

ENTREVISTA



Marisol Parra, *Tensión*

LA ETNOGRAFÍA: EL DESCUBRIMIENTO DE MUCHOS MÉXICOS PROFUNDOS. ENTREVISTA A ANDRÉS FÁBREGAS PUIG

Nicolás Olivos Santoyo*
Hadlyyn Cuadriello Olivos**

Andrés Fábregas Puig es hoy un referente para el estudio en distintas áreas de interés etnográfico en México. Figura que destaca en la historia reciente de la Antropología mexicana, no sólo por su cercanía con importantes antropólogos como Paul Kirchhoff, Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm y Pedro Carrasco, también por su labor en la creación de distintos centros de investigación antropológica en nuestro país y por contar con una extensa e importante obra que se caracteriza por la innovación constante en la investigación etnográfica.

En 1973 Andrés Fábregas es invitado por Ángel Palerm para ingresar al CIS-INAH (actual CIESAS) y dirigir su primer proyecto de investigación en la región de Los Altos de Jalisco, y un año después forma parte del grupo de antropólogos que fundaron el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México. En 1983 regresa a Chiapas, su tierra natal, para coordinar un proyecto de investigación sobre la Frontera Sur y fundar el CIESAS del Sureste. Posteriormente es nombrado Director General del Instituto Chiapaneco de Cultura, y en 1995 es el primer rector de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. En 1997 se trasladó a Guadalajara, Jalisco, para laborar en El Colegio de Jalisco, en donde ocupa el cargo de Director Académico, coordina distintos proyectos de investigación y pone en marcha el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y el Seminario Permanente de Estudios de la Gran-Chichimeca. En 2004 regresa nuevamente a Chiapas siendo el primer rector de la Universidad Intercultural del Estado de Chiapas (UNICH).

* Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: nicolasolivos@yahoo.com.mx

** Profesora investigadora de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: hadlyyn@gmail.com

Como podemos observar su tránsito por distintas instituciones académicas ha estado marcado por su incesante creación de espacios y agendas de investigación, es así que sus trabajos sobre nahualismo en la región Chalco-Amecameca, sobre los rancheros de Los Altos de Jalisco, sobre la Frontera Sur, y más recientemente sobre el fútbol en México son considerados, hoy en día, trabajos clásicos y puntos de referencia para la investigación etnográfica. Cabe destacar que Andrés Fábregas es el primer antropólogo mexicano que realiza un trabajo comparativo de regiones de México y España, en colaboración con el antropólogo español Pedro Tomé Martín.

Actualmente Andrés Fábregas es investigador del CIESAS del Sureste, en donde continúa su labor como investigador y formador de nuevas generaciones de antropólogos.

—¿Cuál era el tipo de etnografía que se hacía cuando usted se formó? Es decir, ¿cuáles eran los temas predominantes, los estilos de escritura, las técnicas, cuál era el ambiente etnográfico en el que usted se forma en sus primeras experiencias de campo?

—Yo ingresé a la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el año de 1965 y me encontré una escuela en la que se podían distinguir claramente varios grupos de profesores. Estaba, por ejemplo, el maestro de teoría etnológica Paul Kirchhoff, que fue el inventor de este galimatías del que todavía no salimos llamado Mesoamérica.¹ Las clases eran estupendas, era un gran etnólogo.

En cuestiones de etnografía tuvimos el privilegio de tener de profesor a uno de los grandes etnógrafos que ha tenido este país, el ingeniero Roberto J. Weitlaner.² Weitlaner era austriaco, había venido

¹ *Mesoamérica* es un texto publicado por el Dr. Paul Kirchhoff en el año de 1943, cuyo objetivo fue apuntar los elementos comunes de los pueblos y civilizaciones que habitaban en una región del Continente Americano. A partir de entonces el concepto de “Mesoamérica” ha protagonizado una serie de debates sobre su pertinencia o no para comprender y describir las características culturales de los pueblos indígenas contemporáneos de nuestro país.

² El ingeniero Roberto Weitlaner (1883-1968) llega a México en el año de 1922, pero es hasta 1939 cuando se dedica de lleno a la investigación etnológica y lingüística de los pueblos indígenas otomíes y chinantecos. Para una revisión más extensa sobre su vida y obra ver *Summa anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, publicado por el INAH en el año de 1966.

a México contratado para hacer obras de ingeniería, y en su contacto con el pueblo mexicano dejó la ingeniería de lado y se dedicó a la etnografía, trabajando durante mucho tiempo en Oaxaca. También fue nuestro profesor otro gran antropólogo de campo, Ricardo Pozas Arciniega, quien para Chiapas es, por cierto, importantísimo porque fue el primero que escribió una gran monografía sobre Chamula, digamos que con ese libro la antropología social mexicana llegó a la mayoría de edad.³

En este contexto ustedes me preguntan ¿qué tipo de etnografía es la que empezamos a ver? En el curso de Weitlaner, que se llamaba “Etnografía contemporánea de México”, se hacía muchísimo hincapié en un aparato descriptivo integral. Es decir, por etnografía se entendía la descripción integral de un pueblo, y por pueblo se entendía una comunidad. Para entonces imperaban los llamados estudios de comunidad.

El esquema teórico que había detrás era el estructural funcionalismo, que se adaptaba muy bien a los estudios de comunidad porque lo que plantea esta teoría es que una sociedad está totalmente interrelacionada en sus partes, que si movemos algo —como una pieza de ajedrez, el alfil—, ese movimiento va a repercutir en todas las partes que la componen y además, que cada parte de la sociedad cumple una función específica para mantener la estructura. Dicho muy brevemente, este era el esquema que había detrás, entonces a los estudiantes nos enseñaban a describir un pueblo.

Si llegábamos a una comunidad teníamos que describirla y ¿con qué herramientas contábamos? Primero con el trabajo de campo, por cierto, en esas épocas yo creo que había una confusión, porque nunca se aclaró entre trabajo de campo y trabajo en ambientes rurales, noto que había esa confusión. Pero campo no quiere decir el sector rural del país, aquí campo quiere decir situarme en el ámbito social que quiero entender y que quiero explicar. Pero en esa época había una confusión,

³ Ricardo Pozas Arciniega (1912-1994) publica en el año de 1959 *Chamula, un pueblo indio en Los Altos de Chiapas*. En esta obra el autor puntualiza una serie de elementos de la organización social de los indígenas tzotziles del Municipio de San Juan Chamula, Chiapas.

a uno le decían trabajo de campo e inmediatamente asociaba uno que tenía que salir de la ciudad e irse al campo, porque la palabra inglesa “country” la traducimos como “campo” que así es la traducción literal, pero se nos olvidó que en inglés trabajo de campo no se dice “country work” sino “feel work”, es otro concepto. La traducción mal hecha que hicimos del inglés nos confundió y todavía en algunos antropólogos existe esa confusión.

Aún con todo ello, el trabajo de comunidad nos sirvió como instrumento para adentrarnos a la disciplina antropológica. Teníamos que instalarnos en la comunidad, en el trabajo de campo, y lo primero que se nos enseñaba era la observación participante, porque la etnografía parte de que el investigador se sumerge en la realidad que quiere comprender, y para ello lo mejor es participar. En este sentido, la observación participante significa que si yo quiero entender, por ejemplo, el ciclo de cultivo, pues tengo que irme con uno de los campesinos —que lo admita— a su milpa o a su terreno de cultivo y no solamente observar, sino tratar de participar. Entonces se daban situaciones a veces hasta chuscas, porque uno es muy urbano, en aquella época éramos muchachos clasemedios casi todos los que estudiábamos, ¡en nuestra vida habíamos estado detrás de un arado, de manera que a los veinte años querer ponerse detrás de un arado pues es bastante curioso! Normalmente nos caíamos y los campesinos se morían de la risa, porque no teníamos ni idea de cómo se manejaba aquello, pero ¿de qué nos sirvió esa observación participante? Para darnos cuenta de la dureza del trabajo y poder ver realmente otro mundo, que las distancias eran bastante considerables entre ese mundo que estábamos tratando de entender y lo que era nuestra experiencia de vida como estudiantes clasemedios y habitantes de ciudades, toda la vida escolarizados.

La observación participante se convirtió en una herramienta muy importante, también teníamos que participar en las fiestas, y en las borracheras comunales tuvimos que aprender a beber, porque si no hubiera sido imposible estar observando. Estar en una fiesta era estar alerta a todo lo que pasaba, y a veces se desesperaba uno porque una fiesta es tan compleja que ¿por dónde empezar a describirla? Los primeros pininos siempre eran muy difíciles, pero la observación participante era

el primer consejo que nos daban nuestros profesores para hacer una etnografía integral como la que estoy tratando de explicarles.

El otro instrumento fundamental era el diario de campo. El diario de campo es un cuaderno o una libreta en donde el investigador tenía que llevar el registro cotidiano de lo que le iba sucediendo en la comunidad en la que estaba instalado. Se nos decía que en una hoja del diario de campo teníamos que anotar el día en que se iba a tomar la nota, y separar muy bien la información obtenida de una entrevista —ahorita vamos a ver qué tipo de entrevista se nos enseñaba—, de las observaciones propias, y de las reacciones que uno tenía. Entonces nos decían: en la hoja de frente del cuaderno ustedes anotan el lugar, la fecha y —si es un recorrido el que están haciendo—, deben anotar estrictamente todo lo que vean, y si quieren hacer alguna observación ponen una llamada con números o con asteriscos y en la hoja lateral anotan sus propias elucubraciones.

Con este diario de campo aprendimos a tejer la etnografía a partir del registro cotidiano, ¡claro, eso quería decir que todo el trabajo que se hacía durante la mañana y la tarde, en la noche había que recuperarlo! ¿Y cómo hacer para no perder la información? Pues se nos decía que había que llevar una libretita más pequeña, en donde anotábamos frases nemotécnicas, frases que pudieran destapar la memoria; se nos decía también que no podíamos dejar pasar el día sin hacer las anotaciones, “aunque lleguen muy cansados ustedes necesitan hacer el diario de campo porque por eso es diario, nada de que mañana lo escribo”, entonces uno trataba de seguir ese consejo lo mejor posible, pero después había que clasificar toda la información que se recogía.

¿Cómo se clasificaba la información? Algunos antropólogos, como el maestro Weitlaner, tenían su propia clasificación, pero nosotros aprendimos a usar la *Guía para la clasificación de los datos culturales* que escribió el profesor George Peter Murdok (1989) —no sé si ahora se siga usando— que nosotros conocíamos en forma resumida como la “Guía de Murdok”, la cual era la base para clasificar todo aquello que podíamos encontrar en una comunidad. Si ustedes quieren enseñarles a los estudiantes actuales qué era lo que se buscaba para escribir una etnografía en aquella época, pues ahí está la “Guía de Murdok”, eso

era lo que se buscaba, lo ideal era llenarla ¡imagínense ustedes, era un trabajo verdaderamente agobiante!

Una vez que teníamos el diario de campo hecho, en un periodo de trabajo de campo dado, el siguiente paso era clasificar la información de acuerdo a lo que decía la famosa guía; para ello contábamos con un instrumento técnico que era la máquina de escribir. La hoja tamaño carta se doblaba, se cortaba, se metía un papel carbón en medio y empezábamos a escribir las fichas de trabajo. Y entonces se nos decía, “es muy útil el ejercicio porque tienes la columna vertebral de un texto, si ordenas y clasificas bien los datos, ya está prácticamente el texto, siguiendo simplemente las fichas”.

La etnografía se completaba con las entrevistas a los informantes, como se les llamaba en aquella época. Los profesores decían que había que escoger a los informantes, por ejemplo, si querías trabajar a fondo algún aspecto de la comunidad, por ejemplo, la religión, pues obviamente tenías que hablar con los especialistas en ese tema, y si intentabas trabajar el tema de la cosmovisión, tenías que ir con la gente que era respetada en la comunidad porque sabía de eso.

También hacíamos entrevistas abiertas, sin cuestionario, porque la entrevista tenía que ser como una conversación en la que la habilidad del investigador consistía en no dejar que el informante se fuera del tema; evidentemente eran conversaciones muy largas, de varios días, y además uno tenía que pedirle permiso al informante para anotar los datos. Vivimos una época en la que el pueblo mexicano no estaba acostumbrado a que se le encuestara como ahora. Vivíamos una época donde era bastante difícil conseguir que la gente respondiera, porque había mucha desconfianza... ¿y porqué usted me está preguntando? ¿para qué va a servir eso? Explicarle a la gente qué hace un antropólogo ¡resultaba una tarea difícilísima!, hasta que descubrimos que era más fácil decir que éramos historiadores, “somos historiadores y estamos escribiendo la historia de este pueblo” ¡la gente lo entendía!, pero decir “somos antropólogos y queremos explicar las estructuras sociales” la gente decía ¿de qué estarán hablando éstos! Era más fácil decir “estamos tratando de escribir la historia de ustedes y como ustedes la conocen por eso les estamos preguntando, todo es historia, todo lo que ustedes

saben es historia y nos interesa”. Entonces estas conversaciones abiertas lo entrenaban a uno a ser un indagador hábil, porque sí, se necesita mucha paciencia y mucha habilidad para platicar con la gente.

Por ejemplo, yo nunca saqué la grabadora. Cuando Oscar Lewis⁴ llegó con la grabadora a la Escuela Nacional de Antropología e Historia de aquella época, pues todo mundo dijo ¡ah caray, es un instrumento importantísimo porque ya queda registrado todo! Pues los estudiantes de la ENAH que trabajaron con él platicaban cómo trabajaba con las grabadoras. Desde entonces la grabadora se convirtió también en otro de los instrumentos técnicos, así como el diario de campo, la grabadora es fundamental. El siguiente problema era ¿quién transcribe? y se inventaron esos aparatos de pedal en donde vas parando la conversación para poder escribir.

El otro instrumento era la fotografía, ¡es muy importante llevar una cámara al trabajo de campo! El ingeniero Weitlaner nos insistía mucho “llévense una cámara aunque sea de las más baratas, lo importante es tomar fotos, y la foto no debe ser un complemento, tiene que ser parte de la etnografía. La foto es parte del argumento que ustedes están escribiendo en la etnografía, y el lector tiene que ver la foto como parte del texto, entonces al tomar la foto piensen en el texto que van a escribir. Por ejemplo ¿para qué quieren la foto de un altar de muertos?, esa foto tiene que ir urdida, tejida con un texto sobre la fiesta que se hace para esperar a los muertos y si no es así, la foto está descontextualizada y ‘fuera de foco’”. Algunos compañeros nuestros llegaron hacerse grandes fotógrafos, incluso algunos les gustó más la fotografía que la propia etnografía y se convirtieron en buenos fotógrafos.

El dibujo también era otro instrumento muy importante que acompañaba la foto, y esto era más difícil porque no todos tenemos

⁴ Oscar Lewis (1914-1970). Historiador norteamericano y doctor en antropología, realizó trabajo de campo en el pueblo de Tepoztlán, Morelos, posteriormente incurrió en los estudios urbanos, por lo cual fue considerado como un innovador en el campo etnográfico. Algunas de sus obras más destacadas, que le valieron la denostación de las autoridades mexicanas, fueron *Antropología de la pobreza* y *Los hijos de Sánchez*, publicadas en 1959 y 1961 respectivamente.

la facultad para dibujar. Cuando trabajé con Guillermo Bonfil⁵ en el proyecto Chalco-Amecameca-Cuauhtla,⁶ me decía “Andrés, lo primero que debe hacer usted al llegar a la comunidad es subirse al campanario de la iglesia, y desde ahí usted va a ver todo el poblado, súbase con su cuaderno de dibujo y aunque sea con rayas mal hechas haga usted el plano del poblado, ¡pero hágalo usted! y después bájese del campanario y camine; así es como va a introyectar el poblado en su mente”. Entonces, lo primero que hice al llegar fue seguir el consejo de Guillermo Bonfil y me trepé al convento a dibujar.

Pero además, la fotografía y el dibujo eran importantes, no sólo porque complementaban el texto etnográfico, sino porque se consideraban también una manera para descubrir aquellos temas o aspectos de la comunidad que pudieran llamar más nuestra atención; eran parte del descubrimiento de la vocación como antropólogos y etnógrafos en esta etnografía integral que aprendimos a hacer.

Recuerdo muy bien la primera vez que salí con Bonfil al campo, yo estaba cursando apenas el segundo año de la carrera y me contrató para ser su ayudante de investigación. Bonfil era investigador en la sección de antropología del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, que después se convirtió en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. En aquél momento el director de la sección de antropología era nada menos que Juan Comas, gran antropólogo físico e

⁵ Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991). Etnólogo y antropólogo mexicano que combinó la labor académica con la de funcionario público. Cuestionó a la antropología centrada en el estudio de la comunidad indígena desvinculada del análisis regional y estructural. Una de sus obras más conocidas es *México profundo: una civilización negada*, publicada por primera vez en el año de 1987. Desempeñó cargos públicos como director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Director General de Culturas Populares y fue fundador del Museo Nacional de Culturas Populares.

⁶ El proyecto de investigación sobre los patrones de asentamiento en la región Chalco-Amecameca-Cuauhtla se plantea como un estudio regional que busca romper con los estudios clásicos de comunidad, a partir del cruce de criterios geográficos, históricos y etnográficos en la delimitación del área de estudio. Para conocer más sobre la importancia de este proyecto y el ambiente antropológico en el cual se desarrolla puede consultarse la reciente obra de Andrés Fábregas Puig (2010), *Configuraciones Regionales Mexicanas, Un planteamiento antropológico*.

historiador de la antropología,⁷ trabajaban también en esa sección Paul Kirchoff, Santiago Genovés y Fernando Horcasitas; estaban además, los lingüistas Juan José Rendón y Mauricio Swadesh. En fin, éramos unos cuantos y luego llegaba a visitarnos el gran historiador Friedrich Katz, ¡imagínense cómo se trezaban en grandes discusiones!

Hago este paréntesis para decirles que esa época fue muy importante para mí porque, cuando llegaba Guillermo Bonfil al Instituto y nos íbamos a tomar café a Ciencias Políticas, nos encontrábamos con la intelectualidad de la época: Pablo González Casanova, Víctor Flores Olea, Juan Brom y Enrique González Pedrero, todos estaban ahí tomando café, ¡eso era una verdadera maravilla! Ellos se sentaban en una mesa y los estudiantes hacíamos un segundo círculo para escuchar cómo discutían el mundo estos grandes intelectuales mexicanos, todos con nuestras tacitas de café que valían veinte centavos. ¡Aquello era verdaderamente fantástico! Fue parte una parte muy importante en mi formación porque ahí yo escuchaba argumentos, sugerencias de libros y tomaba notas, éramos un tipo de estudiantes muy atentos y preguntábamos.

Para volver al tema de la etnografía, que yo recuerde, el ingeniero Weitlaner nunca nos recomendó leer a Malinowski, esas recomendaciones vinieron después, pero sí nos hizo leer muchísimo a los antropólogos mexicanos, sobre todo la colección que estaba publicando el Instituto Nacional Indigenista.⁸ Sin embargo, debo decir que después de 1968 —o quizás un poco antes—, comenzó a forjarse una reacción en contra de la etnografía, por lo menos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Maestros que se autonobraban marxistas, fieles a los libros que editaba la Unión Soviética, como el de Nikitin (1961), aconsejaban que

⁷ Juan Comas (1900-1979). Antropólogo físico que llega a México refugiado por la guerra civil española en 1939, es reconocido por su activismo a favor de los derechos humanos y en contra del racismo. Entre sus principales obras destaca *La antropología física en México, 1943-1959. Inventario y programa de investigaciones*, publicada por la UNAM en 1960.

⁸ La Colección *Presencias* publicada por el Instituto Nacional Indigenista a partir de la década de 1960 está compuesta por cerca de 100 títulos en los que destacan autores y etnografías clásicas de la antropología mexicana.

lo que había que hacer era teorizar, y que la descripción no era más que una pérdida de tiempo, que la etnografía conducía a pensar que la descripción era suficiente. En cierto sentido tenían razón, porque hubo muchos antropólogos que confundieron descripción con explicación, y eso es algo en lo que todavía tenemos que mantenernos muy alertas. Yo creo que es importante establecer la diferencia: describir es un paso necesario y la contribución de la etnografía es que permite ordenar los datos.

Después del movimiento de 1968 se acentuó el rechazo a la etnografía y pasamos a discursos teóricos que eran más bien reelaboraciones dogmáticas. A Marx había que aprendérselo casi de memoria y nuestro interés de estudio se convirtió en buscar al sujeto revolucionario, es decir, el proletariado, que en la visión marxista representa la contradicción fundamental de la economía del mercado. ¿Para qué vamos perder el tiempo en otros temas? Si los campesinos son pre capitalistas y los indígenas mucho más, ¡imagínense! justo en la época en que la antropología mexicana estaba volcada a estudiar a los pueblos indígenas.

Un ejemplo interesante es el propio Paul Kirchhoff, él era marxista pero como antropólogo era un difusionista. Para él no había manera de aplicar la teoría marxista a las sociedades que consideraba primitivas, consideraba que ese “otro mundo” era también “otra época”, feudal, pre capitalista; él decía que “llegar a una comunidad indígena era como meterse a una máquina del tiempo”. Y al mismo tiempo idealizaba de una manera impresionante la vida urbana, con los obreros por delante y afirmaba que la humanidad iba por el camino del socialismo. Este ejemplo nos permite observar cómo en aquella época se encasilló a la antropología como el estudio de los pueblos indígenas y los mundos considerados como primitivos.

Se pensaba que las teorías marxistas no tenían ninguna aplicación en la etnografía, pero ahora, si ustedes leen *El capital*⁹ pueden ver que es una etnografía extraordinaria del modelo de mercado capitalista, y el

⁹ Karl Marx publica el primer tomo de *El Capital* en 1867. Los tomos dos y tres fueron publicados después de su muerte por Friedrich Engels en 1885 y 1894 respectivamente.

libro que escribió Engels sobre la clase obrera en Inglaterra también es una descripción impresionante de los barrios de Manchester.¹⁰ Pero eso no se veía así, porque fue después que se descubrieron nuevos materiales de Marx.¹¹ ¿Qué pasó entonces? Que la etnografía fue condenada y aquel que hacía etnografía era un reaccionario, así de sencillo, y como todos éramos marxistas radicales, dejamos nuestros diarios de campo de lado para hacer teorías sobre el sujeto revolucionario.

Yo creo que es un periodo de consecuencias importantes en la antropología mexicana, del que habría que reflexionar con más detalle y revisar bien lo que se escribió, porque también creo que fue algo positivo que la propia antropología se diversificó, al dejar de hacer sólo etnografía de los pueblos indígenas. En este sentido, fue muy importante la influencia de Ángel Palerm y el curso “Introducción a la teoría etnológica” que nos impartió en 1966.¹²

¹⁰ Friedrich Engels publica en el año de 1845 *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, obra en la cual relata las difíciles condiciones de vida de los obreros en la ciudad de Manchester, Inglaterra y describe con sumo detalle sus condiciones de trabajo y las deficiencias en vivienda y educación.

¹¹ Los *Grundrisse*, considerados el primer esbozo de *El capital*, son ocho cuadernos de apuntes que realizó Marx entre 1857 y 1858 que permanecieron inéditos hasta 1932, y que posteriormente fueron publicados de manera fragmentada. Las *Formaciones económicas pre-capitalistas*, por ejemplo, no se difundieron hasta después de 1950 en una versión en inglés, y la difusión íntegra en español de dichos cuadernos se realizó hasta la década de 1970.

¹² Ángel Palerm (1917- 1980). Antropólogo marxista de origen español, estudió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Inspirado por las teorías del evolucionismo multilíneo de Julian Stewards y Gordon Childe, y las tesis sobre el Estado despótico oriental de Wittfogel, realizó estudios sobre ecología humana y se interesó en los sistemas agrícolas y las articulaciones de recursos materiales y trabajo, capital, tierra, mano de obra, tecnología y ecología. Sin abandonar el estudio etnográfico de las poblaciones indígenas, fue un innovador en campos temáticos para la antropología mexicana como son el estudio del campesinado, de grupos étnicos no indígenas, asentamientos urbanos y clase obrera. Asimismo, tuvo un papel destacado en la diversificación de centros de investigación y de enseñanza antropológica a través de la creación del departamento de Antropología en la Universidad Iberoamericana y la fundación del CIS-INAH, ahora Ciesas. Para conocer más a fondo la extensa obra y el destacado papel de Ángel Palerm en la historia de la antropología mexicana puede consultarse a Andrés Fábregas Puig, *Ángel Palerm Vich, Semblanzas*, México, El Colegio de Jalisco, 1997. Como resultado de los cursos de teoría etnológica impartidos por Ángel Palerm en la ENAH y en la Universidad Iberoamericana a partir de 1966 se publicaron, entre 1974 y 1977, tres volúmenes

Ángel Palerm no dejó de insistir en la importancia del trabajo de campo, él decía “aquí en México no tenemos grandes bibliotecas, esas están en los Estados Unidos o en Inglaterra, algún día ustedes van a ir y leerán en estas bibliotecas, pero lo que sí tenemos nosotros, y no tienen los norteamericanos ni los ingleses, es el trabajo de campo, ese es el sello y la contribución del antropólogo mexicano: las etnografías bien hechas”. ¿Qué quería decir Palerm con “etnografías bien hechas”? Descripciones que permitieran a cualquier lector aplicar su punto de vista teórico, es decir, un material que pudiera leerse desde la óptica de un estructural funcionalista, o de un evolucionista, o de un estructuralista, o de un marxista. Entonces, hacer buena etnografía era ordenar bien los datos de una realidad, y posteriormente discutir cómo interpretarlos.

Palerm nos hacía mucho hincapié en que la formulación teórica era el objetivo final y siempre habló de interpretación, y yo creo que quizás con eso debió decir explicación. Pienso que él llegó a creer que interpretar y explicar eran sinónimos, pero no, interpretar y explicar son diferentes; el antropólogo, como cualquier otro científico social, tiene como tarea crear conocimiento y al crear conocimiento tenemos forzosamente que explicar. Sin embargo, tenemos que ser muy claros desde dónde estamos explicando y usar a la crítica como método de trabajo. Sobre este punto Palerm sí era muy claro y reconocía que no hay etnografías inocentes, pero sostenía que debían quitarse los prejuicios. Él siempre decía, por ejemplo, “si ustedes jóvenes marxistas piensan que el mundo sólo se va a transformar con un gran levantamiento obrero, pues todo lo van a ver así, y no van a poder dar cuenta de otras realidades, porque ustedes ya tienen el prejuicio de que donde hay industria, hay obreros y de que todos los obreros del mundo son iguales, no va a poder ver ninguna distinción entre un obrero alemán, uno francés y uno latinoamericano, para ustedes todos son iguales, todos tienen la

titulados *Historia de la Teoría Etnológica*, que integran textos representativos de escuelas, periodos históricos y tradiciones del pensamiento filosófico y antropológico que reflejan la visión que tenía Palerm sobre la antropología social y la etnología, y que hoy en día son textos fundamentales en los programas de formación de los estudiantes de antropología.

misma actitud ante su condición. Si con ese prejuicio van al campo, ¿para qué van? Si ya saben lo que va a pasar”.

Aquella fue una etapa difícil pero creo que salimos bien librados, ahora estamos viviendo un boom de la etnografía y eso está bien, por ello me atrevo a reafirmar que debemos estar alertas de no confundir la etnografía con la explicación. Es fundamental hacer etnografía y aquel que no tiene vocación para hacer teoría puede hacer una buena etnografía, pero me parece que crear conocimiento sí es el objetivo principal en nuestra disciplina, y no hay manera de eludirlo.

La teoría es nuestro laboratorio, es donde experimentamos la viabilidad de los conceptos y los enfrentamos a la realidad, es en donde vemos si los instrumentos conceptuales que estamos manejando sirven o no sirven, y por eso nuestro instrumento de análisis debe ser la crítica. Si observamos la realidad con un sentido apologetico terminamos repitiendo y confundiendo descripción con explicación.

—*Usted ha resaltado la centralidad que tuvieron la antropología y la etnografía mexicanas en el proceso formativo de su generación, en este contexto ¿cómo les llega y cómo ven a la etnografía europea y norteamericana? ¿Qué es lo que rescatan de este tipo de etnografía?*

—Es muy buena la pregunta porque nos permite entrar al análisis de la influencia importantísima que tuvo el pensamiento marxista en mi generación y la visión que tuvimos de la etnografía norteamericana en esa época.

Yo creo que aquí en México inventamos una escuela: “la escuela culturalista norteamericana”, con esto quiero decir que, desde nuestra mala e incompleta lectura del marxismo de manual ruso, todo antropólogo norteamericano era culturalista y agente del imperio. En primer lugar, pensábamos que el concepto de cultura era un medio que usaban los antropólogos imperialistas para evadir los verdaderos problemas a estudiar, como el de la estructura económica, y que nosotros desde la antropología también debíamos contribuir a entender esto, por lo tanto la cultura no debía ser un tema de interés porque se ubica en el nivel de la superestructura. En segundo lugar, pensábamos que a toda la etnografía que escribían los norteamericanos, además de verla como una etnografía culturalista, había que tenerle desconfianza, porque

lo que pretendía es penetrar a América Latina, y frente a ello ningún antropólogo norteamericano era inocente. Afortunadamente yo tuve la oportunidad de tener muchas discusiones con Ángel Palerm y no fui tan categórico en este asunto, pero en el ambiente general privaban estas ideas, —sin querer decir que yo estaba afuera, no, también formaba parte de ellas—.

Ángel Palerm nos acercó a antropólogos norteamericanos que desconocíamos como Eric Wolf, por ejemplo. En una lección dijo “voy a discutir la teorías de Eric Wolf” ¿y quién es ese? Nos preguntamos. Resultó un antropólogo norteamericano de izquierda, ¡ah caray! ¿En Estados Unidos hay izquierda? Y así comenzamos a descubrir nuevos enfoques. Pero si me permiten, antes de continuar con esta última idea quisiera hacer una digresión.

Desde tempranas épocas la antropología en Estados Unidos estuvo influenciada por la antropología social británica; al mismo tiempo que se definió como “la ciencia de la cultura”, en 1949 Leslie White (1982) así tituló su libro.¹³

El concepto de cultura se consolidó como el objeto central de la antropología y le dio identidad como ciencia social. Entonces, ¿cómo se estudia la cultura? Con trabajo de campo y haciendo etnografía, esta es la vía por la cual vamos a crear conocimiento sobre la cultura, a explicarla. ¿Qué es la cultura? Bueno, Kroeber (1952) encontró más de 150 definiciones, y la más reconocida fue la que E. Tylor estableció en *Primitive Culture*: la cultura es todo lo que hacen los seres humanos, por lo tanto es la capacidad de crear, incluso su propio entorno, su propio mundo (Tylor, 1981).

Por otro lado, Radcliffe Brown y los antropólogos ingleses en general no concibieron a la antropología como una disciplina separada de la sociología, para ellos el antropólogo era un sociólogo especializado en el estudio de las sociedades primitivas, del mundo del “otro”, del que no es occidental como los asiáticos, los africanos, los indígenas de Latinoamérica, todos los primitivos.

¹³ El texto original fue publicado en inglés con el título *The science of culture: a study of man and civilization*, Farrar, Straus, 1949.

Así es como los antropólogos norteamericanos (con la excepción de los boacianos), y los antropólogos europeos se dedicaron a estudiar sociedades fuera de las suyas. Pero fíjense que es muy interesante cómo la definición del objeto de estudio y la concepción de la disciplina llevó a los antropólogos ingleses y norteamericanos por diferentes caminos. Ahora bien, estas dos concepciones llegaron a México, y por ejemplo yo creo que los antropólogos mexicanos que hicieron fuertes críticas al indigenismo integracionista optaron por la antropología social inglesa, para así desligarse de la antropología cultural norteamericana.

Ahora bien, regresando a Eric Wolf les decía que fue muy importante conocerlo, porque por principio rechazábamos todo lo que venía de los Estados Unidos, incluyendo a la etnografía, porque según nosotros tenía una impronta perversa, y el descubrimiento del Plan Camelot¹⁴ en Chile nos reafirmó nuestra convicción: ¡ahí está, tenemos razón, todos los antropólogos norteamericanos trabajan para la CIA! Pero resultó que no era así, hubo antropólogos norteamericanos que reaccionaron públicamente en contra de esto, e hicieron declaraciones y escribieron textos muy importantes sobre la ética del antropólogo. Al respecto Eric Wolf escribe un artículo extraordinario que se llama *La antropología en el sendero de la guerra en Tailandia* (Wolf y Jogensen, 1971), e Irving Louis Horowitz editó el libro *The Rise and Fall of Project Camelot* —y que yo sepa nunca se ha traducido al castellano, y debería hacerse—, en el cual se incluye un artículo muy interesante de Marshall Sahlins (1967). Debo mencionar que también fue muy importante para mí la lectura de Charles Wright Mills, extraordinario sociólogo norteamericano, que

¹⁴ El Plan Camelot fue una iniciativa de la Oficina de Investigación de Operaciones Especiales del Ejército estadounidense para financiar a los científicos sociales que estudiaran los movimientos y las potencialidades revolucionarias en América Latina, particularmente en Chile por el gran entusiasmo popular que generaba Salvador Allende. Fue así que a partir de 1965 muchos antropólogos miembros de la *American Anthropological Association* (AAA) participaron en esta operación de intervención y espionaje a gran escala, mientras que otros antropólogos y científicos sociales, hicieron pública su oposición a la AAA, condenando el involucramiento del gremio en operaciones militares encubiertas. Para conocer más sobre la Operación Camelot en Chile ver: Gabriel García Márquez, “Crónica de una tragedia organizada”, *La Maga*, Nota del día, 16 de octubre de 1998, Argentina.

me fascinó cuando leí *Poder, política y pueblo* y *White Collar*.¹⁵ Pues bien, a partir de entonces el acercamiento a los antropólogos norteamericanos de izquierda, nos permitió, al menos a una parte de mi generación, descubrir un pensamiento crítico diferente y que sí se interesaba por el estudio de la cultura.

—Regresando a esta idea de cómo después de la borrachera marxista se abre una agenda de temas más amplia. ¿Cuáles serían los temas que surgieron? ¿Hubo también nuevas técnicas? Me imagino que hay un regreso a la historia, por ejemplo.

—En la ENAH tuve un maestro que me influyó mucho, Luis González y González, un maestro mexicanísimo porque él mismo decía “soy un ranchero de Michoacán que estudia los rancheros”. Luis González y González (1968) nos dió un curso de “Introducción a la Historia” que consistió en platicarnos cómo estaba escribiendo su libro *Pueblo en vilo*. Él nos decía, “yo soy un historiador nacido en San José de Gracia, Michoacán y me quiero explicar ¿quién soy yo?, ¿en dónde nací?, ¿cuál es mi historia? Y por eso estoy escribiendo la historia de mi pueblo y voy a aplicar las técnicas que usan los antropólogos, también voy a hacer trabajo de campo”.

Entonces, —continuaba Luis González— “me he instalado en mi pueblo, en el que siempre he estado, pero ahora como un observador, como un historiador y empiezo a preguntarle a la gente si tiene documentos viejos ¡mi propia mamá me dio un cuadernito donde llevaba apuntados todos los precios de los productos que compraba!” Un cuaderno que —y esto lo contaba Luis González con mucha emoción—, le ayudó a conocer cómo había evolucionado la economía del pueblo.

¹⁵ Charles Wright Mills (1916-1962). Sociólogo norteamericano, reconocido por su pensamiento crítico y por el papel que asignó a los intelectuales como agentes del cambio social. En el campo de la antropología es reconocido por resaltar a la cultura como un aspecto relevante en la comprensión del contexto de los problemas sociales. Es autor de *Poder, política y pueblo* (1963); *White collar. Las clases medias en Norteamérica* (1951); *La elite del poder* (1956), aunque quizá su obra más reconocida sea *La imaginación sociológica* publicada en 1959. Para conocer más sobre la obra y el pensamiento de este autor ver Andrés Fábregas Puig, “El pensamiento crítico de Charles Wright Mills y Ángel Palerm”, en *Estudios Sociales*, julio-diciembre, año/vol. XII, núm. 24, Universidad de Sonora, Hermosillo, México, 2004.

¿Por qué les platico esto? Porque ese curso nos dio nuevas pistas. Nos convencimos de que había que estudiar más a fondo la historia y encontramos que la ENAH nos ofertaba la oportunidad de hacerlo estudiando etnohistoria. Fuimos un grupo muy compacto, de los que recuerdo, Teresa Rojas, José Lameiras, Brigitte Boehm, Virginia Molina y Matilde Chapa Bezanilla. Empezamos a trabajar en el concepto de etnohistoria y Palerm introdujo, además, la noción de sociedades complejas y el estado despótico de Wittfogel; esto nos llevó hasta el México prehispánico. Yo recomendaría leer el libro de Brigitte Boehm (1986) *Formación del Estado en el México prehispánico* porque ahí están expresadas todas estas reflexiones y teorías.

Después de 1968 entender las formaciones políticas y el poder fue fundamental, que abrieron nuevos campos en la investigación antropológica desde un enfoque distinto al que propuso Aguirre Beltrán (1953) en su libro *Formas de gobierno indígena*. Nos preocupaba entender el poder como un hecho humano, ¿qué es?, ¿cómo funciona?, ¿cómo se transforma?, y el Estado como la máxima organización del poder o la máxima expresión organizativa del poder. Este fue, sin duda, un tema nuevo que se abrió y en mi caso, por ejemplo, fue el tema al que me avoqué cuando me fui a estudiar a Estados Unidos.

Al mismo tiempo, Palerm nos introduce a las teorías neoevolucionistas como una alternativa para pensar el cambio social. El evolucionismo multilínea o neoevolucionismo entiende la evolución general como abstracción, pero el campo de estudio del antropólogo es la evolución particular de cada sociedad. Con esto el objeto de la antropología también comienza a cambiar y el interés se concentra en el estudio de las sociedades en evolución.

—*Estos nuevos horizontes teóricos y temáticos de los que usted nos habla, ¿tienen impacto en el quehacer etnográfico?*

—Claro que impacta, la teoría del evolucionismo multilínea se acopló muy bien al modelo de economía campesina que propuso Chayanov. El modelo de la economía campesina se entendió como un modelo distinto al modelo capitalista. Hablamos entonces de sociedades que evolucionaron de una forma diferente a las sociedades con economía de mercado.

La etnografía por lo tanto se concentró en describir la economía campesina y en tratar de demostrar que efectivamente es un tipo de economía diferente porque su lógica es distinta, no produce plusvalía. Aquí comenzó el *boom* de los estudios campesinistas, y sólo basta revisar las tesis que se produjeron en la década de 1970, tanto en la Universidad Iberoamericana, como en la propia ENAH para constatarlo.

Es verdad también que en esta época se desata una discusión importantísima en el medio antropológico mexicano en donde la etnografía fue la carta de discusión: campesinistas contra des-campesinistas, les recomiendo revisar el libro de Cynthia Hewitt (1968) porque me parece que ella logra describir muy bien este momento.¹⁶

Ahora bien, ¿por qué digo que la etnografía era la carta de la discusión? Bueno porque unos y otros discutían a partir de los datos que encontraban en el trabajo de campo. Los alumnos de Bartra que trabajaron en el Valle del Mezquital vieron en los campesinos unos pequeños burgueses, mientras que los alumnos de Palerm respondían que las pruebas etnográficas que tenían de Morelos comprobaban la existencia de una verdadera economía campesina.

En ese contexto se producen dos libros muy importantes: *Herederos de promesas* de Guillermo de la Peña (1980) y *Venimos a contradecir* de Arturo Warman (1976). Si ustedes comparan estas dos etnografías pueden comprender cuál era la impronta teórica y es muy claro cómo el ojo teórico te conduce al descubrimiento de una cosa u otra. Otro ejemplo de cómo la etnografía se pone en el centro de la discusión, es el debate de Robert Redfield y Oscar Lewis en Tepoztlán. Robert Redfield describe el pueblo de Tepoztlán en 1930 como un pueblo metido en la sierra, alejado, de difícil acceso, completamente campesino, y nos oferta una imagen casi idílica, en donde el parentesco es la hermandad y no existen los conflictos. Diez años después llega Oscar Lewis y presenta otra etnografía muy diferente, describe las envidias, los conflictos y el desgarramiento de la comunidad. En fin estos antropólogos se trenzan en una discusión muy larga y al final Redfield dice algo muy interesante, que él usaba el modelo de Durkheim porque lo que le interesaba era

¹⁶ Publicado originalmente en inglés con el título *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1984.

enfatar y describir los lazos de solidaridad, y que a Lewis le interesaba enfatizar el conflicto social. El centro de la discusión misma era la etnografía, porque de la etnografía estaban saliendo las discusiones teóricas, las interpretaciones y las explicaciones. Entonces nos enfrentamos al dilema de que la etnografía no es inocente, siempre se hace desde ciertas perspectivas.

—*Y pensando en retrospectiva, ¿qué pasó con el mundo indígena?*

—El mundo indígena no dejó de trabajarse, pero ahora bajo una visión crítica del indigenismo. Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, José Rendón y Enrique Valencia, hacen una crítica sistemática del indigenismo, y por lo tanto escriben sobre el mundo indígena, una vez más vemos cómo la etnografía se contrarresta con otra etnografía.

En ese momento yo era el ayudante de Guillermo Bonfil, y una vez me preguntaron que ¿cómo es posible que fuera prácticamente el único antropólogo de mi generación que no estudió economía? Porque ya les platicué que todos éramos marxistas ortodoxos, pero yo hice una tesis sobre nahualismo (Fábregas, 1969). Yo nunca había sido consciente de eso hasta que me lo preguntaron y la respuesta es: por la influencia de Bonfil.

Bonfil era un crítico del indigenismo y su herramienta era la etnografía, él quería demostrar que las culturas indígenas no vivían en el pasado, sino en el presente, y entonces me sugirió hacer una etnografía de los nahuales porque eso aún no se había hecho. ¿Qué fue lo que demostré con la etnografía de los nahuales? Eso que quería Bonfil, que la cultura indígena es otra concepción del mundo, que es actual y está viva.

Lo que quiero decir es que la crítica al indigenismo produce una etnografía diferente de los pueblos indígenas, y en 1970 se publica un libro muy clásico *De eso que llaman Antropología Mexicana* (Warman, Nolasco, Bonfil, Olivera y Valencia, 1970), que yo creo que es un punto de llegada y un punto de partida, la etnografía sobre los indígenas cobra un nuevo giro y Bonfil lo expone con toda claridad: la nueva etnografía tiene que dar cuenta que en México tenemos una sociedad desigual, tiene que demostrarse la dualidad de la sociedad.

En esos momentos Pablo González Casanova (1965) había escrito su libro sobre la democracia en México, y también apuntaba que en México había dos sociedades. De ahí surgió la teoría del colonialismo interno y Bonfil retoma eso, incluso yo sugiero leer un libro que escriben juntos *Las Ciencias Sociales y la Antropología* (González y Bonfil, 1968), y que discutieron mucho en esos ratos de café que mencioné antes. Es un libro breve pero muy importante de leer ahora, porque ahí se conjugan la Sociología y la Antropología. Se puede considerar como el inicio de la socioantropología que reflexiona con la teoría de la sociedad dual.

Bonfil introduce a México el pensamiento anticolonialista de grandes antropólogos como George Balandier y su concepto de “situación colonial”, de ahí parte Bonfil para plantear el concepto de indio como producto de la situación colonial y la noción de “México profundo” como el México colonizado.

Yo quiero decirles que la teoría de la sociedad dual no me acaba de convencer, pero no niego el impacto que tuvo. Yo me inclino a pensar que las sociedades son variadas, no duales, y esta variedad está articulada. Nos habituamos a pensar en integración y asimilación pero Salomón Nahmad, después de su experiencia indigenista, planteó la idea de la articulación de la variedad. Los marxistas ya habían hablado de la articulación de modos de producción, y es interesante porque ya se alcanza a percibir que la variedad es lo que caracteriza a las sociedades; hasta el grupo humano más pequeño tiene variedad.

Como dijo un día en frase feliz Esteban Krotz “los hombres y las mujeres somos una fábrica de variedad”, simplemente hay que observar a las personas no hay una igual a otra, y cuando hay dos iguales nos asombramos ¡son igualitos!

—*En este contexto me imagino que cambia la perspectiva de comunidad.*

—Totalmente, José Rendón introduce el concepto de comunalidad que es importante para comprender una parte de la etnografía que se está escribiendo en Oaxaca. Otra perspectiva es la que proponen, también en Oaxaca, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas cuando hablan de “grupos etnolingüísticos”. Pero si quieren revisar la etnografía que se está escribiendo hoy en día sobre los pueblos indígenas pueden revisar todo lo que ha publicado el INAH, desde 1999 a la fecha, a través del

“Proyecto Nacional de Etnografía de los pueblos indígenas de México en el nuevo milenio”. Éste es un proyecto que durante varios años coordinó Gloria Artiz y que reúne a muchos investigadores del INAH en un gran esfuerzo colectivo. Lo último que he leído de este proyecto, es precisamente un volumen que está por publicarse sobre la concepción del nahualismo y los complejos chamánicos en tierras mayas, y me parece un libro extraordinario y creo que ahí hay una nueva etnografía.

—*Usted nos contaba que el curso de historia que tomó con Luis González fue importante porque se abrieron a otras posibilidades de hacer etnografía, ¿de ahí surge su interés por los rancheros y el fútbol?*

—Bueno, efectivamente yo me titulo con la tesis del nahualismo porque la influencia de Bonfil estaba ahí, pero al terminar la ENAH yo me voy a estudiar a la escuela de graduados que fundaron Ángel Palerm y su esposa Carmen Viqueira en la Universidad Iberoamericana, ahí comencé a estudiar el doctorado y me encontré nuevamente con Ángel Palerm y Arturo Warman, entre otros extraordinarios profesores, entre los cuales estaba nada más y nada menos que Eric Hobsbawm, historiador inglés que dió un curso verdaderamente soberbio. Después gané una beca y me fui a la Universidad de Nueva York a terminar el doctorado.

Yo llegué a la Universidad de Nueva York persiguiendo a dos profesores: Pedro Carrasco, porque me seguía interesando mucho la etnohistoria, y al arqueólogo Pedro Armillas. Los dos tenían en común ser refugiados españoles y como yo soy hijo de un refugiado español también, me llamaban mucho la atención estos intelectuales españoles. En Nueva York pude leer con calma *Los Grundrisse* de Marx y descubrí un mundo antropológico inmenso, entonces me preguntaba ¿qué voy hacer de trabajo de tesis doctoral? Sabía que definitivamente no iba a hacer una monografía sobre pueblos indígenas, ni comunidades campesinas, el mundo de posibilidades era mucho más amplio.

Al regresar a México no sabía todavía qué hacer y fui a buscar a Palerm, él y yo habíamos tenido una correspondencia muy intensa mientras yo estaba en Estados Unidos. Cuando me preguntó qué era lo que quería trabajar para la tesis recordé que *Pueblo en vilo* era un trabajo que me había gustado mucho. Entonces Palerm me dijo “eso nos lleva al occidente de México y te voy a contar una historia: un día Eric

Wolf y yo veníamos bajando del norte en el carro y nos desviamos hacia una ciudad que se llama Lagos de Moreno, en Jalisco. Era un domingo, estacionamos el auto frente a un hotel que se llama Hotel París. Nos bajamos y empezamos a caminar un rato por la ciudad, la ciudad es muy bella, me sentí en España —dice Palerm—, las plazas, el ambiente, la arquitectura; Wolf también estaba fascinado, nos sentimos caminando un pedazo de Europa en México. Entonces dijimos ¡caray! ¿qué hay de esto?, y empezamos los dos a elucubrar. Cuando regresamos al auto las llantas se habían ponchado así que no quedó más remedio que beber una cerveza y dormir en el Hotel París”. Esto les permitió a Palerm y Wolf, que eran grandes amigos, continuar con sus elucubraciones sobre Lagos de Moreno y ninguno recordaba bibliografía que pudiera servirles para comprender lo que estaban viendo. Les pareció sorprendente que ningún antropólogo hubiese escrito nada sobre ese lugar y al regresar de su recorrido por el Bajío Eric Wolf escribió *Los hijos de la tierra que tiembla* (Wolf, 1959). Fue después de esta charla que tuve con Palerm que él me sugirió que fuera a Lagos de Moreno en donde no había una sociedad indígena, al contrario, una sociedad muy criolla.

Cuando hice mi primer recorrido en Los Altos de Jalisco descubrí un mundo que me transportó al cine que veía en mi niñez, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, cuando en la matiné veíamos las películas de Jorge Negrete como “¡Ay Jalisco no te rajes!”. Era el mundo que veíamos en el cine y lo veíamos tan lejano de Chiapas que cuando vi al primer rancharo con su sombrero norteño y el fajo pitiado, de verdad que sentí una emoción muy particular porque me recordó mi niñez.

Después de una semana de recorrer Los Altos de Jalisco, decidí estudiar la región y plantear el problema de investigación desde el punto de vista de la ecología cultural, del evolucionismo cultural (Fábregas, 1986). Una figura fundamental en este proceso también fue Lawrence Krader, él me descubrió un Marx completamente desconocido y tuve la oportunidad de poder discutir muchas cosas con él, fue un gran maestro y funcionaba muy bien como tutor, tenía mucha paciencia y aprendí un marxismo muy diferente.

Fue así que en esta investigación traté de combinar la ecología cultural con los modelos marxistas y me pregunté: ¿cuáles eran

las estrategias adaptativas de estos rancheros?, ¿cómo se había forjado el poder local a través de controlar el acceso a los recursos básicos de la sociedad?, ¿quiénes controlan el acceso?, y ¿cuáles son los recursos básicos? En ese momento no me di cuenta, pero estábamos proponiendo una nueva concepción de la ecología cultural, ¿por qué lo digo? Porque se nos había enseñado que la ecología cultural son las estrategias socialmente escogidas para manejar el medio ambiente, es decir, estrategias fundadas en acuerdos colectivos.

Sin embargo, en Los Altos de Jalisco me di cuenta que las estrategias de manejo del medio no son socialmente escogidas, más bien se escogen de acuerdo a los intereses, y al introducir los intereses se introduce la política, entendiendo a la política como el ámbito de conflicto de los intereses, tanto hegemónicos como los que no lo son. Empecé a trabajar en este sentido y usé mucho el concepto de oligarquías, porque me di cuenta que los círculos de poder se manejan a través de familias enteras que dominan en la región, de redes familiares muy extensas.

La etnohistoria fue muy importante en este trabajo, porque yo quería saber cómo se había conformado esta región de pequeños propietarios, sin ejidos, y quién y cómo se había introducido una estrategia adaptativa que no existía en el México prehispánico, como la cría de caballos y ganado vacuno.

Empecé a trabajar los archivos y me encontré con que los archivos de las iglesias de Los Altos de Jalisco son sorprendentes y están muy bien conservados. Vivía yo en el Hotel París, aquél en donde habían estado Palerm y Wolf; y todas las mañanas me iba al archivo parroquial de Lagos de Moreno, ahí pude observar el movimiento del archivo y comprender mejor el catolicismo profundo de los rancheros, la estrechísima relación que tienen con los sacerdotes y cómo su vida y su cosmovisión gira alrededor de la iglesia.

Observé cómo entre los habitantes de esta región es mucho más importante el acta de bautismo que el acta de nacimiento, por ejemplo. Todos los días llegaban ríos de gente a solicitar copias de sus boletas de bautismo y ahí mismo hacían sus trámites oficiales. Comprendí que la separación entre iglesia y Estado no opera en todo el país de la misma manera, imagínense que el Ayuntamiento exigía como documentos

oficiales los documentos de la iglesia, y las actas de nacimiento que valían eran las que estaban en el archivo de la iglesia.

A través de los documentos de los archivos comprendí cómo se formaron las ciudades de Lagos de Moreno y Jalostotitlán, y una de las cosas más interesantes que encontré es que originalmente esta región fue una especie de corredor de los grupos chichimecas que tenían una estrategia adaptativa basada en la cacería y la recolección, es decir, el territorio estaba habitado por diferentes grupos nómadas: tecuexes, caxcanes y guachichiles.

Descubrí una nueva indianidad que no es Mesoamérica y me di cuenta que en la ENAH siempre habíamos hablado del indio mesoamericano, el indio de Kirchhoff, no conocíamos nada de los indios del norte, excepto los tarahumaras. Y además descubrí que este mundo indígena nómada había provocado una estrategia nueva de ocupación territorial del Estado español.

El diálogo de la etnografía y la etnohistoria fue central y permanente en esta investigación. Entre los archivos parroquiales de Jalostotitlán y Lagos de Moreno me encuentro un documento que decía que los primeros campesinos que llegaron a esta región fueron traídos por el Virrey Antonio de Mendoza desde Salamanca, España, y que luego de ubicarlos en lo que hoy es la ciudad de Guadalajara les dijo “de aquí para el norte la tierra que agarren es de ustedes, nomas que se tienen que enfrentar con los salvajes chichimecas”. Lo que pude observar es que los españoles aplicaron en esta región la misma estrategia de corrimiento de fronteras que les funcionó muy bien para expulsar a los musulmanes y a los turcos.

Estos guerreros campesinos adoptaron el término “rancho”, un término francés que viene de la comida que se da al soldado en el campo de batalla, introdujeron el ganado bovino y caprino y transformaron toda la ecología cultural de la región. Le pusieron “rancho” al lugar que habitaban y “ranchero” a la persona que habita el rancho, entonces, ranchero es aquél que vive en un rancho, cría ganado y cultiva la tierra con trigo y maíz.

En Los Altos de Jalisco descubro un lugar muy curioso que se llama Jaral de Berrio, porque habita población negra que de ninguna manera se asume como tal. Entonces, me voy a los documentos del archivo

de Guadalajara y descubro testamentos en donde los esclavos negros eran parte de las herencias de las familias ricas; encontré documentos en los que se hablaba de familias con 6 miembros y 40 esclavos. Encontré también que en Jalostotitlán y Lagos de Moreno se celebraban mercados de esclavos negros, en donde llegaban los esclavistas y, como a los caballos, les veían los dientes, les tocaban los hombros, y eran muy apreciados.

También me encontré con historias muy chuscas, por ejemplo, la de un sacerdote de Lagos de Moreno que es denunciado por una esclava que compra para su uso personal. En la denuncia la esclava relata que todas las noches el sacerdote la acariciaba, iba subiendo de intensidad y después se retiraba para no cometer el pecado de la penetración; entonces la negra lo acusa y dice “el señor me está atormentando, me está sujetando un tormento que ya no aguanto, ya no lo soporto porque me deja como candela”. Resulta que la acusación es porque no hay nada, porque la deja “como candela”, así dice en el documento.

Otra cosa que llamó mi atención es que la gente decía que eran descendientes de los franceses, y para no hacerles el cuento muy largo, me voy a España a buscar el origen de estos campesinos. Me encontré allá con mi querido amigo Pedro Tomé Martín, él me llevó a un lugar en Salamanca que se conoce como la sierra de Francia, y resulta que muchos de los rancheros de los que les estoy hablando descendían de ahí; entonces, cuando decían que venían de Francia no eran tan descabellado porque vienen de la sierra de Francia, pero de Salamanca. Bueno, entonces ¿qué es lo que yo observo? Primero que hay una gran variedad cultural en esta región de Los Altos de Jalisco.

Otro descubrimiento en el trabajo de archivo fue el tema del sistema de parentesco. Encontré un documento del siglo XVIII que se titulaba “libro de matrimonios prohibidos” y me doy cuenta de dos cosas muy interesantes. La recurrencia del casamiento entre primos y entre tío y sobrina, y al corroborar esto con los datos de mi etnografía encuentro que todos se llamaban Romo y Romo; González y González. Y también que el sistema de parentesco, que es el sistema de parentesco castellano, reparte la tierra.

Desarrollé un diálogo permanente entre el documento histórico y la etnografía, entre mis genealogías y los archivos. En el archivo del

registro público de la propiedad me doy cuenta, por ejemplo, que hay periodos en donde se forman grandes latifundios y periodos en los que la tierra se atomiza ¿porqué ocurre esto? Porque por el sistema de herencia establece que todos los hijos tienen el mismo derecho, esto produce una tendencia a atomizar la tierra, pero al mismo tiempo el matrimonio entre parientes tiene como lógica volver a juntar los pedazos de tierra que se diseminan.

Esta investigación también me condujo a explicar la guerra cristera desde un punto de vista distinto al que propuso Jean Meyer (1973-1975), y esto es gracias al trabajo de campo y a las pláticas que tuve con combatientes bajo los árboles del mezquite. La guerra cristera en Los Altos de Jalisco, según mi explicación, responde a una defensa de los rancheros a su forma de vida, en donde se incluye la religión. Ellos no conciben el mundo sin la iglesia, son los cruzados ¿cómo les vas hacer una reforma agraria a campesinos que tienen la tierra por propia? Porque la ganaron en los combates con los chichimecas.

—*Lo que usted relata de Los Altos de Jalisco no corresponde al esquema del México profundo de Guillermo Bonfil, ¿cómo fue recibido su trabajo desde esta perspectiva?*

—Ahora que lo dices se me ocurre pensar que no hay un solo México profundo. Si somos fieles al pensamiento de la variedad cultural, entonces hay muchos méxicos profundos, y uno de ellos es éste, el de Los Altos de Jalisco, que no es el indígena pero sí es un México muy profundo en términos históricos de formación de un territorio.

Tiempo después de haber terminado la investigación me di cuenta que era un trabajo pionero y eso es sorprendente porque la obsesión de estar estudiando solamente las sociedades indígenas y pensar que el México profundo es esa sociedad dual que señala Bonfil, en donde está por un lado la sociedad cosmopolita que desciende de los europeos y por otro los indígenas, impide ver otras realidades, otros méxicos.

Creo que yo descubro en Los Altos de Jalisco otro México profundo, el de los rancheros y ¿cuántos méxicos profundos no habrá aún por descubrir? Creo que la categoría de México Profundo se nos deshace en las manos, es mucho más útil pensar en la variedad. Lo digo con un enorme cariño y respeto a mi querido maestro Bonfil, pero él también

me enseñó que no se avanza si no se critica, y yo creo que él disfrutaría escuchar que no estoy de acuerdo con él. Insisto que la categoría que tenemos que manejar es la de la variedad. A un país como el nuestro no lo vamos a poder explicar con extremos o dualismos y esa es la principal contribución de la etnografía: documentar la variedad de México.

Para seguir contestando tu pregunta te cuento que yo dejé de ir a Los Altos de Jalisco mucho tiempo, y un día regresé con Pedro Tomé para hacer nuevamente trabajo de campo y comparar esta región con la sierra de Ávila, en España. Llegamos una mañana a la presidencia de San Miguel el Alto y pedimos hablar con el presidente municipal para platicarle qué es lo que queríamos hacer, en ese momento saca mi libro y dice “¡ah! ya estuvo por aquí un antropólogo” y me regala mi propio libro. Eso fue muy interesante porque en un principio rechazaron del libro, se enojaron mucho por el término oligarquía, se enojaron mucho por el descubrimiento de los negros y dijeron que todo eso era falso, que yo estaba inventado y que era un comunista. Al paso del tiempo se dieron cuenta que ese trabajo en cierta manera había situado a Los Altos de Jalisco en el contexto del país.

—*Y después de este trabajo, ¿cómo llega al fútbol?*

—¿Cómo llego al fútbol? Después de fundar el departamento de Antropología de la UAM Iztapalapa, el doctor Eduardo Matos, que en ese momento ya era el director del CIESAS, me invitó a hacer un sabático y me propuso desarrollar una investigación sobre la frontera sur. Entonces me vengo a Chiapas a estudiar la frontera y al mismo tiempo fundar la sede del CIESAS del Sureste. Después acepté la dirección del Instituto Chiapaneco de Cultura y se fundó la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNACH). Pero en el lapso de fundar el CIESAS del Sureste y la UNACH vino el alzamiento zapatista de 1994 y yo tuve que salir del estado.

Me regresé a Jalisco y pensaba seguir estudiando Los Altos, pero ya viviendo en Guadalajara comencé a hacer conciencia de algunas cosas. Mi esposa es de Guadalajara y es muy futbolera, del equipo de Las Chivas, y siempre veíamos los partidos los domingos por televisión. Cuando perdían Las Chivas yo realmente me la pasaba muy mal, porque

mi mujer se ponía de un humor de los diablos y no nos hacía de comer, pero cuando ganaba eso era pura alegría.

Desde ahí me empezó a llamar la atención por qué producía el fútbol esas cosas, esas emociones. Pero al llegar a Guadalajara a vivir e instalarme en El Colegio de Jalisco empiezo a notar que en la vida cotidiana la gente se presentaba con sus nombres pero también contestando una pregunta que se hacían mutuamente ¿a qué equipo le vas? Entonces en Jalisco cuando te presentas dices tu nombre y el nombre del equipo de fútbol al que estas adscrito. Lo curioso es que la relación puede ser muy afable si hay coincidencia o ríspida, si no la hay, peor si se trata de Chivas-Atlas.

Me empiezo a dar cuenta de esto y me interesó, más aún cuando busqué bibliografía y resulta que no había nada, ningún antropólogo se había interesado por estudiar el deporte.

Además, mi esposa y yo íbamos los domingos al estadio cuando jugaban Las Chivas y en esas idas al estadio empecé a observar como antropólogo muchas cosas que ocurrían ahí, y de las que nadie había escrito nada, porque ningún antropólogo se había interesado en estudiar el deporte. Me empieza a llamar mucho la atención cómo los seguidores del equipo de Las Chivas de Guadalajara construían conflictos con los seguidores del América y del Atlas ¿por qué? También me llamó la atención el apodo que le pusieron los aficionados al equipo “el rebaño sagrado”. ¿Por qué es sagrado el rebaño? De ahí también me surgió la idea del título del libro *Lo sagrado del rebaño* (Fábregas, 2001).

Empecé a garabatear un proyecto de investigación y me doy cuenta que no tengo experiencia en estudiar las ciudades, toda mi vida he hecho investigación en espacios rurales, entonces no tuve más que trasladar mi experiencia y pensar que para mí la comunidad iba a ser el estadio, lo pensé como si fuera el pueblo al que tradicionalmente me iba a vivir y que mi objetivo era entender qué es lo que pasa ahí. Entonces comencé a describir el estadio, me di cuenta que el fútbol está lleno de símbolos y yo nunca había trabajado símbolos, bueno entonces me vi obligado a revisar la bibliografía sobre antropología simbólica y pensar cómo unirla con la impronta marxista que no niego, me sigo pensando un pensador marxista.

En fin, diseño la investigación de tal manera que mi propósito fue hacer, primero, una etnografía del estadio, y segundo, develar la importancia y los significados del equipo. Al estadio lo dividí en tres partes: el estadio por fuera, el estadio por dentro y el infra estadio.

Mi trabajo de campo fue ir todos los domingos a los partidos de Las Chivas, llegar desde muy temprano para observar cómo se organiza todo: los puestos de comida, los de mercancía futbolera, cómo comienza la gente a llegar al estadio y el ambiente se transforma en un ambiente de fiesta. Después de un tiempo comencé a notar patrones recurrentes entre grupos de personas. Entonces el estadio por fuera me llamó mucho la atención: cómo llegaba la gente en grupos; el vecindario como una extensión del parentesco; cómo se sentaban en los mismos puestos, las conversaciones alrededor de la comida; la birria como un tabú si se come antes del partido; el ambiente festivo y los símbolos. Los aficionados se pintan los símbolos del equipo como si fueran a entrar a un campo de batalla.

Como les comentaba la etnografía nos sirve para ordenar lo que aparentemente es un desorden, lo que aparentemente no tiene lógica. A primera vista la llegada de la gente al estadio no tiene chiste, pero ese hormigueo que se observa tiene un orden y ese orden te lo revela la etnografía.

Atravesando los túneles lo primero que ves es el campo de fútbol maravilloso y la gente, ya estamos en el estadio por dentro. Recorrí el estadio como recorría los pueblos, me doy cuenta que el estadio es una concentración de la estructura social de la ciudad de Guadalajara o del estado de Jalisco. La gente se sienta conforme a su clase social. Entonces, usando las categorías marxistas tenemos que en la gradería de sol está el proletariado, son los que pueden pagar las entradas más baratas, están hasta arriba y todo el tiempo les está dando el sol.

En la sombra encontramos a las clases medias y en los palcos a los súper ricos de Guadalajara. Cada quien ocupa un lugar conforme a su clase social, pero en el momento en que se va a dar el partido estas diferencias se desaparecen. También hice la etnografía del partido, cómo se conforma la interrelación entre el público y los jugadores. Todo comienza cuando sale el equipo a calentar.

El estadio está más o menos calmado, la gente apenas está entrando, cuando el equipo sale a la cancha se oye el primer alarido ¡ah Chivas, Chivas! Dice uno ¡ah caray! y es que el símbolo empieza a trabajar y el sentimiento es muy importante para entender este tipo de momentos. Los jugadores sienten a la gente, sienten el grito, lo oyen perfectamente y exageran sus movimientos, es todo un lenguaje. El partido tiene muchos momentos de angustia, alegría, la gente grita, ¡y lo que grita! al contrario, al árbitro, en fin.

Desde mis primeras incursiones siempre me fijaba en las mantas, había una gran manta que decía “el rebaño sagrado” y aparte las mantas de los aficionados que venían de distintos pueblos, otras decían “Dios nos enseñó a morir por Las Chivas”. Descubrí un grupo de muchachos que siempre llegaban juntos con una señora muy gorda, entonces nos empezamos a acercar y nos aceptaron, a mí me pusieron Mister Robin por la barba, y nos decían “¡ahí viene la familia telerín!”, porque llegaba con mi esposa y mis dos hijas. Eso me permitió observar mejor, e incluso pude ir a las casas de algunos de estos muchachos y me di cuenta que el estadio se trasladaba a la casa; altares completos con fotos de jugadores de Las Chivas muertos, organizan reuniones con los viejos jugadores, verdaderamente impresionante.

Finalmente accedo al infra estadio. Martínez Garza me dio un pase y me regalaba cuatro boletos y un pase. Ir por los boletos me permitió observar cómo se maneja los intrínquilis del futbol: los revendedores, las porras, el boletaje, el Ayuntamiento, los negocios.

Lo más sorprendente del infra estadio fue descubrir el mundo religioso que se vive ahí. Antes de que los jugadores lleguen a sus vestidores pasan a la capilla. Resulta que abajo hay una capilla con la Virgen de Zapopan, la Generala, y mientras está el griterío arriba, el equipo está en un momento de espiritualidad, me tocó ver hincado al Tuca Ferreti, por ejemplo. Los discursos del sacerdote, del padre Chema, que también es historiador de Los Altos de Jalisco, eran muy interesantes, él les decía “así como los antepasados vencieron a los chichimecas ustedes tienen que salir al campo pensando en el honor de Jalisco”.

Los jugadores poco entendían de lo que les hablaba el cura, pero sí les llegaba el mensaje de que estaban peleando algo más que un partido de futbol, el honor de la sociedad jalisciense. Los del equipo

contrario también hacían su misa pero con otro sacerdote, el sacerdote de Las Chivas nunca les daba misa al otro equipo, y claro que el discurso era diferente “bienvenidos y que gane el mejor”.

Por fuera y por dentro del estadio platicué con mucha gente, algunos venían de Nueva York, de Los Ángeles, de Nueva Orleans, de Kentucky, familias que compraban paquetes para ver solamente el partido, esto me impresionó mucho, venían a reafirmar su identidad porque para ellos Las Chivas son el equipo de los mexicanos, no hay extranjeros como en otros equipos, y esto es algo que contantemente salía en las pláticas con la gente. Me quedó muy claro que “lo sagrado del rebaño” representa a la nación, a México y representa una actitud nacionalista. Descubro además que ese es el sentimiento contra el América es parte de un sentimiento regionalista contra el D.F, a veces hasta con mucha violencia. Esto me remonta al conflicto entre la Nueva España y la Nueva Galicia y muchos canales me condujeron a afirmar que el sustrato de ese conflicto está hoy presente y se observa en el fútbol.

El equipo de Las Chivas representa también la contradicción entre ricos y pobres. Para los aficionados el equipo es un símbolo de lo que el pueblo puede hacer, y al América lo ven como un símbolo de la riqueza, un equipo que hacen Televisa y los empresarios. En suma, yo veo la contradicción entre región y centro, la contradicción entre pobres y ricos, y la contradicción entre nacionalismo y entreguismo o malinchismo; todo esto es lo que yo creo que representa lo sagrado en el rebaño.

—*¿Qué nuevas técnicas de investigación le tuvo que plantear este reto etnográfico? ¿Utilizó otro tipo de herramientas además de las tradicionales como la observación participante o las entrevistas? ¿O quizá el desarrollo de otras habilidades para llegar a esto que llaman el rapport?*

—Nuevas técnicas no, más bien recurrí a la probadísima observación participante y al diario de campo. Siempre llevaba mi libretita de apuntes y usé también la fotografía, en eso me ayudó mucho Alberto Gómez Barbosa un gran fotógrafo aficionado a Las Chivas.

La experiencia novedosa fue conocer a fondo ese medio que siempre había visto desde la posición del aficionado, pero penetrar al mundo de los jugadores y luego al de los dueños de los equipos es otra

dimensión. Quizá lo más novedoso fue que partí de un tema nunca trabajado y por eso me apegué tanto a las herramientas tradicionales, para iniciar no tuve más que apegarme a lo que sabía hacer. Después descubrí que el tema no era nuevo en otros lugares de América Latina.

Lo interesante aquí es que el viejo estilo de hacer etnografía funcionó, funcionó pensar y describir el estadio como una comunidad. Incluso en el campo de fútbol también llegué a sentarme en la banca con los jugadores de Las Chivas, así como me siento en la banca cuando voy a Zinacantán a una ceremonia. Los mayordomos me admiten, ya me conocen, y ahí estoy tomando trago con ellos. Fue muy similar, sentado en la banca con los jugadores bebiendo agua como ellos, platicando del partido, metiéndome en las pláticas de ellos. Funcionó la vieja estrategia, sí funcionó.

Hay cosas nuevas que han salido de esta experiencia, como la red de estudiosos del deporte que ahora preside el comunicólogo Samuel Martínez en la Universidad Iberoamericana. Esta red ha organizado varios congresos internacionales y ha ido creciendo mucho con gente de diferentes disciplinas y de distintos países e instituciones de América Latina, estudiar el fútbol ahora se está convirtiendo en una especialización. Con todo lo tímido que es todavía el estudio de *Lo sagrado del rebaño*, y que se nota que está hecho por un primerizo en el tema, ese libro abrió un campo. Hoy ya hay muchas tesis sobre fútbol.

—¿Y en las nuevas investigaciones sobre el deporte se han incorporado nuevas técnicas de investigación?

—Lo que yo creo es que ha habido un acercamiento interesante entre sociología y antropología. Yo les recomendaría leer los trabajos de Pablo Alabarces, él tiene un libro que se llama *Futbologías* (Alabarces, 2003), en donde se observa este acercamiento, sobre todo en la teoría. Pero también converge la psicología, algo que para los sociólogos y los antropólogos que leímos a Durkheim es impensable, bueno para los antropólogos no tanto, porque tenemos la corriente de Cultura y Personalidad, pero para los sociólogos la psicología no es un campo muy cercano, sin embargo, con el estudio del fútbol y del deporte en general se están explorando opciones multidisciplinarias; incluso con la historia.

Yo creo que el campo de estudio del deporte tiene esa contribución a las Ciencias Sociales, y que la teoría es un punto de encuentro. Al final nos quedamos con la idea marxista de que la ciencia es la ciencia. Es verdad que nos acercamos al conocimiento a través de nuestras propias disciplinas, no hemos encontrado otro camino, pero hay temas que requieren de la convergencia. Los estudiantes de comunicación y de antropología, por ejemplo, hacen cosas muy interesantes usando el video. El video, entonces, puede considerarse una nueva técnica etnográfica.

Hay documentales sobre fútbol que son verdaderos trabajos etnográficos, desde el guión hasta la imagen. Además imagínate lo que implica meterse a las porras con una cámara y grabar todo lo que ocurre: lo que dicen, si están bebiendo, si están fumando mota. Todo lo que está detrás es el mundo de los jóvenes, donde a final de cuentas el fútbol es lo de menos. El mundo de las porras es el mundo de los jóvenes marginados que crean sus propios lenguajes y se comunican; la cámara puede captar esos procesos completos, tal como lo hizo mucho tiempo el lápiz del etnógrafo.

—*Cambiando un poco de tema, pensando en el mundo que cambia, ¿cómo impacta esto en la etnografía, principalmente en un lugar como Chiapas que vive un acontecimiento tan importante como el levantamiento zapatista?*

—A mí me parece que estamos todavía en un tiempo de producción de cosas que no nos permiten hacer todavía afirmaciones tajantes.

Algo paso en el mundo antropológico sí, y lo más claro es el nuevo empuje que tiene el tema indígena ahora. La antropología mexicana vuelve a colocar su foco de atención en este tema y más aún en Chiapas, que yo lo defino como un territorio antropológico porque tiene años de ser estudiados por los antropólogos.

Lo que ha sido interesante observar es que muchos antropólogos que antes sostenían posiciones muy críticas hacia quienes nunca dejaron de estudiar a los indígenas y siempre afirmaron que los indígenas eran fuerzas de cambio, ahora resulta que afirman lo que antes negaron y ahora aceptan que la lucha de clases no es la única posibilidad para explicar el cambio social.

Yo creo que hoy la antropología mexicana reconoce que si las sociedades son variadas, los caminos de transformación no pueden ser

únicos, al menos esta es una tendencia y los antropólogos jóvenes están revisando mucho las categorías como identidad o etnicidad y están tratando de despojarlas de ese esencialismo que hizo mucho daño.

Hay que estudiar con más calma los trabajos que se están produciendo en el mundo zapatista, por ejemplo, está el libro que editó Juan Pedro Viqueira, en donde compila distintas investigaciones de antropólogos que estuvieron en zonas zapatistas (Estrada y Viqueira, 2010); aquí mismo en el CIESAS Sureste hay muchas tesis que se están haciendo en zonas zapatistas, por eso creo que aún estamos en proceso de producción.

Pero además, el movimiento zapatista dividió mucho a los antropólogos, tenemos que reconocerlo, y eso es porque inevitablemente las ciencias sociales están muy unidas a las ideologías. La comunidad intelectual chiapaneca, que es muy pequeña, se dividió porque unos estaban a favor y otros en contra, y otros simplemente querían ver las cosas de otra manera, sin estar de un lado u otro. Y este es un proceso de discusión que aún no ha terminado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1953), *Formas de gobierno indígena*, México: Imprenta Universitaria.
- ALABARCES, P. (et al.) (2003), *Futbologías: fútbol, identidad y violencia en América*, Buenos Aires: CLACSO.
- BOEHM, B. (1986), *Formación del Estado en el México prehispánico*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- DE LA PEÑA, G. (1980), *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en Los Altos de Morelos*, México: Ediciones de la Casa Chata 11.
- ESTRADA, M., y VIQUEIRA, J. P. (coords.) (2010), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México: El Colegio de México.
- FÁBREGAS PUIG, A. (1969), *El Nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, Tesis de licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- _____ (1986), *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*, México, CIESAS.
- _____ (2001), *Lo sagrado del Rebaño: el futbol como integrador de identidades*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- _____ (2010), *Configuraciones Regionales Mexicanas, Un planteamiento antropológico, Tomo 1*, México: Gobierno del Estado de Tabasco.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1965), *La democracia en México*, México: Ediciones Era.
- _____ (1968), *Las ciencias sociales y la antropología; dos ensayos*, México: Productividad.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, L. (1968), *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México: El Colegio de México.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, C. (1988), *Imágenes del campo*, México: El Colegio de México.
- KROEBER, A. y KLUCKHOHN, C. (1952), *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University, Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Papers 47.
- MEYER, J. (1973-1975), *La Cristiada*, 3 volúmenes, México: Siglo XXI.
- MURDOK, P. (1989), *Guía Murdok. Guía para la clasificación de los datos culturales*, México: UAM-Iztapalapa.
- NIKITIN, P. (1961), *Manual de Economía Política*, Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.
- SAHLINS, M. (1967), "The Established Order: Do Not Fold, Spindle, or Mutilate", en I. L. Horowitz (ed.), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics*, Cambridge: The MIT Press.
- TYLOR, Edward (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*.
- WARMAN, A. (1976), *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional*, México: SEP-CIESAS.
- WARMAN, A., NOLASCO, M., BONFIL, G., OLIVERA, M. y VALENCIA, E. (1970), *De eso que llaman antropología mexicana*, México: Nuestro Tiempo.
- WHITE, L. (1982), *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona: Paidós.

- WOLF, E. (1959), *Los Hijos de la Tierra que tiembla*, Chicago: University of Chicago Press.
- WOLF, E., y JOGENSEN, J. (1971), “La antropología en el sendero de la guerra en Tailandia”, en *Comunidad*, núm. 29, México: Universidad Iberoamericana.