañar al trabajo de campo bajo las condiciones de este nuevo mundo desafiante. Las nuevas situaciones sociales de estudio, ¿requieren sistemas universales de ética, fragmentos poliéticos manipulables, o códigos éticos restringidos? La pregunta está en el aire, y ya que involucra a mucha más gente en su desvelamiento, aquí solo apunto algunas ideas para su discusión.

LA PÉRDIDA DE LA INMUNIDAD METODOLÓGICA

Hará menos de ocho años, en ocasión de la reedición en inglés de la obra *Becoming a Scientist in Mexico. The Challenge of Creating a Scientific Community in an Underdeveloped Country*,² me preguntaba en una recensión si la antropología de la ciencia había llegado para quedarse.³ Debí aguardar todos estos años para responder con una afirmación un tanto dubitativa, por decir lo menos. Se requirió, por cierto, de otra reedición, mía en este caso, pero igualmente distante en el tiempo.⁴ Con todo, la coincidencia no pudo ser ahora más intrigante: durante el obligado ritual de presentación de ésta última obra, pude distinguir entre el público asistente a mi colega y sobre todo mentora Larissa Lomnitz, una de

¹ Wolf (1999, 131; también 2001, 78).

² Con anterioridad Fortes y Lomnitz (1994 y 1991) habían publicado en español los mismos resultados; la segunda edición incluyó una nueva introducción.

³ Vázquez (1996).

⁴ Vázquez (1996a y 2003).

mis comentaristas más puntuales cuando concluía la tesis doctoral, motivo de la reedición citada. Su sola presencia me hizo recordar un oscuro precedente de su propia trayectoria en la investigación, y del que no me siento completamente ajeno como profesional, como luego mostraré. Resulta que estando yo interesado en leer su informe etnográfico sobre el Instituto de Investigaciones Biomédicas de la UNAM, me sorprendió saber que no lo hubiera publicado.⁵ Este informe sigue inédito hasta la fecha por una sencilla razón: causó un enorme malestar en el seno de la misma comunidad científica de la que tanto escribiría después, quizás como desagravio. Una comunidad por entonces dividida en facciones e intereses, pero cuyos miembros la imaginaban idealmente integrada y cooperativa. Siendo todo lo contrario, el potente cientifismo compartido por todos sus miembros como valores ideológicos interiorizados los motivó a imponer su propia representación contra cualquiera que dudara de sus intereses corporativos de conocimiento.

No sorprende por lo tanto que el informe haya sido desautorizado como científicamente incorrecto, confluyendo de pronto tanto tirios como troyanos –que olvidaron brevemente sus enfrentamientos domésticos para defenderse en grupo del “profesional extraño”–⁶, y constituyendo así todo un caso ejemplar dotado de las credenciales necesarias para pasar a los anales de la historia de la antropología como una de las primeras muestras de “empoderamiento” de los grupos bajo estudio de los antropólogos sociales, un fenómeno que más tarde se generalizó como característico de la era global de la identidad, en la que todo mundo lleva la susceptibilidad identitaria a flor de piel con tal de afirmar su diferencia pública a la menor provocación disponible, pero que viendo bien las cosas era algo que ya estaba planteado desde la mal llamada “crisis epistemológica” de la época postcolonial (años sesenta del siglo XX), en la que se supone que la antropología social habría perdido sin re-

⁵ Lomnitz (1972).

⁶ El papel de “profesional extraño” lo debemos a Agar (1980), para referirse al antropólogo como etnógrafo. Tal parece que esa “extrañeza” como fuente del conocimiento antropológico (un razonamiento que Lévi-Strauss tornó en clave disciplinaria) hoy debe ser abolida en aras de adoptar la “visión del nativo” y ninguna otra. Qué clase de conocimiento y antropología resulte de ello es materia de mi discusión.

medio a su objeto-de-estudio-primitivo-aborigen-colonial, y por lo tanto extraviado para siempre su sentido de ser. Por supuesto, ya entonces era notorio que fueron sin excepción los críticos más adversos de la empresa de conocimiento malinowskiana los que exageraron los alcances de la supuesta crisis, hasta que los propios interesados la redujeron a sus justas dimensiones, considerando que la misma palabra crisis era de por sí inadecuada para aprehender el cambio suscitado.⁷

Como bien nos hizo notar a todos por igual el decano de la historia de la antropología, George W. Stocking, Jr.,⁸ lo que en verdad se había extraviado era más bien aquella trabazón, en parte práctica (metodológica) y en parte axiológica (intereses y valores), que se mantenía entre la epistemología etnográfica y la moralidad implícita en ella, a saber, el valor de uso instrumental de la información y de los informantes, amparada a su vez en determinadas situaciones de poder colonial (también de jerarquías étnicas, de clase o intelectuales en otros casos de “colonialismo interno”) que hacían factible la observación incondicional y para un solo fin o sentido, el propio de la institución y comunidad académicas. Mas con la liquidación del poder colonial, con la apreciación de la conexión entre conocimiento e interés, y por último con el situacionismo obligado del observador, su observación y el observado, fue que comenzaron a multiplicarse los registros de extensos problemas profesionales de acceso a la información etnográfica.

Otra vez, una de las primeras voces que en la antropología social mexicana advirtieron sobre los crecientes problemas de carácter ético, dialógico y de alteración de la relación social entre investigadores e investigados provino de Larissa Lomnitz, precisamente reflexionando a propósito de su incómoda experiencia entre los “pares científicos”,⁹ cosa

⁷ Cardoso (1996 y 1998) y Vázquez (1992); Llobera todavía en 1990 (1999) seguía hablando de una “seria crisis de identidad”, si bien, al leerlo, uno aprecia que se refería a un dilatado proceso de cambio degradante, en vez de uno coyuntural, signado por su disgusto hacia el posmodernismo último. Por ello, en su postscriptum, la palabra crisis se había esfumado, no así la de identidad profesional, a la que reclama volver a integrar como una reconstrucción de la antropología (Llobera 1999a).

⁸ Stocking, Jr. (1982).

⁹ Decía Lomnitz: “Generalmente no trabajamos grupos al mismo nivel intelectual nuestro y sospecho que por ello, a menudo, podemos darnos el lujo de lanzar hipótesis

que hizo justo en una reunión profesional en que se celebraba, no ya la aparición de los-nuevos-sujetos-de-estudio-interesados, sino de hecho su ostensible presencia activa y expresiva.¹⁰ A pesar de lo espectacular que resultó este rito de pasaje hacia una nueva antropología, los que apreciamos el suceso vimos ya entonces con preocupación el imperceptible giro de una responsabilidad moral para con el Estado –implícita en el *ethos* indigenista previo– hacia una responsabilidad solo para con los grupos interesados, varios de cuyos voceros manifestaron sin reparos que la única antropología permisible era la que les resultaba útil a sus intereses grupales. En consecuencia, el ansiado diálogo igualitario establecido entre sujetos mutuamente cognoscentes podía muy bien ser el preámbulo de una nueva sumisión del pensamiento social antropológico.¹¹ Máxime cuando nunca se dijo que una década antes los propios antropólogos sociales habían roto con el uso instrumental y altamente politizado de la antropología como indigenismo, sin mencionar al pensamiento único que le era correlativo, y de que ya entonces estaban dispuestos a reconsiderar sus relaciones sociales y éticas con los grupos indígenas o con cualquier otro motivo de su interés.

Como historiador de la antropología no he encontrado un caso análogo a éste en que el conjunto de los miembros de una disciplina rompa de manera tan rotunda con su “destino manifiesto” –recuérdese que la antropología social surgió instrumentalmente en México para las tareas de gobierno de las poblaciones indígenas–, aunque de todos modos a nivel individual varios antropólogos y sobre todo etnólogos retornaron a la actividad indigenista gubernamental y lo sigan haciendo hoy en día bajo el nuevo indianismo gestivo que lo sustituyó.¹² Como quiera que

explicativas más allá de nuestro conocimiento real. Esta experiencia [su investigación en el IIB] me volvió más modesta como antropóloga” (Nolasco 1985, 216).

¹⁰ Nolasco (1985).

¹¹ Vázquez (1985).

¹² El alcance del conflicto fue de tal profundidad que suscitó la idea perniciosa, no ya de crisis, sino de “quiebra política de la antropología social en México”, como si romper con el compromiso político unilateral de la antropología como profesión de Estado fuera equivalente a una impostura o a una debacle (cfr. Medina y García 1983 y 1986). Huelga decir que esta reacción colectiva singular fue una secuela lógica del movimiento estudiantil de los años previos (1968-1971), y que suscitó un comprensible resentimiento con-

fuera, dentro o fuera de México, dentro o fuera del Estado, se puede advertir desde entonces que la antropología social ha estado viviendo en las últimas décadas bajo una crónica inmunodeficiencia metodológica y axiológica, carente del poder de respaldo del Estado interventor en asuntos sociales. Excepto que éstas no han sido unas décadas de postración enfermiza –no se tome a la letra las metáforas habermasianas–, sino de estructuración académica y aún postacadémica (en la que es visible la conversión de los antropólogos académicos en expertos consultores adaptados a las relaciones con los “sujetos de estudio” y con las agencias financieras como clientes, relación que confiere a sus estudios el carácter de “información confidencial”, algo parecido al relativismo ético extremo pero con tintes pecuniarios). Pero es precisamente ese cambio adaptativo el que ahora nos obliga a tratar con tiento los asuntos de la ética y la política implicados en las situaciones de estudio presentes, no pocas de las cuales se nos ofrecen como desafiantes.¹³

DEL EMPODERAMIENTO AL PODER ESTRUCTURAL

¿Hubo de veras relaciones dialógicas entre sujetos o es que acaso sufrimos las consecuencias de enfrentarnos a un poder o poderes descarnados? Barnard lo ha puesto en estos términos exactos: “Una dimensión adicional [de la situación presente] es que el antropólogo, sabiendo esto, debe reinterpretar sus acciones y conciencia en el mismo proceso de compromiso con el otro”.¹⁴ El propio Habermas, quien antes había esclarecido las posibilidades del interés comunicativo en la constitución

tra la institucionalidad gubernamental entre maestros y estudiantes, los que luego encausarían a su antropología social hacia los recintos académicos. Todavía existe hoy un abismo entre la antropología académica y la antropología gubernamental como consecuencia de aquella ruptura.

¹³ En Vázquez (2002) me impuse la tarea de preguntarme sobre el futuro de la antropología social; ahí analizo la evolución reciente de la disciplina, pero enfatizo que se quedaron sin resolver los problemas de nuestra relación con los grupos bajo estudio, la cuestión política implicada y sobre todo la eticidad del comportamiento de las partes involucradas bajo las nuevas situaciones de estudio.

¹⁴ Barnard (2002, 184).

del conocimiento comprensivo, debió de mantener presente que un interés de conocimiento emancipador necesariamente debería estar en capacidad de criticar a los conceptos vinculados a la tradición y trascenderlos, cosa imposible de plantear bajo la comprensión mutua, limitada a una relación diádica. Era por lo tanto una precondition de la modernidad el que todo agente interesado estuviera no solo en posibilidad de criticar la tradición, sino decidir cuál continuar y cuál rechazar.¹⁵ Todo esto puede sonar muy filosófico porque en realidad así fue pensado, pero no es posible soslayar que en el plano de la vida cotidiana de hecho constatamos que las relaciones dialógicas, y más aún las de fusión de horizontes comunicativos, necesariamente están atemperadas por los intereses efectivamente tradicionales de los grupos sociales, no siempre dispuestos a establecer la comprensión mutua, a pesar de la pretensión de lo que los estudiosos inspirados en la teoría comunicativa digan cultivar como un nuevo principio moral-metodológico para relacionarse con la gente. Y en ese sentido, abundan más las pruebas de dificultades con los poderes ya estructurados que los en vía de constituirse. Las respuestas prácticas de los antropólogos difieren profundamente bajo tales situaciones, lo que es de veras preocupante, pues abre camino al pragmatismo poliético generalizado. Pero me adelanto demasiado. Veamos antes el por qué.

Empezaré por recordar el caso del poder desplegado por los miembros de la Iglesia de la Luz del Mundo cuando ésta fue sometida al escrutinio desde fuera: no lo soportaron tampoco. Y no se limitaron a ponerlo en entredicho, sino que pasaron activamente a refutarlo desde su tradición, es decir, desde los conceptos internos de su comunidad. Hasta aquí la comunicación, aunque ésta fuera discordante. Hoy, para quien se interese en conocer el caso, recomiendo leer y estudiar ambos abordajes, porque me queda muy claro que el estudio externo y el estudio interno no son equivalentes ni pretenden ambos acceder a la misma verdad por falsear. Antes al contrario, el enfoque interno se caracteriza por le-

¹⁵ Habermas (1990,1993 y 1996); en otro lugar, advertirá que la sociología crítica sólo podía constituirse “en un sentido altamente dialéctico”, de conservación de su propia tradición crítica al mismo tiempo que mantenía sus tareas críticas, lo que no deja de ser una contradicción irresuelta (Habermas 1999).

gitimarse según sus propios valores y por defender su creencia más íntima, concepción que reside más allá de la razón y del escepticismo y concluye en un resistente dogma de fe, esto es, en un pensamiento incuestionable, expresión más obvia cuando de creencias religiosas se trata.¹⁶

Considérese a continuación que la Iglesia de la Luz del Mundo no es cualquier “secta evangélica”, como lo fue allá en sus ya lejanos inicios. Se trata de una Iglesia hartamente institucionalizada, de alcance continental, con miles de creyentes esparcidos por toda América¹⁷ y, por ende, dueña de un poder considerable a estas alturas, al punto de que en el occidente de México es capaz de disputarle espacios, símbolos y fieles a la Iglesia católica apostólica y romana, lo que no es poco decir, ya que hablamos de un clero católico diocesano dominante sobre una antigua zona de agitación cristera, con un catolicismo militante aún persistente, y de que inclusive retiene canonjías hasta en el Vaticano (la canonización de sus santos cristeros sería la expresión simbólica más epidérmica de su poder). En todo caso, lo que aquí importa señalar es que los miembros de la Iglesia competidora judaico-evangélico-pentecostal rechazaron al profesional extraño mediante sus propios intelectuales orgánicos. Esta reacción activa de los sujetos contrasta con la discreta molestia con que la conservadora diócesis zamorana soportó el ojo escrutador de otra antropóloga que indagó los efectos conflictivos de su pastoral social en una comunidad indígena.¹⁸ Uno de los sacerdotes zamoranos involucrados en tal experiencia me comentaba que algún día escribiría una réplica pertinente, cosa que todavía no ha hecho. Este sacerdote posee un grado de sociología y no se siente en absoluto cohibido ante el supuesto conocimiento superior de los antropólogos, como creía Lomnitz hace años.¹⁹

Y no es en absoluto anecdótico decir a continuación que no ha faltado algún antropólogo (un amigo mío por cierto) que se ha convertido en predicador de la Iglesia en Veracruz. Cuando lo volví a ver en su

¹⁶ Cfr. De la Torre (1995 y s.d.); García (1995) y López (1995).

¹⁷ Ello incluye a la única América, la de Estados Unidos, cuya comunidad religiosa se expresa en su revista *La Luz del Mundo, USA*.

¹⁸ Rivera (1998).

¹⁹ Véase nota 10 supra.

nuevo papel intelectual, no pude dejar de pensar en que él podría ser el equivalente, dentro de la Luz del Mundo, de aquella estirpe de “antropólogos indios” prohijados por la institución indigenista y que causaron gran expectación la primera vez que aparecieron en público en 1984.²⁰ Hoy, uno de aquéllos jovencitos vociferantes contra la “lúgubre antropología colonialista”²¹ es un funcionario étnico de la ONU para América Latina. Los antropólogos que lo tratamos de cerca no sabemos bien a bien si tomarlo como colega o de plano rendirle reverencias, dado que él mismo a ratos actúa en un papel u otro. Pero de algo estoy convencido: de que él anuncia la aparición de una nueva aristocracia indígena, muy distinta de la condición de clase y estatus de los miles de jornaleros indígenas que se desloman en los campos de trabajo, enriqueciendo a los opulentos empresarios agroindustriales de la hortofruticultura, y quienes sólo disponen de las endeble “armas de los débiles” –la ironía, la broma, el lenguaje vernáculo, las huelgas espontáneas– para sobrellevar su vida miserable.

¿De qué clase de antropólogos estamos hablando entonces? Habría, dentro de la cada vez más diluida especie general, una amplia variedad de temperamentos, estilos y ocupaciones particulares. Pero si remontamos la idiosincrasia individual de cada uno probablemente descubramos a varios tipos ideales. El más difundido de ellos es el que se aproxima al cinismo del antropólogo-como-montañés, retratado en el epígrafe de Bierce, esto es, el predispuesto a llevar el relativismo moral hasta sus últimas consecuencias, sin agravio para nadie, pero también muy útil para su propia conveniencia. Bajo las nuevas situaciones de poder existentes este relativismo radical puede ser en extremo conveniente para sortear la pérdida de inmunidad metodológica, convirtiéndola entonces en un compromiso comunal con las tradiciones activas, interesadas y exigentes. Se trata, por lo demás, de un antropólogo orgá-

²⁰ Nolasco (1985).

²¹ La noción de “ciencia lúgubre” fue acuñada por la reacción romántica y proesclavista inglesa contra los economistas clásicos de inicios del siglo XIX; en 1948, dos antropólogos culturales americanos revivieron el descalificativo, aplicándolo a la antropología social inglesa de la época, por cierto también mal vista por el poder colonial de su propio imperio (Harris 1978, 447; Rodríguez 2001; Kuper 1987, 1996 y 1999).

nico a la tradición –lo que en el contexto de la *kulturkampf* nativa ya se reconoce como un “guardián de la tradición”–,²² y cuyos valores aparentan ser los mismos de la comunidad que los acoge y utiliza. Antes los llamábamos los antropólogos-que-se-hacen-nativos, que siempre se mostraban como casos excepcionales, incluso como ejemplos paradigmáticos de-lo-que-no-se-debería-hacer.²³ Mas la ruptura de la unidad moral y epistémica original permitió a continuación el surgimiento cinematográfico del antropólogo-que-danza-con-lobos, románticamente integrado a la cultura ajena.²⁴ En México, la pauta la brindó otro extraordinario icono mediático, el del extraño enmascarado que vino a acaudillar una rebelión indígena, y que se hace indígena él mismo en el proceso de empoderamiento étnico.²⁵ Gracias a su notable actuación, las fronteras étnicas de estos grupos se han hecho lo suficientemente permeables como para conseguir que cualquier extraño, aún siendo extranjero, se endoculture y transforme (lo cual es coincidente con la asunción del criterio de “autoadscripción indígena” de los últimos términos censales en todo un precepto de la política indianista vigente) en indígena por propia decisión, pero a condición de que asuma los valores y creencias más caros a su tradición.

“Todos somos indios”, y, luego, “Todos somos Marcos” nos dice la retórica empática más socorrida por esta lógica de la inserción a toda costa. Pienso aquí en una discusión sostenida en Mérida con mis colegas yucatecos (la suya es, por cierto, una sociedad urbana donde lo maya se ha absorbido de modo ostensible en muchos órdenes de la vida cotidiana gracias a la intensa migración nativa), cuando una antropóloga feminista, por definición partidaria del líder guerrillero mediático,

²² Clifford (2004, 15).

²³ En su ensayo sobre la sensibilidad romántica de los años veintes, Stocking (1989) descubre ya tal “dualismo de la tradición antropológica”, que pudiera no ser muy distinto al romanticismo posmoderno actual.

²⁴ No es un sarcasmo. Clarissa Pinkola ha escrito un *best-seller* titulado *Women Who Run with the Wolves* (2003 [1995]).

²⁵ Castells (1999, 95-106), en su análisis de los movimientos sociales contra el orden global, llamó al EZLN “la primera guerrilla informacional” para destacar su estrategia comunicativa; no obstante, apreciaba como una “afortunada puesta en escena” la parafernalia usada por el subcomandante Marcos.

no vaciló en atajarme para afirmar: “Es que todos los antropólogos [¿hombres?] le tienen envidia a Marcos. Todos quisieran ser Marcos”. Su reclamo puede valer para los antropólogos que han optado por ser los guardianes de alguna tradición indígena particular, pero carece de valor para quienes pensamos que la antropología posee perspectivas críticas y escépticas que trascienden la tradición y más bien persiguen explicarla. Sería como decir, usando la misma lógica bipolar, que todas las antropólogas feministas quieren ser Tania, Frida, Ramona o un coctel emblemático de todas las *madonnas* disponibles. En realidad, se trata aquí del viejo emblema del antropólogo-como-héroe de Susan Sontag, ya purgado de todo influjo levistraussiano-machista-alfa, para mutarlo filosóficamente en la antropóloga-como-heroína del nuevo motivo romántico en boga. Admito, sin embargo, que gracias a este proceder el antropólogo-como-montañés ha conseguido dejar de ser extraño y verse entonces posibilitado de cruzar el límite sin ningún dilema moral de por medio. Y sobre todo sin ningún rechazo de admisión.

Otros tipos visibles, pero cada vez más fuera de lugar en el mundo global de las identidades, como el tipo de antropólogo-como-extraño (sea éste asequible en su versión débil como un intelectual aristotélico o, mejor, a lo Maquiavelo, esto es, como el consejero-del-príncipe, o sea como un profesional gubernamental; o como el intelectual socrático en su versión fuerte, quiero decir, dispuesto a ir contra su propio grupo, o sea seguir siendo racional-crítico-explicativo), aparenta ser un tipo dificultoso de desempeñar bajo las relaciones de poder estructural pues su carencia de inmunidad metodológica deviene en condiciones de desempeño cada vez más restrictivas.²⁶ Ello se percibe con especial limpidez en la antropología de la desigualdad, entre cuyos estudiosos se ha im-

²⁶ El caso más llamativo de este tipo, por lo contradictorio y aleccionador que resulta, es el de Colin Turnbull a partir del agudo contraste establecido entre *The Forest People* (1962 [1987]) y *The Mountain People* (1973 [1987]). Grinker (2000), en su biografía, ha deslizado la idea de que sus visiones contrastantes se relacionan a su orientación homosexual, pero asimismo con el deseo de Turnbull de adherirse a la gente que estudiaba, que en el caso de los iks de Uganda se convirtió en una abierta antipatía, que no es sino el problema que produce el usar a la empatía como recurso metodológico a pesar de ser un extraño profesional.

puesto el abordaje etnográfico de la pobreza, el trabajo barato y precario y las reformas o verdaderas liquidaciones de las políticas sociales reñidas con el liberalismo económico dominante.²⁷ Ya que hablamos de un campo de estudio formado por millones de seres humanos desprovistos de la más mínima dosis de poder, estos antropólogos y antropólogas –no deseo pecar de ser políticamente incorrecto a este respecto– no cesan de advertir la centralidad del género, la edad, la raza y la clase social en sus explicaciones y comprensiones, pero al mismo tiempo este proceder los indisponen con aquella poderosa ideología económica que sostiene procurar “empoderar a los pobres”, cuando en realidad les abroga derechos básicos de su ciudadanía social en aras de la competitividad de los negocios y el adelgazamiento del Estado de bienestar. Solo entonces vemos aparecer desembozados a los primeros poderes monstruosos.²⁸ Ocurre pues que el endeble empoderamiento de los grupos sin poder parece naufragar cuando éste ha de cruzar por las turbulentas aguas del escollo y torbellino de Escila y Caribdis, porque a pesar de sus limitados actos de resistencia, los sujetos permanecen pobres, oprimidos y explotados.²⁹ ¿Cómo se estructura el poder en la vida de los humanos inermes o es que nos hemos de contentar con festejar las acotadas agencias de su azarosa vida?

Estoy preparado con reservas para admitir a continuación que la definición estandarizada o weberiana de poder ceda un tanto su lugar a la microfísica foucaultiana o relacional del poder, sustento del pretendido empoderamiento. O que precisemos inclusive de visiones multidimensionales del poder (digamos el presente bajo el consenso, la pasividad, la aquiescencia y la alienación). Pero es sospechoso que así como los

²⁷ Handler (2000), Greenhalgh (2001), Munger (2002), Ehrenreich (2003) y Morgen y Maskovsky (2003).

²⁸ Fue Hobbes en 1651 el primero en utilizar una metáfora monstruosa para los fines analíticos del pensamiento político. Desde entonces, todos identificamos al Leviatán cananita con el Estado. Luego, otros estudiosos recurren a metáforas monstruosas para referirse a expresiones más específicas del poder, digamos el del cientifismo como Golem (Collins y Pinch 1993) o el de los dictadores como aprendices de Frankenstein bajo “el último imperio”, en palabras de Gore Vidal, y que Ignatieff sólo llama los “monstruos propios” (Moore 2004; Vidal 2002; Ignatieff 2004).

²⁹ Handler (2002).

análisis de clase están conspicuamente ausentes en buena parte de la literatura antropológica actual, los análisis del poder estructural, las ideologías y la cultura con propósitos de dominación y crisis se renuevan sólo para los intereses comprensivo-explicativos del antropólogo-como-extraño.³⁰ En tanto alguien recuerda al antropólogo-como-montañés el valor de nuestro propio pensamiento social clásico en vez de su apelación a la tradición ajena, le es más provechoso evitarse los problemas de la inmunodeficiencia, y magnificar los alcances reales del empoderamiento. No es una casualidad que los pares mexicanos de la antropología de la desigualdad prefieran presentarse como antropólogos económicos en vez de políticos. ¿Encuentran refugio quizás en la “ciencia lúgubre”? Como quiera que sea es claro que su extrañamiento no ocurre frente a los empresarios agroindustriales y a sus interesados mercados laborales, sino ante cualquier intento de crítica social de parte de sus otros colegas más interesados en la sobrevivencia de los miserables. Recuerdo, al respecto, la negativa de un grupo de estudiosos de jornaleros agrícolas cuando en un congreso en Hermosillo se habló de un pronunciamiento académico en torno al empeoramiento de sus condiciones de vida. En vez de hacerlo, adujeron que un acto moral así complicaría sus relaciones, no con los jornaleros, sino más bien con sus patronos y con las fundaciones financieras, interesados todos ellos en “estabilizar el mercado laboral” mediante la “certificación social” de los bondadosos agronegocios –certificación en la que participan los antropólogos como peritos–,³¹ buscando una contratación regularizada de trabajadores migratorios. Nada que ver ya con los derechos sociales, la morbilidad del trabajo social o con el sufrimiento social, sino con la conveniencia del mercado, y ligada a ella, la actuación sin responsabilidad alguna del antropólogo-como-montañés. Y es que, en efecto, pronunciamientos morales equivalentes pueden atraer reacciones inesperadas de parte del poder estructural del imperio. Por ejemplo, un pronunciamiento similar

³⁰ Cfr. Wolf (2001, 2001a y 1999); para una revisión de los últimos aportes de Wolf, remito a Ferry (2003) y Marcus (2003).

³¹ El peritaje, lo mismo que la consultoría de los académicos expertos, es un campo fundado en la idea de poliética donde el relativismo alcanza cimas nunca sospechadas por Boas; véase al respecto Escalante (2002).

provocó un poco velado interrogatorio a propósito del grado de “americanismo” asimilado entre un grupo de antropólogos por parte de una funcionaria de la embajada norteamericana, mucho antes de que el 11-S ofreciera las mejores excusas para la cancelación de libertades democráticas dentro y fuera de Estados Unidos.³² Hoy, la cosa es más sencilla porque todos los mexicanos somos potenciales sospechosos de terrorismo. Y es irónico que la nueva coerción involucre a millones de mexicanos ilegales, incluidos a los jornaleros agrícolas, que la derecha conservadora americana llamaba desde antes como “los ejércitos de la noche”.³³

De modo entonces que sumarse a la lucha cultural (la vieja *kulturkampf* de Virchow y Bismarck) no podía ser sino el recurso más indicado para que el antropólogo-como-montañés despliegue sus artes de compromiso, aunque éstas varíen en grados de inserción y a veces haciendo aflorar intereses de conocimiento no contradictorios. Digamos, lo que en ciertos medios oficiales del indianismo gestivo se conoce como los “estudios para las culturas indígenas”, base de erección de las políticas de gestión pública de la etnicidad.³⁴ Con tal fin vemos desem-

³² Me refiero al caso Philip True, un periodista norteamericano muerto por dos indígenas huicholes. En esa ocasión, el ejército ejerció funciones reservadas al poder judicial, al buscar y detener en la sierra a los presuntos culpables, cosa que los antropólogos denunciaron como un procedimiento ilegal. Una semana después del pronunciamiento público, una funcionaria de la embajada (recién llegada de la oficina comercial americana en La Habana) vino a CIESAS a interrogarnos sobre las relaciones que cada uno de nosotros manteníamos con los académicos estadounidenses, so pretexto de facilitarnos la visa de entrada al paraíso vecino. Hay que reconocer que el suyo fue un argumento sutil (una zanahoria simbólica) para someternos a escrutinio anticomunista.

³³ Buchanan (2002, 134); mientras escribía lo anterior, el ideólogo conservador del “choque de las civilizaciones”, Samuel P. Huntington (2004), hizo público un ensayo y un libro donde escoge también a la migración mexicana como el nuevo enemigo de la república imperial, “en ausencia de una gran guerra o recesión”. Antes de que ello ocurra, los estrategias militares han seleccionado a Cuba como el siguiente escenario bélico. De paso, suscribo la crítica de Lorenzo Meyer de que Huntington ha colocado a México “como una especie de Al Qaeda cultural” (“México se rebela contra Huntington”, *El País*, 11/4/2004, 24).

³⁴ En este contexto, los mismos “estudios etnológicos especiales” persiguen instrumentar diagnósticos para apuntalar los procesos de “reconstrucción de los pueblos indígenas”, eliminando en apariencia su proceder vertical desde el poder estatal. Ello aproxi-

polvarse terminologías en desuso como la de “antropología comprometida” y la más ligera de “antropología colaborativa”.³⁵ En sintonía con este mismo acomodo creciente, los arqueólogos americanos deben hablar ahora de los pueblos nativos como “socios en la exploración del pasado” o usar palabras más expresivas como concertar con ellos “negociaciones arqueológicas”.³⁶ El motivo de fondo es el mismo, excepto que la renuncia a la “libertad científica” arroja un costo elevado del todo menospreciado por esta ética de fines últimos. Por ello, al examinar la conexión de la antropología cultural con la constitución del patrimonio nativo en el sur de Alaska, James Clifford ha de iniciar su descripción declarando lo siguiente:³⁷

Se han ido los días en que los antropólogos culturales podían presentar, sin contradicción, “el punto de vista de los nativos”, cuando los arqueólogos y antropólogos físicos excavaban vestigios tribales sin permiso, cuando los lingüistas recolectaban datos sobre las lenguas indígenas sin sentir presión de regresar los resultados de manera accesible. Los estudiosos extraños ahora se encuentran ellos mismos impedidos de acceder a los sitios de investigación, encontrándose con una nueva sospecha pública. Desde luego, “el antropólogo” –amplia y en ocasiones estereotípicamente definido– se ha convertido en un *alter ego* negativo en el discurso indígena contemporáneo, invocado como el epítome de arrogante, de autoridad colonial intrusa.

Para esta negociación obligada del conocimiento la nueva moneda de cambio es, ni más ni menos, que el empoderamiento étnico alutiiq, pero que bien podríamos generalizar a cualquier forma de empoderamiento grupal. Pero ocurre que por su propia definición el empoderamiento implica que éste ha de ser leve, insustancial y, muy repetidamente, rayar en la banalidad. Pongamos por caso el uso simbólico de las camionetas de lujo por parte de mujeres pudientes, que se ha convertido en todo un

ma al antropólogo-como-consejero-del-príncipe a la figura del antropólogo-como-montañés, lo que les permite actuar sin problemas de ingreso.

³⁵ Lamphere (2003) y Clifford (2004).

³⁶ Derry y Malloy (2003); y Clifford (2004).

³⁷ Clifford (2004, 5).

símbolo del poder femenino, pero que, sin dejar de ser un emblema, es una práctica posesiva que permite a tales mujeres cometer infinitas tropelías a sabiendas de una acción social reprobable. ¿Puro empoderamiento o poder posesivo de clase? Asunto de variables términos culturales, dirá el amoral antropólogo-como-montañés, pero entonces yo no sabría cómo llamar al asesinato masivo de cientos mujeres que, desprovistas de tan glamoroso “empoderamiento”, se las reduce a penosos huesos en el desierto de Ciudad Juárez, incapacitadas por la fuerza más cruel (en el sentido más marxista del término, o sea, como monopolio de la violencia) tan solo para señalar a sus poderosos verdugos.³⁸

Con todo, habría que convenir en que el empoderamiento es el mejor lenguaje disponible para relevarnos del deber de pensar en que estamos ante una pequeña muestra de la banalidad cotidiana con que vivimos a diario la desigualdad social. Es decir, banalidad en el sentido en que Hannah Arendt aplicó el término a Adolf Eichmann: un fiel instrumento del mayor poder totalitario conocido y sin embargo un personaje del todo insensible a la realidad y sumido en la más apabullante irreflexión.³⁹ Como digresión esta referencia no es desestimable. En el caso abordado por Clifford es obvio que se busca articular (“antropología de alianza” dice en algún momento) el interés de ciertos grupos de antropólogos americanos y el interés de ciertos grupos de nativos del sur de Alaska, para fincar ambos su interesada reconstitución étnica, su invención y resguardo de la tradición. Pero si todo fuera cuestión planear sus museos, preservar su patrimonio cultural, revitalizar sus lenguas, practicar excavaciones asociadas para instrumentar su etnogénesis, enseñar danzas y todo aquello que tanto gratifica al antropólogo-como-montañés, la idea de empoderamiento sería hartamente pertinente. Cesa de serlo cuando dejamos de centrarnos en los personajes más interesados en la *kulturkampf*. Entonces empiezan a distinguirse a los empresarios nativos (el poder bajo el empoderamiento étnico), la política de la pureza de sangre aplicada por los poderes coercitivos centrales (la población india americana es la única minoría todavía sometida a esta exigencia racista, una dolorosa herencia de su derrota militar en las cruentas gue-

³⁸ González (2002).

³⁹ Arendt (1999).

rras indias),⁴⁰ y la propia política cultural sobredeterminada por los poderes financieros globales, con intereses nada folklóricos sobre los recursos económicos étnicos.

PATRIMONIALISMO Y PODER PATRIMONIAL

En su momento Wolf introdujo cuatro modos en que el poder se enlazaba con las relaciones sociales. El primero de ellos: es la potencia inherente a un individuo; el segundo es la capacidad que surge de las interacciones y transacciones personales, mucho más ajustado a la postura weberiana. Un tercera modalidad es el poder organizativo: controla los contextos en que los individuos exhiben o miden sus capacidades. Por último, él propone un poder estructural que no sólo opera sobre personas, interacciones y contextos, sino que en realidad les da dirección y organiza.⁴¹ A diferencia de las interpretaciones marxistas previas, de luces más pobres que la suya, Wolf examina de ese modo las relaciones entre la economía, la organización política y sobre todo las ideas implicadas (ideologías y cultura instrumentados). Pero habría en su análisis un ingrediente peculiar que reclama nuestra atención inmediata. Supongo que fuera de los arios aztecas (neonazis mexicanos que, entre otras cosas, se han hecho etnólogos y arqueólogos también) a nadie entusiasmó en México que Wolf relacionara, así fuera de manera abstracta y comparativa, a la sociedad azteca y a la sociedad nazi.⁴² Por lo que dice en otro lugar, creo que su fuente de inspiración comparativa fue en realidad la obra del antropólogo funcionalista Wilhelm Mühlmann, quien estableció el paralelo entre los cultos de carga de los Mares de Sur y el nacionalsocialismo.⁴³ Ambas comparaciones pueden parecer extra-

⁴⁰ Canby (1998), en su manual de ley indígena, empieza por definir quién es indio con base al *blood quantum*; véase también Hall y Nagel (2000) y Vázquez (2003a).

⁴¹ Wolf 2001^a, 20).

⁴² En Vázquez (2003, 247) apunto que Bertand Russell fue más enfático en establecer una conexión, que en Wolf se muestra solo como ideologías de dominio en sí mismas. Políticamente, sin embargo, las elites poderosas sí han establecido conexiones históricas por medio del dominio cultural patrimonial, como analizo adelante.

⁴³ Wolf (1999, 130).

vagantes para quien desconozca que la metodología de la antropología social, más allá de su primer nivel observacional (etnográfico), es asimismo analítica, comparativa, integrativa, sistémica y crítica.⁴⁴ Valga decir, adicionalmente, que una reciente antropología del nazismo ha reconocido que, antes que Wolf, Malinowski, en una poco exaltada militancia antinazi, caracterizó al régimen hitleriano como “la combinación de un misticismo crudo con una maquinaria de fuerza supremamente efectiva”.⁴⁵ No me extendiendo más sobre la cuestión, pero será suficiente decir que al establecer Wolf tan sorprendentes comparaciones él persigue estimular el interés de conocimiento crítico sobre aspectos ignorados, si no es que oscuros de la cultura, tales como sus malestares, sus tensiones y aún sus contradicciones internas,⁴⁶ mismas que los *culture-builders* omiten con tal de hacer más visible la *kulturkampf*, la última moda de los intelectuales orgánicos de la identidad y con la que hacen soportables los verdaderos fines de la globalidad económica.⁴⁷ Después de todo, la globalización “no es un concepto serio. Lo inventamos nosotros los norteamericanos para disfrazar nuestro programa de intervención económica en otros países”: palabras de un economista americano, John Kenneth Galbraith.⁴⁸

En otro plano analítico se observa que la teorización emprendida por Wolf en torno a las manifestaciones del poder estructural ha inducido a nuevas búsquedas. Una de ellas, de manera explícita esta vez, vuel-

⁴⁴ Wolf (1999, 132-133).

⁴⁵ Citado por Stone (2003, 207).

⁴⁶ El mismo Wolf fue uno de los estudiosos que más énfasis puso en replantear para nuestro horizonte histórico el concepto de cultura, como algo inseparable de la política. Para un examen más comprensivo de cómo vemos los antropólogos sociales a la cultura, conviene remitirse a Kuper (2001).

⁴⁷ Los historiadores culturales han mostrado que los *nation-builders* del siglo XIX obraron de modo análogo con fines políticos. Como ha dicho Rebecca Earle (2004, 18): “Los imperios precortesianos de los aztecas y de los incas pudieron mantener la herencia de los estados criollos, desplegada en museos nacionales y discutida en textos escolares. Estos indios antiguos podían entonces calificar como ciudadanos honorarios, pero su vigor, lejos de elevar el estatus de los indígenas contemporáneos, más bien asistieron la formación de una elite nacionalista basada en la exclusión de la población indígena”.

⁴⁸ Citado por Pratt (2003, 19).

ve a conectar a la sociedad azteca, pero ahora directamente con sus herederos actuales, los detentadores del patrimonio cultural nacional, con su práctica y con su lenguaje.⁴⁹ Desde luego, el análisis de Elizabeth E. Ferry al que hago referencia específica, posee mayores alcances que estos. Ella persigue descubrir a la genealogía del poder estructural en México. Al hacerlo, encuentra a ciertas propiedades y a ciertos objetos conocidos aquí como patrimonio –los recursos minerales, las tierras comunales y ejidales y por último los vestigios del pasado– que configuran y sobre todo legitiman al poder estructural en México, el poder del Estado para mayores referencias. Más aún, de cara al triunfo panista del año 2000, su análisis es también un modo de apreciar qué tan exitoso ha sido el reto del nuevo régimen conservador al poder patrimonial heredado, inquiriéndose si el poder se sigue expresando en términos de dominio sobre dicho patrimonio. Ya que una parte de su análisis se ocupa del patrimonio cultural, y de que Ferry, al respecto, se restringe tan solo a apuntar el posible reto que significaría su privatización,⁵⁰ me siento en plena libertad de añadir por mi parte que la respuesta a tal reto es banal, pues se le sigue asumiendo como natural. Como mostré con mi propio análisis, la administración estatal del patrimonio cultural es una de de las burocracias más refractarias a la modernización democrática y, por lo tanto, uno de los segmentos gubernamentales de mayor continuidad en el monopolio del poder sustentado en el uso y control patrimoniales. No hay que esforzarse mucho para apercibirse cómo éste se mantiene incólume por medio de la práctica de exponer culturalmente a México, porque la rutina histórica de cocinar las “ferias universales” no termina en 1930,⁵¹ sino que se reproduce asociada al poder ejecutivo presidencial a todo lo largo del “régimen de la Revolución”, y se prolonga intocada hasta el presente, a través de exposiciones museográficas enviadas de tiempo en tiempo al extranjero. Es claro, pienso, que se ha prescindido de la ideología nacionalista de origen en la constitución de dicho patrimonio, disociación que sin embargo no ha alterado que se le maneje como un patrimonio privado de los poderosos, fenómeno que he carac-

⁴⁹ Ferry (2003).

⁵⁰ Ferry (2003, 36-41).

⁵¹ Cfr. Tenorio-Trillo (1996) y Vázquez (2003, 95-144).

terizado por su nombre sociológico clásico (weberiano) de patrimonialismo: un dominio público (los bienes culturales nacionales) sujeto a los intereses y práctica privadas de los “guardianes del pasado”. Véase así la más reciente exposición de nuestra herencia antigua. Una vez más se reitera hasta el cansancio la rutina subyacente: en esta última repetición vemos a las señoras Bush y Fox, asistidas comedidamente por la *joint-venture* de Televisa e INAH, volverse a solazar ante la grandeza arqueológica del pasado, tal como lo hicieron los reyes de la dinastía borbónica y no pocos aristócratas ilustrados más, cuando con discreto encanto apropiador se solazaban a la vista de sus preciosas colecciones privadas de antigüedades. Sin lugar a dudas, constituyó un triunfo de la modernidad nacionalista que ese patrimonio fuera incorporado a los bienes públicos. Pero también fue una insuficiencia de la modernidad democrática el que esa nacionalización admitiera usos patrimonialistas subrepticios en su forma de administrarlos.

Queda claro además que entre la constitución del patrimonio cultural nativo alutiiq y la constitución del patrimonio cultural nacional mexicano hay más puntos de separación que de contacto. De su comparación podemos distinguir diferencias muy obvias entre la construcción comunitaria étnica y la construcción comunitaria nacional basados en el ejercicio ya sea del pequeño poder como del gran poder. Otra diferencia significativa es la magnitud de bienes controlados por uno y otro. Aunque sea una obviedad decirlo, no hay punto de comparación entre la erección de un autónomo museo alutiiq y “nuestra” constelación de 478 museos, 118 monumentos históricos, así como un número variable de zonas arqueológicas concebidas como museos al aire libre, y que entre 1996-1998 alcanzaron la cifra de 220.⁵² Pero asimismo, en medio de las

⁵² INEGI (2002, 102). La talla monstruosa del Leviatán Arqueológico es infinitamente mayor a estas cifras. La administración patrimonial estatal ha buscado secretamente restarle tamaño para aparentar un menor control ante una ciudadanía crecientemente participativa. En mi análisis me referí solamente a las propias estimaciones oficiales, fluctuantes entre 90 mil y 8 millones de sitios arqueológicos, pero en realidad el control patrimonial es descomunal, pues habría que incluir en él a todos los bienes muebles, concentrados por ley en los resguardos del INAH. De estos acervos –de acceso “restringido” a la ciudadanía– salen de tiempo en tiempo los bienes culturales para las exposiciones internacionales, escenarios solo a través de los cuales podemos conocerlos, si tenemos los

diferencias, encontramos similitudes en ciertos papeles asignados a los respectivos “guardianes de la tradición” y a los “guardianes del pasado”. Guardando la proporción debida, en ambos casos tales papeles han sido asignados a los antropólogos culturales (en su acepción americana, aún visible en la estructuración de la American Anthropological Association, y que envuelve a la investigación arqueológica, biológica, etnológica y lingüística) y, en nuestro caso, a los arqueólogos, arquitectos y administradores.⁵³ Hablamos, en efecto, de un conjunto de intelectuales orgánicos, lo mismo que unos se deban al empoderamiento étnico y otros al poder patrimonial. Y desde esta mirilla vamos discerniendo cómo los arreglos institucionales respectivos se sobreponen a la manera como se practica la antropología, y al modo como divergen los intereses de conocimiento y los valores implícitos en su ethos. A partir de esta mezcla dura de conocimiento, axiología y condicionamiento político, lo que he planteado en mi estudio es la eclosión de un dilema ético entre

medios para viajar a Londres o a Washington. Al respecto, las estadísticas de la transparencia pública resultan pobres, y a veces de plano engañosas. El INEGI, al respecto, ha de construir sus estadísticas por medios indirectos, cuya fuente única es el propio INAH, y que por alguna razón no concuerdan: en internet para el año de 2001 el INEGI da cuenta de 152 zonas arqueológicas “en actividad”, pero en su publicación aparece con 173 en el mismo año, y aún se asienta que son “179 zonas consideradas en la estadística” (INEGI 2003 y 2002, 89 y 102, cuadro 3.5). Luego, en el medio de la administración patrimonial se dice que los sitios, antes estimados con números de seis cifras, se reducen ahora a poco más de 30 mil. Este último fenómeno, de uso y abuso de las estadísticas, es característico del actual “gobierno del cambio”, ya que se sabe de conteos oficiales sesgados para medir la pobreza, el desempleo, el crecimiento económico, la población indígena, el gasto social, la educación pública, etcétera.

⁵³ Con su herencia museística previa, el INAH involucra precisamente a los mismos campos de estudio (arqueología, antropología física, etnología y lingüística; la antropología social, aunque existe de hecho, suele asociarse a la etnología y a veces se les confunde). Por razones de normatividad legal, el discurso patrimonial da cuerpo a todos esos campos y a sus practicantes, articulando entonces el “patrimonio tangible” (bienes y propiedades culturales) y el “patrimonio intangible” (expresiones culturales vivas como las lenguas, las costumbres y las artes, pero ya cosificadas museográficamente como “tesoros humanos vivos”, muy distintas de la categoría Obra Maestra Oral e Inmaterial del Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO). En consecuencia la ideología patrimonial de dominio es ampliamente compartida por todos, y no se restringe a los “guardianes del pasado” más orgánicos al poder patrimonial.

el conocimiento de interés institucional y el conocimiento de interés explicativo, lo que Clifford pone entre comillas como una prescindible “libertad científica”. Así, lo que podría pasar por ser un grato compromiso con el empoderamiento étnico, se transforma aquí en un privilegio para los “guardianes del pasado”, amparados bajo el poder patrimonial, privilegio que sin embargo los encierra dentro de los límites de su propio control patrimonial, las dos caras del mismo y poderoso Leviatán.⁵⁴ Qué tanto sea este un genuino dilema ético desde el “punto de vista nativo”, es una cuestión que indagaremos adelante.

Otra conexión digna de considerar es lo que se ha dado en llamar “los escándalos antropológicos”.⁵⁵ Lejos de poderlos caracterizar como una serie de crisis intestinas, estos procesos de discusión axiológica exhiben públicamente fallas reveladoras en la identidad asumida por los antropólogos culturales, en especial una expresión cultural típicamente americana denominada reputación. En efecto, en el último escándalo conocido, el provocado por la publicación del libro de Patrick Tierney, *Darkness in El Dorado. How scientists and journalists devastated the Amazon* (libro considerado como una denuncia de la investigación antropológica llevada a cabo entre los yanomami de Venezuela), lo que ha inquietado al resto de sus colegas es el prejuicio generalizado de caníbales (“la antropología –dijo un editorial del *New York Times*– entra en una era de canibalismo”), entre otros estereotipos negativos aplicados a todos por igual. La ansiedad colectiva desatada por esta acusación obligó a que la misma AAA tomara cartas en el asunto, pero la asociación ha sido en extremo cuidadosa cuando ha entrado en juego el asunto de la reputación, de la sospecha pública, y las expectativas culturales mayores de su sociedad, en vez de la condición de los yanomami en sí mismos.⁵⁶ Ello

⁵⁴ Vázquez (2003, 94).

⁵⁵ Spencer (1997) y Lamphere (2003).

⁵⁶ Spencer (1997) ha sintetizado en tres tipos los escándalos antropológicos, a saber: 1) la integridad del trabajo de campo individual, al revelarse discrepancias entre una etnografía modélica y su estudio subsecuente (caso, por ejemplo, de Margaret Mead y el reestudio de Derek Freeman); 2) las cambiantes implicaciones éticas del trabajo antropológico general (digamos, los pensamientos negativos de Colin Turnbull sobre los iks y su propuesta de dispersarlos); 3) la interacción de ese trabajo y las expectativas mayores so-

explica por qué se ha puesto tanto interés en construir una antropología comprometida capaz de cambiar la imagen pública negativa, la búsqueda de audiencias favorables y la necesidad de influir sobre la administración pública americana.⁵⁷ Es decir, casi todas acciones ligadas a la reputación, que no es otra cosa que el restablecimiento de una identidad cuestionada.

Pero una de esas acciones colectivas tiene que ver con el asunto del poder patrimonial de que estamos abordando. Los arqueólogos y etnólogos americanos están muy orgullosos de su colaboración en la promulgación de la Ley de Protección de Tumbas y Repatriación a los Americanos Nativos (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA). Por lo común se citan sus bondades en la devolución del patrimonio cultural arqueológico y etnológico a los grupos tribales supervivientes.⁵⁸ Lo inusual –y donde asoma la cola del poder estructural del imperio– es que siendo una ley propia del complejo sistema legal americano, ésta haya sobrepasado sin dificultad a la jurisdicción de la Ley Federal sobre Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos (LFMA) del sistema legal mexicano, sin habernos avisado antes que nuestra soberanía jurídico-política había sido abrogada por el uso del poder legal de la república imperial, hecho que ocurre justo en un momento expansivo en que Washington rechaza todo compromiso multilateral con el derecho internacional. Es obvio que el poderoso Leviatán Arqueológico es menos poderoso que el Leviatán Imperial, porque los “guardianes del pasado” ni chistaron siquiera cuando debieron devolver los bienes

bre el buen salvaje, el primitivismo puro, y más recientemente sobre los pueblos indígenas contaminados por la industrialización, el colonialismo o la degradación ecológica. Además, con juicios valorativos inexistentes en su momento histórico, los antropólogos posmodernos han pretendido construir un cuarto tipo, lo que podríamos denominar los escándalos históricos *post hoc, ergo propter hoc*, caso del lenguaje racista de Malinowski o de las credenciales coloniales de Evans-Pritchard, a causa de lo cual se infiere que toda la antropología social sería una falsedad (Geertz 1989). En nuestro medio no ha faltado quien imitándolos, ha convertido a Gamio en un poderoso machista incorregible. De ahí a la acusación de envidia masculina por la enorme pipa del subcomandante Marcos no hay más que un paso que dar.

⁵⁷ Lamphere (2003).

⁵⁸ Vázquez (2003, 134, nota 112).

culturales –los restos de unas tumbas– a un grupo étnico de Sonora, pero gobernado desde Arizona.⁵⁹

A partir de las fuentes disponibles en ese momento creí equivocadamente que el caso Quitovac formaba parte de un mismo patrón de enfrentamiento entre los grupos indígenas y el patrimonialismo.⁶⁰ Es cierto que tal enfrentamiento de la arqueología nacional y una tradición étnica viva ha contribuido a repensar los límites de la LFMA, ante éste y otros grupos indígenas,⁶¹ pero es asombroso que los mismos arqueólogos involucrados confundieran al territorio comunal mexicano con una reservación india (acaso porque anualmente la TON viene a Quitovac a celebrar un ritual religioso), pero más extraño aún es que no vieran nada inusitado en que su excavación fuera visitada por los jefes indios americanos transportados en un helicóptero de la temible United States

⁵⁹ Aunque limitado en alcances políticos, el reporte etnológico de Neyra Alvarado (2002) sobre las relaciones de los pápago mexicanos y los tohono o'odham norteamericanos, deja ver que la manía de agruparlos bajo la misma constitución étnica resulta inadecuada y hasta peligrosa, ya que la TON (Tohono o'odam Nation) busca extender su dominio sobre los territorios comunales de Sonora, imponiendo su concepción étnica desde Arizona. A su vez, un reporte periodístico (Ramos 2004) muestra que la TON no tienen dificultades para auxiliar en la persecución de los mexicanos ilegales que cruzan el desierto por su reservación, mediante una policía nativa sobre la que ya pesan acusaciones legales de violación de los derechos humanos. Según el reportaje, los *indian trackers* se divierten perforando a tiros los depósitos de agua puestos por una ONG humanitaria en las rutas del desierto. Los TON no están solos, pues ya se anuncia que la ruta del desierto será sellada por completo, de seguro por medios militares.

⁶⁰ Vázquez (2003, 134 y nota 111); la misma fuente –un etnólogo, funcionario de justicia del desaparecido INI– publicó luego un trabajo (Rajsbaum 2001) donde repite la misma versión, dando por sentado que la TON estaba en todo su derecho de repatriar los bienes arqueológicos extraídos en una excavación en Quitovac (Sonora) a partir del semipiterno supuesto de la unidad étnica antigua, sin mencionar nunca a la ANGPRA.

⁶¹ Para los mayos, véase a Mendiola (2003); Piña Chán (1994) ya advertía también que la arqueología nacional debería hacerse participativa, esto es, “meditar acerca de las zonas arqueológicas que son patrimonio de la nación, pero también reliquias de las etnias actuales”, por lo que debería tomar como mínimo su opinión para desempeñarse en una “nación plenamente democrática y soberana futura”. Por desgracia para esa arqueología, tal futuro arriba a diario a nuestras costas. La democracia no es cosa del futuro sino del presente activo.

Air Force.⁶² Que errores de apreciación semejantes los cometan los arqueólogos franceses involucrados en el caso puede ser comprensible. Que se aplique la NAGPRA sobre la LFMA es otra cosa muy distinta. Con todo, la administración patrimonial guardó un sospechoso silencio sobre el conflicto, que de todos modos puso en entredicho los privilegios de los “guardianes del pasado”, entre los que la sola mención de una arqueología participativa representa un anatema. Pero no quedan ahí las cosas. El caso Quitovac tiene otras aristas, que involucran también a los antropólogos-como-montañeses. ¿Es dable suponer que la reconstrucción de los pueblos indígenas deba hacerse a toda costa, a pesar de las advertencias de los historiadores respecto a que desde 1820 la política norteamericana utiliza a los indios de las reservas como avanzadas expansionistas?⁶³ Este es el problema que plantean otros grupos étnicos transnacionales (pensemos en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas en relación a la comunidad kikapú de El Nacimiento, Coahuila, pensada como una reserva de jornaleros, rituales y peyote)⁶⁴ y cabe la pregunta de si en lo futuro no será también el caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional y otras “comunidades transnacionales” compuestas por indígenas migrantes pero con lealtades encontradas entre un ethos fundado en el “sistema de usos y costumbres” en su autonomía comunal de origen y otro fundado en la ciudadanía americana de la sociedad capitalista receptora, tensión que excluye a la orientación nacional.⁶⁵ Los chi-

⁶² Rodríguez-Loubet y Silva (1990:3-4).

⁶³ García Cantú (1974: 168) ya había señalado la estrategia imperial de “crear desiertos para después apropiárselos”. Para ello, el uso de indios como cipayos de los colonizadores; lo mismo, sostengo, que la policía nativa de la TON. Huntington (2004), utilizando similar argumento al de la “comunidad étnica” pápago, y concibe a la frontera como una “especie de línea de puntos” que se está desdibujando. Aduce entonces que la migración mexicana está “reconquistando” el sur de Estados Unidos, cuando la experiencia histórica indica lo contrario, que la difuminación de la frontera es siempre un pretexto para la expansión territorial hacia el sur, jamás hacia el norte. La “mexicanización” ha sido en verdad “americanización” y no hay indicios de que deje de serlo en el futuro, no obstante la mentada “transnacionalización” cultural.

⁶⁴ Mager (2003).

⁶⁵ El Frente Binacional Michoacano, bastante menos localista de adscripción que los oaxaqueños, ha demostrado ser un semillero de políticos y empresarios de ascendencia

canos de segunda generación en general han demostrado esta reorientación plenamente, por lo que no han vacilado al momento de ingresar a la policía de inmigración para perseguir a los mexicanos ilegales. ¿Comunidad étnica, comunidad nacional? En lo absoluto, no existe nada parecido. Eso pertenece a los sueños de los académicos y a nadie más. Su elección es clara cuando se les presenta la oportunidad de conseguir la ciudadanía americana, aunque retengan las reminiscencias culturales de sus padres. Otro ejemplo, de alcances todavía desconocidos, es que en la última guerra de intervención en Irak –que se está convirtiendo en una sangrienta guerra popular contra el invasor–, se ha intercambiado ciudadanía americana por servicio militar, a fin de engrosar a sus ejércitos cipayos. Dada la censura militar existente, apenas sabemos de su existencia cuando regresan los cuerpos en bolsas de plástico y sus familiares mexicanos hacen efectiva la promesa de ciudadanización, pero siempre condicionada al sacrificio por la patria de adopción.

CONSTRUCTIVISMO ÉTICO VS CÓDIGOS ÉTICOS ANTROPOLÓGICOS

Según voceros de la comisión académica de la AAA que examinó el caso Tierney, prevalece entre sus miembros la confianza de que su código deontológico está en plena capacidad de responder a los nuevos desafíos que tiene por su parte la antropología cultural. Sin embargo, en una discusión reciente se vino a proponer estrategias pragmáticas para el trabajo de campo, en las que los códigos éticos convencionales se adaptan de algún modo a la negociación de intercambio de conocimientos entre el etnógrafo y sus informantes, en vista de las situaciones de violencia y terrorismo prevalecientes.⁶⁶ Sin ser del todo nuestro caso, podemos imaginar entonces el pragmatismo salvaje que impera en México donde hasta la fecha ninguna asociación profesional de antropólogos dispone del más mínimo control ético sobre sus miembros. No hay, por lo tanto, ningún código ético, ni siquiera como esbozo. Eventualmente

michoacana pero del todo americanizados, como dejó claro el IV Foro Binacional del Migrante Michoacano reunido a mediados de abril de 2004 en Las Vegas.

⁶⁶ Kovats-Bernat (2002).

escuchamos en CIESAS la idea de códigos así, pero siempre en relación a los conflictos internos que surgen entre las jerarquías internas de los megaproyectos, donde lo importante parece ser la protección de los compromisos institucionales con las fuentes de financiamiento externos, *ergo*, con los clientes de la antropología postacadémica.⁶⁷ Por su parte, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, cuyos dirigentes suelen ser antropólogos con funciones gubernamentales –con lo que estoy implicando que se deben más a sus intereses que a los del conjunto de la profesión–, se ha concretado a distribuir el código de ética del antropólogo, ¡perteneciente a la Asociación Brasileña de Antropología! No es que ese código sea malo en sí, todo lo contrario (de hecho, no tendría inconveniente en suscribirlo), pero ocurre que México no es Brasil. Aquí lo que impera es la idiosincrasia con que cada uno resuelve sus problemas de relación cognoscitiva, luego no ha faltado quien diga que un código de conducta común complicará las cosas en vez de resolverlas. Si mal no recuerdo, fue un argumento externado por una antropóloga consultora a cargo de un megaproyecto. Que equivale a decir que cada quién mata a sus piojos como puede, un *laissez faire, laissez passer* antropológico.

De ello no se sigue que no hayan valores y compromisos. Pero es sintomático que por lo general se asuman los propios de los grupos estudiados, de los clientes en turno o de los poderes actuantes. Es el antropólogo-como-montañés, puesto en palabras realistas. Bajo tales preceptos, el *ethos* correspondiente se asemeja demasiado, lo mismo se trate del consultor-especialista-perito con sus clientes, del funcionario con sus jefes y fines políticos, del constructor de identidades con su grupo empoderado, del gestor no gubernamental con sus fundaciones y así por el estilo. Evidentemente, frente a ellos, el antropólogo-como-extraño es una especie humanista en extinción. Hasta me ha tocado asistir a reuniones de la *intelligentsia* étnica purépecha en que el antropólogo-como-montañés usa el término humanismo como una arma arrojadiza contra quienes todavía la postulan como el valor más inclusivo disponible frente a toda exclusión. La causa de este doloroso espectáculo del antropólogo como lobo del antropólogo es lo que ha dicho Bauman en rela-

⁶⁷ Vázquez (2002).

ción a las consecuencias excluyentes, aunque no siempre buscadas, del multiculturalismo: la misma idea de humanidad, al ser fragmentada en identidades particulares, no solo carece de poder, sino que ya solo se funda en la dedicación de sus militantes.⁶⁸

Ya que no existen normas ni sanciones en absoluto, los compromisos se diluyen en los intereses realmente existentes. Es la antropología entre poderes de que hablaba Wolf. Libres de toda responsabilidad explicativa, ya no nos sentimos en la necesidad de acometerla, a pesar de que su verdad siempre será temporal y siempre estará dispuesta a la falseabilidad popperiana. Por supuesto, uno de los resultados más detestables de ese comportamiento cínico es la guerra hobbesiana de todos contra todos, el leviatanismo generalizado ya como modo de ser. Por eso declaré muy claro que los antropólogos nos parecemos a los arqueólogos, más allá de nuestras respectivas tradiciones científicas.⁶⁹ Es sólo que ellos se nos adelantaron en asumirlo como un ethos rutinario. Y sin ningún rastro de culpabilidad moral. Tal como lo advirtió algún pragmático, la mejor manera de sortear un dilema ético (sin ser ésta, desde luego, su resolución óptima) es evitarlo, es hacer como si no existiera. De ahí la norma implícita de la evitación entre arqueólogos. El *summum bonum* pertenece nada más al individuo y a sus acciones egotistas personales. Que sea moral o no su comportamiento resulta irrelevante en este contexto estrecho. Lo inmoral sería transgredir el código tácito de conducta grupal.

El examen de la elección ética entre los arqueólogos me convenció, a pesar mío, de que se prefería el acomodo a los arreglos institucionales, dado que éstos son constitutivos del poder patrimonial. Y de que actuando en correspondencia con ellos, libre de la “tiranía de la elección”,⁷⁰ es factible conseguir retribuciones pecuniarias o políticas nada desestimables. Lo opuesto a ello, hacer de la arqueología una ciencia emancipada del poder, significa una pérdida difícil de sobrellevar, por cuanto conlleva ser excluido tanto de la comunidad de iguales en competencia, como de la propia institución que monopoliza el pasado. Es como ser, dije comparando, un ingeniero petrolero pero marginado de

⁶⁸ Bauman (2003).

⁶⁹ Vázquez (2003, 349).

⁷⁰ Schwartz (2004).

PEMEX.⁷¹ Es ser, en suma, un extraño, un arqueólogo-como-extraño. Convento pues en que este es el punto de vista de los nativos, me guste o no. Pero ya que nunca entró en mi interés de conocimiento representar o adherirme a dicho punto de vista, sino comprenderlo y a continuación explicarlo, la crónica inmunodeficiencia metodológica se hizo del todo presente. Debí en consecuencia dejar de ser un intelectual orgánico a la tradición patrimonial e incluso indisponerme con ella. Y lo que pudo ser un sano conflicto de interpretaciones se convirtió en un choque pírrico con el poder patrimonial. Por ello apunte antes que no me siento extraño al rechazo sufrido por Larissa Lomnitz en su etnografía del IIB. Comportarse según el tipo del antropólogo-como-extraño tiene su precio. Y hay que pagarlo. Asimismo, asumí que mi deber no estaba para con los nativos. Finalmente ellos y yo somos parte de la misma sociedad, aunque afiliados a distintos grupos y a distintas orientaciones profesionales, sin mencionar siquiera el respaldo del poder estructural patrimonial. Más bien sostengo que ese deber estaba y está con mis conciudadanos y con la consecución de una sociedad abierta. El uso del patrimonio cultural es un asunto público que nos compete a todos como un derecho ciudadano más, y es tanto más importante como para seguirlo dejando en manos de los privilegiados “guardianes del pasado”.

Por fortuna la sensibilidad de la ciudadanía en cuanto a la administración del patrimonio cultural ha cambiado profundamente. No se trata de agitar el fantasma de la privatización de ese patrimonio. Más bien que la sociedad se está liberando de la ideología nacionalista que legitimaba a su monopolio irrestricto. Tampoco se trata meramente de sustituir una ideología por otra. La invasión masiva que año con año efectúan los *new-agers* aztequistas en las zonas arqueológicas “abiertas al público”, más allá de sus afiliaciones religiosas particulares, anuncian nuevos modos de tratamiento del patrimonio cultural. Esta orientación religiosa no es banalidad, contra lo que pueda pensarse. Hasta no hace mucho, todos los templos católicos que habían sido nacionalizados en las guerras liberales del siglo XIX cesaron de repente ser una “Propiedad

⁷¹ La comparación fue académica en su origen, pero recientemente he conocido personajes de esas características, caso de una ingeniera petrolera...que hace traducciones de textos técnicos.

de la Nación” para ser traspasadas a las respectivas asociaciones religiosas. Que yo sepa, nadie esgrimió la acusación de privatización. Pero su uso cambió y asimismo el poder que las controlaba. Pueden ser entonces asociaciones étnicas las que asuman el control de las zonas arqueológicas. O algunas otras que ni siquiera imaginamos.⁷² Pero mi argumento cívico va más allá que eso. Un ejemplo digno de destacar es la respuesta ciudadana a la privatización subrepticia de los bienes culturales del museo López Portillo en Guadalajara. Aquí hablamos de bienes muebles, no de bienes inmuebles como las zonas arqueológicas. De todos modos, la ciudadanía se opuso a los malos manejos de sus apoderados administradores, demandó su restitución al museo y la designación de una administración honesta y transparente del mismo. En eso estoy pensando como deber ciudadano y como deber del antropólogo-como-extraño.

En otro orden de ideas, más próximas a la antropología, se ha dicho que los grandes sistemas universales de ética están condenados al olvido bajo el peso creciente de una pluralidad de éticas, la poliética ni más ni menos.⁷³ En otras palabras, el campo de acción preferido por el montañés de Bierce. El relativismo antropológico, llevado a sus últimas consecuencias, apuesta entonces por un constructivismo ético que no niega los hechos morales, pero primero los hace depender del particularismo de las creencias morales, devolviéndonos al relativismo moral. Si hay en una tradición ciertos hechos morales y en la contigua hechos morales divergentes, todo lo que tenemos que hacer es suspender los propios y escalar las respectivas montañas. Ser el antropólogo-como-montañés. La carencia general de códigos deontológicos en la antropología mexicana es un poderoso acicate para esta transformación pragmática. Por

⁷² Tal es el caso, discutible sin duda, de las empresas turísticas que utilizan a la arqueología como un atractivo más de sus negocios, fenómeno muy acusado en la Riviera Maya, que han hecho de esa cultura nativa un extenso museo (Castañeda 1996). En el occidente de México se está dando un fenómeno análogo con la cultura huichola por parte del consorcio turístico Regina. Este no sólo ha abierto galerías de arte llamadas Huichol Collection Shops, sino que organiza viajes turísticos a comunidades vistas como “the living past” o “the secret world of the Huichol Indians”. Nótese su similitud con el concepto de “patrimonio intangible” y los “tesoros humanos vivos”.

⁷³ Fernández (2003).

desgracia pone en entredicho el derecho del antropólogo al ejercicio pleno de la investigación, libre de cualquier tipo de censura, elección del tema, metodología y objeto de la investigación, como establece el primer artículo del código ético de la ABA. Desde luego, asumo que tenemos ya la obligación de tratar con el otro, respetar sus respectivos intereses y darle acceso a los resultados de la investigación. Pero la negociación implicada debe considerar también el insoslayable asunto del poder que viene a ensombrecer el mundo ideal de los códigos éticos permisibles. Además, sobre todo ello está esa compleja y difícil mezcla de humanismo y cientificidad en la que se ha forjado la antropología sociocultural,⁷⁴ la cual obliga a no olvidarnos de nuestros propios cometidos comprensivos y explicativos, aunque resulten en una disciplina ambigua. Tal como lo ha establecido Salvador Giner, a propósito del relativismo de Peter Winch, seguiremos navegando entre peligros monstruosos: “Entre la Escala del relativismo y el Caribdis del fundamentalismo se ha querido zozobrar el universalismo crítico y dialógico sobre el que podría tal vez reconstruirse la moral universal que hoy necesitamos”.⁷⁵

A mi juicio entonces, el valor del humanismo y de la figura del antropólogo-como-extraño sigue siendo un deber consistente. A pesar de los monstruos que haya que encarar para continuar su cometido emancipador. A pesar de nosotros mismos como los peores enemigos de nuestra propia disciplina.

REFERENCIAS

- ARENDDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Editorial Lumen, 1999.
- AGAR, Michael H., *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press, 1980.
- ALVARADO SOLÍS, Neyra, “Los pápagos (tohono o’odham) entre dos naciones: un estudio comparativo sobre sus transformaciones culturales en el marco de

⁷⁴ Me adhiero radicalmente a la sentencia de Wolf (1964, 88) de que la nuestra es “la más científica de las humanidades, la más humanista de las ciencias”.

⁷⁵ Giner (1994, 26).

- las relaciones antiguas entre las culturas de que hoy es México y Estados Unidos”, ponencia al Coloquio sobre Transnacionalismo, Red México Norte, 2002.
- BARNARD, Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt, “Exclusión social y multiculturalismo”, *Claves de Razón Práctica*, 137, 4-13, 2003.
- BUCHANAN, Patrick J., *The Death of the West. How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*, Nueva York, St. Martin’s Press, 2002.
- CANBY, Jr., William C., *American Indian Law in a Nutshell*, Saint Paul, West Group, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “La antropología latinoamericana y la ‘crisis’ de los modelos explicativos: paradigmas y teorías”, *Maguare*, 11-12, 9-23, 1996.
- , “A antropologia e a ‘crise’ dos modelos explicativos”, *O trabalho do antropólogo*, Sao Paulo, Editora UNESP, 1998, 53-72.
- CASTAÑEDA, Quetzil E., *In the Museum of Maya Culture. Touring Chichén Itzá*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. v.2. El poder de la identidad*, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- CLIFFORD, James, “Looking Several Ways. Anthropology and Native Heritage in Alaska”, *Current Anthropology*, 45(1), 5-30, 2004.
- COLLINS, H.M. y Trevor Pinch, *The Golem. What Everyone Should Know About Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- DE LA TORRE, Renée, *Los hijos de a luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Guadalajara, ITESO-UDG-CIESAS, 1995.
- , “La comunicación intersubjetiva como fundamento de la objetivación etnográfica”, manuscrito facilitado por la autora.
- DERRY, Linda y Maureen MALLOY (ed.), *Archeologists and local communities: Partners in exploring the past*, Washington, Society for American Archaeology, 2003.
- EARLE, Rebecca, “Monuments and Museums: Nationalising the Preconquest Past in Nineteenth-Century Spanish America”, manuscrito facilitado por la autora, 2004.
- EHRENREICH, Barbara, *Por cuatro duros. Cómo (no) apañárselas en Estados Unidos*, Barcelona, RBA Libros, 2003
- ESCALANTE, Yuri, *La experiencia del peritaje antropológico*, México, INI, 2002.

- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Poliética*, Madrid, Editorial Losada, 2003.
- FERRY, Elizabeth Emma, "Envisioning Power in Mexico: Legitimacy, Crisis, and the Practice of Patrimony", *Journal of Historical Sociology*, 26(1), 22-53, 2003.
- FORTES, Jacqueline y Larissa ADLER LOMNITZ, *Becoming a Scientist in Mexico. The Challenge of Creating a Scientific Community in an Underdeveloped Country*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- , *La formación del científico en México. Adquiriendo una nueva identidad*, México, UNAM- Siglo XXI Editores, 1991.
- GARCÍA GUILLÉN, Jaime, *Imprecisiones. Comentarios en torno al libro 'Los hijos de la luz' de Angela Renée de la Torre*, Guadalajara, Iglesia de la Luz del Mundo, 1995.
- GARCÍA CANTÚ, Gastón, *Las invasiones norteamericanas en México*, México, Ediciones Era, 1974.
- GEERTZ, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós Ediciones, 1989.
- GINER, Salvador, "Introducción" en Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.
- GREENHALGH, Susan, "Por uma abordagem reflexiva para estudos de populacao para o século XXI", en Maria Coleta Oliveira (ed), *Demografia da exclusao social. Temas e abordagens*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2001, 25-46.
- GRINKER, Roy Richard, *In the Arms of Africa: The Life of Colin M. Turnbull*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000.
- GONZÁLEZ, Sergio, *Huesos en el desierto*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- , "Conocimiento e interés", *Ciencia y técnica como ideología*, México, REI, 1993: 159-181.
- , "Jürgen Habermas: diálogo con Barbara Freitag y Sergio Paulo Rouanet", *Diálogo Científico*, 5 (1-2), 161-188, 1996.
- , "Tareas críticas y conservadoras de la sociología", *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Ediciones Altaya, 1999, 273-287.
- HALL, Thomas D. y Joane NAGEL, "Indigenous Peoples", *Encyclopedia of Sociology*, 2:1295-1301, 2000.
- HANDLER, Joel F., "¿Reformar o deformar las políticas de asistencia social?", *New Left Review*, 5:23-43, 2000.
- , "Quiescence: the Scylla and Charibdys of Empowerment", *Laboring Below the Line. The New Ethnography of Poverty, Low-Wage Work, and Survival in the Global Economy*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2002, 271-280.

- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.
- HUNTINGTON, Samuel P., "El desafío hispano", *Letras Libres*, 64:12-20, 2004.
- INEGI, *Estadísticas de cultura*, Aguascalientes, 2002.
- http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/med.../med.a_spt=mcul05&c=313, consultada el 19/11/03 (última actualización 03/06/03).
- IGNATIEFF, Michael, "El año que vivimos peligrosamente", *El País Domingo*, 28/03/04, 10-11.
- KOVATS-BERNAT, J. Christopher, "Negotiating Dangerous Fields: Pragmatic Strategies for Fieldwork amid Violence and Terror", *American Anthropologist*, 104 (1):208-222, 2002.
- KUPER, Adam, *South Africa and the Anthropologist*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.
- , *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Londres, Routledge, 1996
- , *Among the Anthropologists. History and Context in Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1999.
- , *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós Ediciones, 2001.
- LAMPHERE, Louise, "The perils and prospects for an engaged anthropology. A view from the United States", *Social Anthropology*, 11(2): 153-168, 2003.
- LOMNITZ, Larissa, *Estructura de organización social de un instituto de investigación*, México, manuscrito facilitado por su autora, 1972.
- LÓPEZ MALDONADO, Elsa, *La Hermosa Provincia. Aclaración sobre algunas imprecisiones en el libro "Los hijos de la luz" de Renée de la Torre*, Guadalajara, Iglesia de la Luz del Mundo, 1995.
- LLOBERA, Josep R., "El trabajo de campo, ¿panacea antropológica o camisa de fuerza epistemológica?", *La identidad de la antropología*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, 21-43.
- , "La reconstrucción de la antropología (Postscriptum, 1999)", *ibidem*, 127-161.
- MAGER HOIS, Elisabeth A., *El peligro de descohesión de la tribu kikapú como efecto de las influencias culturales de Estados Unidos*, México, Tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 2003.
- MARCUS, Anthony, "Imaginary worlds. The last years of Eric Wolf", *Social Anthropology*, 11(1):113-126.
- MEDINA, Andrés y Carlos GARCÍA, *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica)*, 1 y 2, México, UNAM, 1983 y 1986.

- MENDIOLA GALVÁN, Francisco, "El papel de la arqueología y la historia en la defensa de los derechos indígenas. El caso del noroeste mexicano", manuscrito facilitado por su autor, 2003.
- MOORE, Michael, "Finalmente atrapamos a nuestro Frankenstein", *Memoria*, 181:32-33, 2004.
- MORGEN, Sandra y Jeff MASKOVSKY, "The Anthropology of Welfare 'Reform': New Perspectives on U.S. Urban Poverty in the Post-Welfare Era", *Annual Review of Anthropology*, 32:315-338, 2003.
- MUNGER, Frank (ed.), *Laboring Below the Line. The New Ethnography of Poverty, Low-Wage Work, and Survival in the Global Economy*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2002.
- NOLASCO, Margarita (ed.), *La antropología y sus sujetos de estudio*, México, CIESAS, 1985.
- PIÑA CHÁN, Román, "Antropología y cultura", *Cultura Norte*, 29:5-11, 1994.
- PINKOLA ESTES, Clarissa, *Women Who Run with the Wolves*, Ballantine Books, 1995.
- PRAIT, Mary Louise, *Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos*, Lima, SIDEA, 2003.
- RAJSBAUM, Ari, "Lugares y objetos sagrados", *Pirámides, cerros y calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana*, México, INI-CNDH, 2001:59-93.
- RAMOS, Carlos, "Cómo ponerle puertas al desierto", *El País Domingo*, 11/1/04:4-5.
- RIVERA FARFÁN, Carolina, *Vida nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, "La economía como 'ciencia lúgubre'. Un mito persistente", *Claves de razón práctica*, 112: 62-68, 2001.
- RODRÍGUEZ-LOUBET, Francois y Nelly SILVA RODRÍGUEZ, "La quimera del coyote y el sueño americano. Etnohistoria del desierto de Altar en Sonora", *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, 31:2-7, 1990.
- SCHWARTZ, Barry, "The Tyranny of Choice", *Scientific American*, 290 (4):43-45.
- SPENCER, Jonathan, "Scandals, anthropological", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge, 1997, 501-502.
- STOCKING, Jr., George W., "Anthropology in Crisis?. A view from between the generations", en E.A. Hoebel, R. Currier y Susan Kaiser (ed), *Crisis in Anthropology. View from Spring Hill, 1980*, Nueva York, Garland Publishing, 1982:407-419

- , “The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the dualism of the Anthropological Tradition”, *Romantic Motives. Essays in Anthropological Sensibility*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989:208-276.
- STONE, Dan, “Nazism as modern magic: Bronislaw Malinowski’s political anthropology”, *History and Anthropology*, 3(14), 203-218, 2003.
- TENORIO-TRILLO, Mauricio, *Mexico at the World’s Fairs. Crafting a Modern Nation*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- TURNBULL, Colin, *The Forest People*, Isis Publishing, 1987.
- , *The Mountain People*, Touchstone Books, 1987.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis, “Margarita Nolasco (ed), La antropología y sus sujetos de estudio”, *Relaciones*, 23:141-149, 1985.
- , “Cristianos y paganos. Sobre la linealidad o circularidad del pensamiento antropológico”, en Esteban Krotz (ed), *El concepto ‘crisis’ en la historiografía de las ciencias antropológicas*, Guadalajara, Editorial de la Universidad de Guadalajara, 1992, 33-39.
- , “La antropología de la ciencia, ¿llegó para quedarse?” *Alteridades*, 11:113-117, 1996
- , *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Leiden, CNWS, 1996a.
- , “Quo vadis antropología socialis”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (ed), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, INI-CONACULTA-FCE, 2002:50-104.
- , *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, México, CIESAS-Porrúa, 2003.
- , “Construcción y reconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo”, *Memoria*, 170:49-54, 2003a.
- VIDAL, Gore, *El ultimo imperio. Ensayos 1992-2001*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002.
- WOLF, Eric R., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California, 2001.
- , *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001a.
- , “Anthropology among the powers”, *Social Anthropology*, 7(2):121-134, 1999.
- , *Anthropology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1964.

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 17 de abril de 2004

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSION FINAL: 11 de mayo de 2004