

“LA EXCLUSIÓN Y LA DISCRIMINACIÓN MANTIENEN
LA IDEA DE QUE HAY UNA JERARQUÍA DE CULTURAS.
YO ESTOY EN CONTRA DE ESO, TOTALMENTE”.
ENTREVISTA CON GUILLERMO DE LA PEÑA

Eduardo Zárate Hernández *
Olivia Leal Sorcia**

Guillermo de la Peña ha producido un amplio corpus de conocimiento en el campo de la antropología social. Su formación de posgrado bajo el cobijo de antropólogos representantes de la reconocida Escuela de Manchester como Max Gluckman, Clyde Mitchell y Bruce Kapferer, entre otros, le permitió consolidar sus posicionamientos teóricos a lo largo de su fructífera carrera intelectual. Su profundo conocimiento de los estudios africanistas que los antropólogos británicos impulsaron en ciudades recién fundadas en diversos países de ese continente durante la primera mitad del siglo xx, le posibilitaron conocer la dinámica de cambio sociocultural de grupos tribales. Dichos estudios mostraron que el tribalismo no se reproducía homogéneamente en las ciudades, sino que éste se resignificaba. Si bien lo tribal ya no representaba el eje de agrupación de las familias, la identidad tribal no desaparecía del todo, ni tampoco se perdían elementos culturales ancestrales, posibilitando con ello la emergencia de redes de ayuda y cooperación necesarias para la sobrevivencia en el mundo urbano. Estos presupuestos los mostró inicialmente en su tesis de maestría, donde analizó el caso de gitanos asentados en Madrid, España. En dicho estudio mostró la reorganización de los grupos familiares dependiendo de la interacción que establecían con otros gitanos o bien españoles. Ahí encontró una barrera de diferenciación étnica donde a los gitanos se les definía bajo estigmas negativos como ser ladrones o mentirosos. Lo interesante, añadirá, es que los gitanos asumían dicho estigma y lo transformaban

* Investigador de El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: zarate@colmich.edu.mx

** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: olivia.leal@uacm.edu.mx

en una herramienta positiva de alteridad, al asumirse como ingeniosos, hábiles y, así, sociabilizarse en un entorno urbano caracterizado por el conflicto permanente entre los otros, los “payos” (españoles) y ellos, los gitanos.

Su experiencia etnográfica con los gitanos, así como su abordaje desde los postulados representativos de la Escuela de Manchester, le permitió ubicar diferencias significativas con las corrientes de pensamiento que sobre todo desde los años cuarenta del siglo xx predominaron en México, entre las que destacan el culturalismo norteamericano, así como los planteamientos de la reconocida Escuela de Sociología de Chicago. Aunque con matices, se pueden mencionar las categorías de aculturación, desorganización social, asimilación cultural, entre otras, como centrales de estas corrientes para explicar procesos de pérdida de afiliaciones étnicas para transformarse en afiliaciones de clase. En el fondo, tanto a los culturalistas como a los sociólogos de Chicago les interesaba, entre otras cosas, analizar los procesos de integración social de aquellas minorías étnicas que habían arribado a las grandes ciudades en el marco de un proyecto de consolidación de los Estados nacionales.

Bajo el paraguas de dichos paradigmas, tras su regreso a México, Guillermo de la Peña estudió comunidades del sur del Ajusco en la ciudad de México, y más tarde otras regiones y estados del país como Jalisco y, en general, el occidente, particularmente la ciudad de Guadalajara, además de los altos de Morelos. Podríamos decir que sus postulados parten del conocimiento de los estudios africanistas, pero también recupera los planteamientos centrales de estudiosos mexicanos y extranjeros icónicos en la historia de la antropología social en México.

Su trabajo de investigación, con el paso de los años, se ha diversificado en campos que abarcan el patrimonio cultural, los estudios rurales y urbanos, indigenismo, procesos étnicos y la construcción del Estado-nación, ciudadanía étnica y derechos humanos, y más recientemente estudios sobre racismo, etnicidad y multiculturalismo

En la entrevista realizada el 17 de agosto de 2017 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS), sede Occidente, ubicada en la ciudad de Guadalajara, Guillermo de la Peña nos compartió con amabilidad sus puntos de vista sobre el papel de la etnicidad en el estudio de centros urbanos.

—*Tu primer acercamiento con el tema de la etnicidad en las metrópolis fue tu tesis de maestría sobre los gitanos en Madrid (De la Peña, 1970). Imagino que fue una situación y un contexto muy distinto en la cuestión urbana al realizarse en los años setenta. España era otro país. ¿Por qué llegaste a ese tema, qué autores tenías en mente, qué esperabas mostrar?*

—Cuando tenía que hacer la tesis de maestría en la Universidad de Manchester, tenía la opción de hacerlo con base en literatura publicada o un trabajo de campo. Yo había estado trabajando con autores y profesores míos que habían realizado estudios urbanos en África del Centro Sur, sobre todo en Zambia, que se acababa de independizar en los años sesenta. Lo mismo Zimbawe. Antes eran Rodesia del Norte y Rodesia del Sur y mis profesores, Clyde Mitchell, el propio Max Gluckman o Bruce Kapferer, mi tutor, habían trabajado en las dos Rodesias, pero sobre todo en Zambia.

Habían trabajado mucho en ciudades que estaban teniendo una especie de *boom* industrial. Eran ciudades nuevas que se crean a raíz de que se descubren una serie de vetas de cobre. Ciudades mineras muy volátiles porque de repente se descubría una veta más grande, entonces crecían, luego la veta disminuía y decrecían. Pero además eran ciudades coloniales todavía bajo el dominio británico y en donde había una barrera de color muy clara, entre los europeos que eran dueños de las minas y además controlaban la administración de la ciudad y los trabajadores africanos, que procedían de áreas tribales diferentes. También eran ciudades multiétnicas, donde había trabajo en las minas y mucha relación con las zonas rurales, tribales. La palabra tribu es un término colonial, pero la voy a usar porque es la forma en que se construía el discurso antropológico en ese momento. Hoy diríamos etnias o nacionalidades, pueblos, pero en ese momento se llamaban tribus y la relación entre la ciudad y las tribus era muy fuerte, precisamente porque la oferta laboral tenía variaciones.

A partir de esta literatura se me ocurrió realizar un estudio urbano y por casualidad yo era amigo de varias parejas españolas, madrileñas que trabajaban con un grupo de gitanos. ¿Por qué no trabajar con estos gitanos y ver todas estas ideas de la antropología urbana africanista? En ese momento mi conocimiento de la antropología urbana era escaso. Había leído a (Robert) Redfield (1941), su trabajo sobre Mérida, y por

supuesto a Oscar Lewis (1993) tanto en su crítica a Redfield como en su trabajo sobre cultura de la pobreza. Un elemento muy importante de contraste entre el enfoque de la antropología estadounidense y el de la antropología británica africanista es que para los estadounidenses el proceso de urbanización era de asimilación, aculturación como les llamaban; o sea, la llegada a la ciudad de los mayas de Yucatán, la llegada a Mérida, implica que sus afiliaciones étnicas se fueron transformando en afiliaciones de clase y eso estaba relacionado con la escuela de antropología urbana o sociología urbana de Chicago. De Robert Park, que por cierto era suegro de Redfield, y de quien escribe el urbanismo como forma de vida.

La Escuela de Manchester, en cambio, centraba la atención en el surgimiento de relaciones sociales en la ciudad que mantenían una serie de elementos tribales, pero donde el tribalismo no era una mera réplica de lo que ocurría en las zonas rurales, sino que se trataba de un nuevo tipo de asociación; el tribalismo se resignificaba, quería decir otra cosa. Me interesaba ver qué pasaba con las relaciones sociales que estaban creando los gitanos en la ciudad y lo que encontré es que efectivamente había una reorganización, o sea, la vida familiar mantenía muchos elementos de prioridad en la interacción social de los gitanos pero, al contacto con la ciudad, se creaban otro tipo de relaciones muy diferentes. Incluso había relaciones en donde el ser gitano o no ser gitano era un poco irrelevante sobre todo en ciertos mundos en que participaban los gitanos como trabajadores de la construcción, por ejemplo.

Sin embargo, encontré que al igual que en el mundo colonial africano existía una barrera —una barrera que no era exactamente de color, no eran ya los negros y los europeos—, pero sí una barrera digamos étnica. La etnicidad se definía por parte de los no gitanos como un estigma y los gitanos mismos aceptaban ese estigma, pero lo transformaban en una posición de superioridad. Es decir, los payos (los no gitanos) los tratan mal, los ven con desprecio, pero nosotros (los gitanos decían) también los despreciamos porque somos más inteligentes, somos más listos que ellos y por eso mismo los podemos explotar. O sea, ellos nos explotan en un sentido, nosotros en otro, nosotros los engañamos, los robamos. Había este discurso que se decía en tono de broma y así era. A mí me decían payo, “yo no soy payo, yo soy mexicano, payos son

los españoles”, reviraba. Pero me decían: “no, tú también eres español, con nosotros no vas a poder”. Se abría esta rivalidad, pero al mismo tiempo eran relaciones de broma. Pero encontré situaciones donde no había relaciones de broma, había relaciones de conflicto con el mundo payo. Eran relaciones muy difíciles de discriminación, de agresión por la policía por ejemplo. Era la España franquista todavía muy dura y si la policía veía gitanos en la calle, les decían: “ustedes váyanse de aquí”, “ustedes son basura”. Un gitano llegaba a una tienda a comprar algo e inmediatamente todo mundo se ponía a la defensiva, pensaban: “este me va tratar de robar”. Había esta discriminación que sí repercutía en que el gitano se autoexcluyera.

No solo había una exclusión de los gitanos del mundo digamos urbano, cotidiano, sino que el gitano también se autoexcluía y eso repercutía en que no mandaban a los niños a la escuela. En este poblado gitano, en estas casitas que les construyeron el grupo católico, les pusieron una escuela con maestros que duraban poco porque los niños eran rebeldes.

Sin embargo, ya se veía que después de unos años los niños ya sabían leer. El poblado se llamaba Altamira. Le pusieron Altamira por las cuevas de Altamira ubicadas al norte de España, un sitio prehistórico y porque los gitanos eran “prehistóricos”. Pero también había relaciones muy difíciles con grupos digamos marginales del mundo urbano payo, sobre todo con grupos que en España llaman quinquis. Mucha gente confunde a los quinquis con los gitanos pero son muy distintos. Los quinquis no son gitanos, no tienen la historia grupal de los gitanos, pero sí son grupos que habían sido nómadas mucho tiempo en España. En Inglaterra y en Irlanda los llaman tinkas, kynkys o sea gente que trafica con hojalatería, con ollas y se parece a los gitanos. Los gitanos también hacen eso, pero los gitanos en Madrid estaban sobre todo dedicados al tráfico de chatarra.

Los gitanos compraban coches desmantelados, los desbarataban, los revendían y recolectaban metales en basureros y también a veces robaban cobre en sitios de construcción y por eso los perseguían mucho. Yo encontré que efectivamente en la ciudad hay una reconstrucción de las relaciones sociales, pero hay grupos estigmatizados que continúan teniendo relaciones preferenciales muy fuertes entre ellos. Algo que en

las ciudades africanas también se daba. Al inicio de la migración era muy importante tener redes sociales con gente de la misma tribu que te ayudaba a conseguir trabajo, etcétera. Pero también en las ciudades mineras empezaron a surgir relaciones de interés laboral, digamos sindicatos o asociaciones protosindicales en donde la afiliación tribal ya no era tan importante, y en donde incluso podían aliarse con trabajadores europeos. Eso yo no lo encontré con los gitanos. Para los gitanos tener asociaciones permanentes importantes con personas no gitanas era muy difícil, podían tener relaciones clientelares como con el grupo que les construyó las casas, pero relaciones laborales, sindicales, políticas, con otros grupos era muy difícil.

Después visité grupos gitanos en Barcelona y había individuos que estaban metidos, por ejemplo, en (la organización) Cáritas. Era gente más educada, incluso había quien tenía estudios universitarios, casos muy excepcionales. Y si no tenían estudios universitarios habían terminado la secundaria. Me imagino que con el cambio generacional empieza a pasar esto entre los gitanos españoles, aunque por estudios recientes sigue existiendo la barrera discriminatoria jerárquica en cierta manera.

Lo que te decían los estudios africanistas es que a pesar del surgimiento de nuevas asociaciones en donde ya lo tribal no era importante, la identidad tribal no se perdía, ni se perdían muchos elementos culturales que venían del mundo ancestral. Porque eso seguía sirviendo como un símbolo de la solidaridad que podía resultar necesaria o por lo menos muy útil en el mundo urbano.

Pensando en los estudios antropológicos en México y de América Latina, puede haber como una especie de paralelo. Aquí también tenemos barreras, no barreras de color, pero últimamente se están realizando estudios sobre racismo (donde predomina el tema) del color de piel. En México nadie dice yo soy de una raza superior o éste es de las razas inferiores, es de muy mal gusto, es políticamente incorrecto. Ya casi nadie se atreve a decir eso, pero en la práctica hay discriminación.

Al respecto, el proyecto PERLA, que significa Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina, lo dirigió el investigador Edward E. Telles.¹

¹ Docente del Departamento de Sociología de la Universidad de Princeton.

Se formaron equipos en cuatro ciudades de Brasil, Colombia, México y Perú que trabajaron durante año y medio con encuestas, con trabajo documental, con observación participante y el resultado es muy interesante. En el caso de México participó CIESAS² y Regina Martínez Casas lo coordinó. Los resultados se publicaron en un libro que se llama *Pigmentocracias* (2014) de la Universidad de Carolina del Norte. Ya está traducido (al español) y lo va publicar el Fondo de Cultura Económica.

Se han realizado programas de televisión y se ha discutido mucho este proyecto porque surgieron temas fuertes. Es decir, México el país de la raza cósmica en donde todos somos mestizos, pues sí, pero hay estadísticas muy interesantes. Por ejemplo, los investigadores usaron un instrumento que le llaman la paleta de color, que es similar a la que usan los fabricantes de cosméticos. Los colores los numeraron del uno al nueve, donde el uno es el color más claro y el nueve es el más oscuro. El resultado es que aquellos que señalaron el uno, tienen más probabilidades de alta escolaridad y elevados ingresos. No es así en todas las regiones, pero también preguntaban por autoidentificación.

Resulta que la mayor parte de la población se autoidentificaba como mestiza, y el ser mestiza no tenía mucho que ver con color, o sea, había mestizos de todos los colores en torno a la autoidentificación. Los que se autoidentificaban como mestizos tenían más escolaridad que los que se autoidentificaban como blancos. ¿Qué quiere decir eso?, que la escuela mexicana nos ha metido la idea de que todos somos mestizos, entonces cuando te preguntan, ¿tú qué eres?, “¡ah!, pues yo soy mexicano y por tanto soy mestizo”. En el mundo urbano mexicano contemporáneo, todavía existen estas barreras a veces muy sutiles.

Sobre la lengua, en la encuesta PERLA muchos indígenas dijeron haber sido discriminados por la forma en que hablan. En el mundo urbano, cuando hablamos de indígenas no queremos decir lo mismo o no estamos significando lo mismo que hablar de indígenas en un poblado de la sierra huichola o tarahumara o en un poblado de la periferia poblana, en donde sigue habiendo comunidades con identidad indígena hablantes del náhuatl. Encontramos algo diferente que yo creo vuelve muy interesante la antropología sobre los indígenas en la ciudad.

² Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

—Recuperando esta formación africanista, la tradición de la Escuela de Manchester, ¿qué significó estudiar en una urbe como Guadalajara?, ¿cómo fue esta conexión de categorías, de estos paradigmas? y ¿qué vinieron a representar los estudios, por ejemplo de Redfield o de Lewis, para analizar los espacios urbanos?

—Estaba la tradición de Redfield muy importante. Pero Lewis no tenía una posición clara sobre qué pasaba con la identidad étnica. Si bien refería la idea de Redfield de que al llegar a la ciudad había una des-organización de las formas del mundo rural al transformarse en otra cosa, Lewis dice no, aquí sigue habiendo redes familiares y redes de paisanos muy importantes. Lo que pasa, dice, es que están excluidos por razones de pobreza, no por razones de etnicidad, o porque vengan del mundo campesino. Pero persistía esta idea de que los indígenas en la ciudad se iban a integrar al mundo de la cultura mestiza nacional.

Hay un antropólogo estadounidense, Douglas Butterworth, muy interesante. Él estaba en la Universidad de Illinois y era colega de Julian Steward, quien también tenía esta idea de interconexiones entre el mundo nacional y el mundo local. Butterworth (1990), quien estudia mixtecos que van a la Ciudad de México en los años cuarenta y cincuenta, encuentra que había un proceso de urbanización y modernización. Modernización en esa época se entendía como alfabetismo, empleos no rurales, información, integración a redes sociales más amplias y a grupos sociales ya no solo de la familia, sino de los vecinos y de los paisanos. Encuentra que los mixtecos que estudia (viven por el rumbo del aeropuerto), todos eran alfabetizados, todos los varones adultos tenían trabajos formales y la generación joven ya no se sentía mixteca. Se pueden sentir del pueblo, oaxaqueños, pero es el pasado. Ellos ya se sienten nacionalizados y desvinculados de redes paisanales fuertes en la ciudad. Este estudio es representativo de una postura que se veía como dominante: la urbanización implica modernización.

Pero aparece el estudio de Guillermo Bonfil (1973): *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. Ahí, Bonfil encuentra que dicha localidad ya había sido absorbida por la ciudad de Puebla o ya la había conurbado. El mundo rural estaba desapareciendo y por lo tanto el mundo agrícola. Mucha gente ya tenía empleos urbanos. Pero también

encuentra una persistencia muy fuerte de las identidades barriales a través de las cofradías, de las mayordomías y de los rituales. Al parecer, las identidades tradicionales, étnicas, por llamarles de alguna manera —aunque la gente ya no dijera necesariamente que eran nahuas o que eran indígenas—, sí resguardaban una conciencia histórica del pasado indígena de Cholula, que no era tan remoto y, sobre todo, encuentra la persistencia de las instituciones corporativas asociadas con el ritual y con los territorios barriales. Entonces, Bonfil plantea sus reflexiones sobre la persistencia indígena y del sustrato indígena que subyace. Suena muy romántico pero creo que tenía razón en muchas cosas.

Luego viene Lourdes Arizpe, quien estudia la migración mazahua y otomí a la Ciudad de México y encuentra que hay una situación de marginalización, de los migrantes indígenas en esferas del trabajo definidas como trabajo precario, como las *marías*, los vendedores ambulantes y los hombres dedicados a la albañilería o a la venta ambulante. Pero una parte de los migrantes que encuentra ya estaban escolarizados. Empezaban a encontrar trabajos formales y se iban alejando de la raíz étnica. No analiza mucho el aspecto ritual, qué pasaba con los organizaciones, no averigua si había asociaciones rituales que funcionaran en la ciudad, pero explora algo muy importante que son las relaciones sistemáticas, persistentes con las zonas rurales. Al respecto escribe un artículo (Arizpe, 1980), que para mí fue muy revelador: “La migración por relevos y la reproducción del campesinado”. Aquí muestra cómo los migrantes de toda la zona mazahua venían por relevos a la Ciudad de México. Se iba una parte de familia, varios jóvenes se iban pero otros se quedaban. Observa cómo las familias campesinas siguen reproduciéndose y siguen siendo viables gracias a los migrantes, pero no son migrantes que rompen con la familia, sino que regresan y son sustituidos por otros. Este es un fenómeno muy característico de la época, los años cincuenta, sesenta y setenta en México. Lourdes Arizpe añade, además, el tema de la migración circular.

Hugo Nutinni (1980) ya había documentado migración circular en Tlaxcala. Por ejemplo, la gente iba a trabajar a las fábricas textiles que eran importantes en la capital del estado de Tlaxcala, pero luego volvía a sus comunidades. Algunos incluso iban todos los días, otros volvían cada semana. Pero si se desplazaban a la Ciudad de México no

volvían frecuentemente porque la zona mazahua estaba más retirada, menos comunicada que ahora.

Esta idea que fue muy importante para mí, ya que se vincula con enseñanzas de profesores con quien tomé clases en Manchester, sobre todo con Bryan Roberts, pero de todos, Max Gluckman es el primero que dice: “no tenemos que entender la ciudad y el campo como realidades sociales separadas sino que forman un solo campo de relaciones sociales”. Esto lo trabaja Bryan Roberts en Perú y en Guatemala, y publica un artículo importante en los años setenta sobre las interrelaciones entre la ciudad y el campo (Roberts, 1973). Pero la idea sigue siendo la misma: para entender la ciudad se tiene que entender el campo, para entender el campo se tiene que entender también la ciudad. Cuando yo estudié a los gitanos me di cuenta que para entender Madrid había que considerar no solo lo más visible de Madrid sino la periferia urbana, el mundo que parecía marginal pero que no era tan marginal, que estaba ahí.

Si uno le empieza a seguir la pista a los gitanos, éstos te llevan a muchos lugares urbanos y te hacen entender qué pasa en esos sitios a los que ellos muchas veces no tienen un acceso fácil. La estructura de poder de las municipalidades de Madrid la ves a través de lo que les pasaba a los gitanos. En México también (pasa) eso y tiene que ver con mi estudio en Morelos, del que publiqué el libro *Herederos y promesas* (De la Peña, 1980). Yo quise estudiar una comunidad campesina, pero no como un mundo que tenía una lógica separada.

—¿Cuál sería la relación entre la Escuela de Manchester, los estudios de los antropólogos africanistas, con tu trabajo sobre el campesinado en Morelos? Hablaste de mixtecos y de las identidades vinculadas a procesos identitarios más dinámicos, de cambio y permanencia.

—Yo empecé a realizar trabajo de campo en Morelos porque pensé que las comunidades del sur del Ajusco podían ser representativas de un cierto proceso de urbanización. Ya estaban comunicadas, ya había agricultura comercial. Pero para entender lo que pasaba en esas comunidades había que analizar lo que estaba pasando en la Ciudad de México y en otras ciudades, sobre todo en Yautepec, una ciudad todavía pequeña, así como en Cuautla, una ciudad con un mercado importante.

Encontré que sí había esta articulación entre trabajo agrícola y trabajo urbano, entre permanecer en la comunidad y trabajar en la ciudad, migrar a la ciudad o migrar a Estados Unidos. Todavía estaba muy reciente el Programa Bracero.³ Gente que se iba a Estados Unidos en la época de secas cuando no había mucho trabajo agrícola y volvían en la época de lluvia para trabajar en la cosecha. Se trataba de una migración circular.

Observé que los residentes, además de buscar trabajo asalariado por temporadas, se iban a la Ciudad de México o a Cuautla a trabajar como albañiles. Además de empezar a producir cosechas comerciales, el producir en la milpa maíz, frijol, calabaza y chile, y por ahí tantitos jitomatitos rastreros, tomate de cáscara para hacer salsa y la gallinita del corral, ya no les bastaba. Producen jitomate⁴ pero ya con métodos modernos, usando fertilizantes, desinfectantes, varas y alambres para que el jitomate no se pudriera en el suelo y eso costaba dinero, pero cosechar jitomate generaba más ingresos.

Había una modernización comercial y el inicio de un proceso interno de proletarización de gente que trabajaba como peones en las cosechas del vecino (EUA), pero (al mismo tiempo) empezaron a llegar migrantes mixtecos de Guerrero y de Oaxaca para trabajar en el jitomate. Ocurre una transformación muy interesante justo cuando yo estaba ahí. Pero el problema era que el mercado del jitomate no era local, no era regional, era de la Ciudad de México y en la capital fijaban precios según les convenía a los bodegueros de La Merced. Estos fijaban sus precios de acuerdo a la demanda de jitomate en Estados Unidos. Entonces, cuando los jitomateros de Florida tenían un ciclón que les desbarataba sus cosechas, los jitomates de México subían, pero eso lo controlaban

³ *Mexican Farm Labor Program* (Programa Bracero) se trató de un acuerdo firmado entre los gobiernos de México y Estados Unidos para que trabajadores mexicanos se emplearan en el sector agropecuario norteamericano bajo contrato de forma temporal. Su vigencia abarcó el periodo de 1942 a 1964.

⁴ En la zona central de México se denomina "jitomate" al tomate rojo en sus variedades más importantes conocidas como "bola", la cual por lo regular se destina al mercado externo de exportación y se produce mayoritariamente en las zonas del noreste del país; además del "saladette", el cual abarca el mayor mercado de consumo interno y lo cosechan tanto pequeños como medianos y grandes productores en todo el país.

los bodegueros, no lo controlaban los productores. Había por lo tanto una situación en donde los vínculos con el mercado externo eran muy importantes.

Sin embargo, yo encontré algo similar a lo que había encontrado Bonfil en Cholula. A pesar de este proceso de transformación mercantil e incluso laboral, la cohesión comunitaria no se había debilitado sino incluso se había reforzado. En Tlayacapan encontrabas organizaciones barriales rituales, fiestas de santos, no solo los patronos de los barrios, sino de calles o de secciones de los barrios y luego el principal del pueblo. Tenías estas asociaciones rituales muy importantes donde había un mayordomo con, generalmente, entre cinco y diez ayudantes, o sea era la familia, el mayordomo y diez familias. Servían como una especie de colchón protector para los riesgos del capitalismo, en donde ya no podías hablar de un campesinado en equilibrio, campesinado en total dinamismo. No, eran simplemente las víctimas pasivas de la agricultura capitalista.

Estas asociaciones rituales eran muy importantes porque te prestaban dinero cuando tú habías perdido la cosecha y de repente necesitabas dinero para el siguiente mes. Servían para contar con ayuda en las épocas donde necesitabas más trabajo y a lo mejor en lugar de contratar peones mixtecos o del propio pueblo, le pedías a tu compañero en la mayordomía: “oye, échame la mano y yo te echo la mano a ti”. Se creaban estas redes de ayuda mutua a través del ritual que hacía que la vida comunitaria fuera muy importante, así como la celebración de ciertas fiestas. La fiesta de San Juan, que era el patrono de Tlayacapan, o de San Guillermo, el patrono de Totolapan, y así en cada pueblo, eran muy fuertes. Además, a las fiestas barriales asistía todo el pueblo. Todos los pobladores entraban a la pachanga. El carnaval de Tepoztlán es muy parecido a los que se hacían en estos otros pueblos.

El trabajo en Morelos fue muy importante porque yo en realidad no conocía México. Yo había hecho trabajitos de campo como estudiante allá en la (Universidad) Iberoamericana, pero en una época en que todavía no se exigía mucho el trabajo de campo. Hacía recorridos de campo con Ángel Palerm, quien te enseñaba a ver qué pasaba en el campo, “fíjate bien los tipos de cultivo, y si hay terrazas, y si hay riego, y qué tipos de comunicación”. Pero la vida interna de los pueblos mexicanos

para mí era muy lejana y viviendo en Morelos yo entendí México finalmente. Pero también entendí el problema étnico en México, sobre todo en Tlayacapan donde yo vivía. En este poblado era muy clara la frontera entre los tlayacapenses y los mixtecos, y los tlayacapenses hablaban de los mixtecos como los indios. Para mí Tlayacapan era un pueblo indígena, pero a ellos no les gustaba. Entonces la etnicidad en México tiene que ver con estatus y con jerarquías.

—*También trabajaste en Morelos la cuestión de la identidad en términos relacionales, en la época en que hizo trabajo Judith Friedlander (1977).*

—Sí, mi gran amiga Judy hizo trabajo de campo antes que yo, pero coincidimos en los comienzos de mi trabajo de campo y el final de ella. Platicábamos mucho y creo que en ese momento los dos estábamos un poco confundidos. Pero Judy tenía la desventaja de no conocer la literatura escrita por antropólogos mexicanos. Tiene razón en decir que el discurso oficial sobre el glorioso mundo indígena no disgusta a la gente que vive en los pueblos, pero que sienten que cuando los llaman indios los están despreciando. Entonces hay que entender la etnicidad de una manera más compleja, exactamente como un término relacional. Qué quiere decir cuando yo hablo de que en Tlayacapan existe una identidad étnica, pues no necesariamente quiere decir que ellos se identifican como indígenas pero sí se identifican como tlayacapenses, como miembros de un barrio, como miembros de una familia; de un barrio que tiene una definición ritual de una comunidad, que tiene una definición ritual territorial y que son diferentes de otros mundos indentitarios que puedan existir en la región y en la sociedad más amplia.

Ahora bien, ellos sí tienen una identificación regional que está dada precisamente por las relaciones entre las fiestas. Guillermo Bonfil también escribió un artículo muy interesante donde analiza cómo las fiestas están relacionadas, además de resaltar la importancia de que la gente se visite en las fiestas. Hay fiestas comunes entre más de un pueblo y, luego, tienen símbolos rituales muy parecidos de cierto tipo de santos que se veneran en todas partes, pero también por ejemplo en los Altos de Morelos, el carnaval une a la región, define a la región en muchos sentidos.

Es interesante que a partir del movimiento zapatista, de los congresos nacionales indígenas, de la difusión de un discurso reivindicatorio de lo indígena en Morelos, incluso en Tlayacapan y en el pueblo que estudió Judy que era Hueyapan, más arriba rumbo a la sierra nevada, allá la gente asume la identidad indígena. Ya no les molesta que hablen de ellos como indígenas, sino que ya han sido capaces de darle un matiz positivo a lo indígena.

Esto lo comenté con Judy en una última visita que hizo a Hueyapan. Ella nunca se ha desvinculado de Hueyapan, ha seguido yendo, y su comadre ha sido muy importante. La hija de su comadre ahora es una maestra normalista que ha sido capaz de hablar de su mundo de una manera diferente aceptando el componente indígena. Es interesante conocer las generaciones jóvenes de muchas comunidades indígenas, pero eso pasa también en la ciudad. Al contrario de lo que se creía antes de que los jóvenes se iban a asimilar, pues sucede que a veces los jóvenes son capaces de articular un tipo de identidad que no tiene que ver con la reproducción mecánica de relaciones sociales pasadas, pero sí con una resignificación de las relaciones sociales y de una construcción de relaciones sociales nuevas. Hablando de los estudios urbanos en México sobre indígenas migrantes y residentes en las ciudades, creo que es un tema muy importante.

—¿Qué papel están jugando las transformaciones del mismo espacio urbano? Se había hablado de un determinismo sobre procesos de asimilación, aculturación que estaban condenando el devenir de familias indígenas migrantes y asentadas en las ciudades. ¿Qué se debería tener en cuenta para el análisis de esas transformaciones del espacio urbano, además de las transformaciones internas de los grupos, las familias, los jóvenes? ¿Cómo valora lo que se está produciendo a partir de esta herencia de paradigmas para analizar grupos indígenas en ciudades?

—Yo creo que hay dos tipos de espacios urbanos que se pueden vincular al tema indígena y al de etnicidad urbana. Uno es el que encontramos en asentamientos históricos que tenían un pasado indígena y que son devorados por las ciudades. La Ciudad de México está llena de eso, pero en Guadalajara no los veíamos (a los indígenas), pero ahí están y ahora sí los vemos más.

Son espacios en donde han ocurrido transformaciones importantes vinculadas con la pérdida del territorio propio. (Como ejemplos), en Guadalajara existen Santa Ana Tepetitlán o San Juan de Ocotán o Jocotán, y para hablar de casos más antiguos, San Andrés, Nextipac. Son zonas en donde hubo un proceso fuerte de privatización de la tierra, todas tenían tierras comunales, algunas eran ejidos, otras eran comunidades agrarias y fueron privatizadas. Primero un periodo de privatización ilegal en donde la tierra era ocupada por fraccionadores o por migrantes invasores y a veces se llegaba a una transacción con los comisariados ejidales o con los de bienes comunales, quienes supuestamente vendían la tierra. En realidad era un proceso de apropiación bastante ilegal. Luego llegó Echeverría⁵ e impulsó la Comisión de Regularización de la Tenencia de la Tierra, la CORETT. Digamos que fue legalizando lo ilegal. Pero no se trataba de asentamientos pobres, de asentamientos precarios, sino que también hubo fraccionamientos de clase media y de clase media alta que se formaron sobre tierras que eran de comunidades, tanto ejidos como comunidades agrarias.

Lo que ha pasado es que se ha dado un deterioro de la vida comunitaria, pero también se han presentado procesos de resistencia, de reorganización y de reivindicación, incluso de identidades comunitarias. A veces sí se les pone la etiqueta de indígenas, a veces no, simplemente identidades comunitarias. Y eso se da mucho a través de organizaciones rituales y de la organización directamente para la defensa de la tierra. Digamos que lo étnico parece estar muy vinculado en estos lugares. Parece estar muy vinculado al territorio y a lo ritual.

Hay una fiesta muy importante en la periferia de Guadalajara que es la feria de los tastoanes. El festival de los tastoanes es un ritual que dura a veces toda la semana. Se asocia al culto del apóstol Santiago y a una danza que se parece a la de moros y cristianos. Algunos autores la han considerado parte de las danzas de moros y cristianos. Arturo Warman tiene un libro que se llama *La danza de moros y cristianos* (1972), en donde menciona a los tastoanes como un ejemplo. Pero es un ejemplo muy peculiar porque en la tradición son los cristianos los que vencen a los moros ayudados muchas veces por el apóstol Santiago. Es decir,

⁵ Presidente de la República Mexicana durante el periodo 1970-1976.

la figura de Santiago interviene y derrota a los moros. Pero esta fiesta que se celebra en la zona metropolitana de Guadalajara, sobre todo en Zapopan, Tlaquepaque, Tonalá, pero también en Guadalajara (barrio de Mezquitán, que era un barrio indígena), los tastoanes derrotan a Santiago y lo matan, pero luego Santiago resucita y, ya resucitado, no es el enemigo sino que se vuelve una fuerza benéfica que al final del ritual los cura de sus enfermedades. Para esto hay toda una serie de etapas del festejo. Los tastoanes que son como espíritus chocarreros, llegan y crean desorden, luego llega Santiago y los avienta, los dispersa, pero se vuelven a reunir. Hay un momento en que los tastoanes realizan una medición de su tierra y ven que se las han quitado y que el culpable es Santiago, entonces van, agarran a Santiago y lo matan, pero luego resucita y hay más escaramuzas. Al final del ritual en el templo principal, en la capilla del barrio, en lo que sea, Santiago recibe a todo el pueblo y con su espada los toca. Lo llaman “la cuereada”. Finge que les pega pero eso los cura, eso es recibir un beneficio. Todo termina con un fiestón en casa del mayordomo, quien encarna a Santiago en el festival.

—¿Hay mayordomos en todos los pueblos donde hay tastoanes?

—Sí, y el mayordomo es el personaje de Santiago y hay una lista que abarca años para ocupar la mayordomía y todo mundo participa. Ha habido, por ejemplo, en San Juan de Ocotán intentos exitosos de que miembros de pueblos indígenas que llegan de fuera y se establecen en el pueblo participen. Al principio eran muy hostilizados porque decían: “los buenos somos los de aquí, aquellos dicen que son indígenas pero qué van a ser indígenas, son unos pobres desgraciados”. También encontré que se dan intentos de que los mixtecos, zapotecos y tzotziles que andan por algunos pueblos participen en la fiesta, se unan a la cuadrilla de tastoanes o se involucren de alguna manera.

Tenemos (entonces) esta situación de un espacio urbano que ha sido expropiado pero que es recuperado, a veces recuperado por pleitos agrarios que se han ganado. San Juan de Ocotán ganó un pleito contra varios fraccionamientos y el juez dictaminó que tenían que darles una compensación muy alta, pero no se las han dado y así hay otros ejemplos. Pero al mismo tiempo, en estos espacios ha habido un proceso de recuperación por lo menos ritual de la identidad y del territorio; y por

lo menos una declaración de que ellos son de ahí y tienen derechos. Se puede decir, ¿de qué les sirve?, bueno, yo creo que sí les sirve por lo menos para crear un sentido de valor propio.

Pero hay otros espacios urbanos que son a veces periferias que coinciden con territorios de antiguos pueblos. Yo encuentro una correlación entre la presencia de indígenas migrantes en Guadalajara y la formación de zonas de asentamientos irregulares. Porque Guadalajara era un espacio muy controlado por las comunidades periféricas. La comarca que rodea Guadalajara estaba muy controlada por propietarios privados, por comunidades periféricas que eran dueñas de tierra, ejidos, comunidades agrarias y por el propio Estado que tenía tierras pertenecientes, por ejemplo, al ejército, en toda la zona de la base aérea, zonas de reserva territorial que eran propiedad municipal.

Todo eso estaba bastante controlado hasta los años sesenta, posteriormente es cuando empieza la urbanización irregular provocada porque los terrenos se vuelven a vender. Hay gente que va y les compra a los ejidatarios o simplemente les invaden o invaden a los propietarios privados, y toda esta urbanización irregular al principio fue muy compartida por el gobierno, pero después grupos de izquierda patrocinaban invasiones. Entonces el Estado dijo: no podemos admitir esto; si va haber invasiones pues que las patrocine el PRI⁶ y entonces dicho partido empezó a patrocinar invasiones. Ya desde ese entonces la CTM⁷ controlaba algunos grupos.

Se crean estas relaciones clientelares con nuevos pobladores que tienen que apoyarlos en los procesos de ocupación de las tierras y ahí vienen indígenas de otras partes. Empiezan a llegar indígenas de Michoacán, otomíes de Querétaro, nahuas de la huasteca potosina y tamaulipeca; huicholes, pero la migración huichol es muy peculiar porque ellos vienen a estudiar o a vender artesanías. Luego empiezan a llegar de prácticamente todas partes. Al principio se creía que esta urbanización tan controlada iba a impedir que se formaran núcleos étnicos o paisanales, pero no, no lo impidió. De hecho podemos encontrar una distribución espacial en donde distintos grupos etnolingüísticos, pero

⁶ Partido Revolucionario Institucional.

⁷ Conferederación de Trabajadores de México.

sobre todo de paisanos, se asientan. Ahí lo que hay es una formación de redes de solidaridad entre familias. De hecho, las familias que vienen de un pueblo pues llegan con sus paisanos y se asientan en el mismo lugar o buscan lugares cercanos. También hay organizaciones rituales que reúnen a paisanos en distintos lugares de la ciudad.

Por ejemplo, en Guadalajara se ha vuelto muy importante la celebración del xantolo. El xantolo, como ustedes saben, es la fiesta de todos santos. La palabra es una deformación de *sanc-torum*. La festividad de todos los santos (*omniun-santorum festivitas*). El xantolo lo encuentras en comunidades nahuas de Puebla, del Estado de México, no sé si los nahuas de Michoacán lo celebran, pero en Puebla, el Estado de México y la huasteca hidalguense es muy importante. Se celebra en varios lugares de Guadalajara el 1º y el 2 de noviembre por migrantes nahuas, sobre todo (oriundos) de la huasteca hidalguense. También los nahuas migrantes asentados en Guadalajara iban a Huejutla y a las comunidades alrededor de esta población a celebrar el xantolo.

El caso de los nahuas es muy interesante, lo ha estudiado mucho Cristina Alfaro. Los rituales xantolos son importantes para las familias nahuas que están semidispersas en la ciudad, ya que propician la convivencia en espacios públicos recreativos. Algunas familias están congregadas en San Juan de Ocotán pero otras están muy dispersas porque el papá trabaja de jardinero en un lugar y a veces de velador, y la mamá es empleada doméstica y los niños estudian pero a veces están con el papá, a veces con la mamá, pero los domingos se reúnen a convivir y se forman parejas entre las mismas familias migrantes. Entonces se propicia el espacio ritual del xantolo y el espacio semiritual de la convivencia en fines de semana.

Por otro lado, los otomíes tienen una institución muy especial que le llaman los celadores y el celador está encargado de visitar a las familias migrantes, de certificar que se comportan, que mantienen las buenas costumbres de la comunidad y organizan fiestas para celebrar a Santiago precisamente en las comunidades de origen. Pero también organizan retiros. Los retiros son para adultos y jóvenes. Fletan varios camiones y viajan en cuaresma a realizar un retiro al santuario del Señor de la Columna que está en Atotonilco El Grande en Guanajuato. Estas cadenas rituales ya llevan casi cuarenta años y siguen funcionando. Son lugares donde se crean nuevas relaciones.

Mencionaba que la ciudad propicia no la desaparición de las relaciones previas sino su transformación, su resignificación y también la creación de nuevas relaciones pero que siguen teniendo un componente, ya son específicamente urbanas. Eso se nota en el aspecto ritual pero también en ámbitos laborales y económicos. Por ejemplo, la asociación de vendedores de lugares públicos, vendedores de artesanías que cooperan para vender. Regina Martínez Casas estudiaba a los otomíes de los que les estoy hablando de la peregrinación al santuario de Atotonilco El Alto y la presencia de los celadores y las asociaciones de vendedores. No son asociaciones formales, son redes de vendedores de artesanías.

Otro ejemplo son los purépechas, quienes tienen una presencia muy importante en tianguis pero también en algo que ellos llaman campamentos de carpintería. Hay muchos purépechas tiangueros que se dan información y se ayudan, y a veces están juntos en el mismo tianguis y venden artesanías y todo lo que te puedes imaginar, ropa, DVDs piratas y no piratas, cds. También venden muebles que ellos fabrican y hay grupos de purépechas que organizan estos campamentos en lugares que cuentan con permiso del ayuntamiento o bien del propietario. A veces medio clandestinamente, pero en un lugar más o menos abierto, se establece esto que ellos llaman campamentos. Ahí fabrican muebles con madera que traen de la sierra y a veces madera que compran aquí. Pero muchos campamentos son también lugares de residencia, ahí viven, ahí tienen a sus niños y ahí hablan purépecha.

Yo creo que un tema muy importante para la antropología urbana ahora es la presencia de estos grupos indígenas que mantienen identidades y desarrollan este nuevo tipo de relaciones sociales, nuevos tipos de asociaciones, que mantienen vínculos con la comunidad pero que están en una situación de minorización. Cuando se habla de minorías, muchas veces parece que las minorías emergieron solitas como las plantas, pero no, las minorías son un producto social de procesos de minorización. Son procesos de opresión postcolonial, pero opresión real en donde persisten estas barreras. A mí me gusta a veces hablar de barreras estamentales. Todavía se mantienen estas categorías asociadas a jerarquías de prestigio, y esas categorías tienen un impacto en el disfrute de los derechos ciudadanos. Entonces, el tema de los derechos

ciudadanos indígenas en las ciudades es relevante: derechos ciudadanos, derechos humanos, derechos culturales y derechos étnicos.

—*En contextos como Guadalajara, ¿tú ves procesos organizativos o qué está sucediendo?*

—Aquí nunca ha habido procesos tan fuertes pero sí existen y se manifiestan en ciertas situaciones. Por ejemplo, cuando los Juegos Panamericanos⁸ primero hubo un intento de usar alguna venadita, dizque huichol, como símbolo de los juegos. Pero a los huicholes no les gustó, protestaron y creo que ganaron porque ya no difundieron mucho ese símbolo. A mí me parece chistoso pero entiendo que podía sentirse como un poco de burla. Pero en esa época sí hubo una petición muy fuerte de que se les dieran espacios de ventas y artesanías a todos los grupos indígenas y se los dieron. Pasaron los juegos panamericanos y ya la cosa no fue tan clara. Ha habido intentos de formar una ciudad de las etnias. A mí no me gusta porque suena como un gueto.

La CDI⁹ ha propiciado ciertas organizaciones a través de los fondos de solidaridad. Ahora se llaman fondos productivos dirigidos a propiciar actividades económicas. Había un fondo general para toda la zona metropolitana de Guadalajara. Son fondos que ayudan sobre todo a las asociaciones de comerciantes y de productores de artesanías. Han ayudado a que emerja cierta cohesión, (aunque) luego hay rivalidades de quienes son los líderes. Los mixtecos siempre están muy bien organizados entre ellos, entonces siempre hay un mixteco que sobresale en todo.

También se han consentido cosas. Hay varios espacios permanentes en la ciudad en donde se venden artesanías indígenas, a veces son espacios que se otorgan un día de la semana, pero hay otros en que más o menos hay una exposición permanente de artesanías pero sigue siendo limitado. No hay una interlocución formal. Tendría que haber representantes indígenas en los ayuntamientos, por ejemplo, de la ciudad; representantes y organizaciones, no nombrados a dedazos por un

⁸ Los XVI Juegos Panamericanos se celebraron en la ciudad de Guadalajara del 14 al 30 de octubre de 2011.

⁹ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

partido político, sino que surjan de asociaciones civiles indígenas reales y en donde se puedan ventilar los problemas que enfrentan, desde servicios urbanos, de vivienda, de dotaciones de agua, de electricidad, de escuelas, de vigilancia, de seguridad. Siguen viviendo muchos indígenas en estas periferias que ya referí, donde los servicios urbanos son muy deficientes y le dicen a uno: “ya se regularizó este terreno”, “estos predios ya están regularizados”, pero vas y no hay agua, no hay pavimento, hay basura al aire libre, aguas negras corriendo ahí cerca. Incluso en la ciudad, en zonas que se supone deberían estar más controladas como la colonia Ferrocarril, todavía hay mucha precariedad de servicios. Ahí se necesita una acción afirmativa con organizaciones indígenas que gestionen las mejoras en estos lugares y para eso se necesita una representación formal.

—*¿Cuáles serían los retos en términos metodológicos para un estudiante que se acerca a estos espacios, a estas dinámicas? Sobre los teóricos y retomando la transdisciplina, ¿cómo mirar la complejidad que están presentando estos espacios urbanos, además de la transformación de los mismos grupos indígenas?*

—Primero hay que salirse de los esquemas más tradicionales, más de cajón para entender a los pueblos indígenas. Hay que entenderlos no como de paso o por accidente en las ciudades, sino que ya están aquí. Segundo, hay que romper tanto con el esquema reproductivo de que los indígenas en la ciudad van a reproducir su comunidad rural porque no es verdad; pero también hay que huir de los modelos digamos modernizadores, asimilacionistas. Como ya llegaron a la ciudad ya no son indios, ya son otra cosa. Hay que tener un enfoque integral en donde se relacione campo y ciudad, donde se relacione comunidades de origen con la presencia indígena urbana y se analice el nuevo tipo de relaciones que están surgiendo. Y para eso algo que viene de mi formación también es muy útil, lo que se ha llamado el análisis situacional: vamos a entender cuáles son las situaciones en donde están participando los indígenas. Tanto situaciones a nivel doméstico como situaciones en la colonia, situaciones donde tienen relaciones con instituciones públicas, sobre todo escuelas e instituciones de salud, pero también con el ayuntamiento que proporciona servicios de infraestructura

urbana, cómo son las relaciones con otras colonias indígenas, cómo las relaciones laborales de los indígenas.

Digamos que la personalidad colectiva del indígena urbano tiene que irse construyendo a partir del estudio de estas situaciones. Pero retomando las relaciones que se dan entre todas las situaciones, ¿qué nos dice la personalidad colectiva del indígena urbano?, ¿en qué momento es relevante utilizar manifestaciones étnicas?, ¿en qué momento se impone externamente la etiqueta étnica?, ¿cuándo es propicio actuar colectivamente como organización para presentar ciertas demandas o se ven forzados a ocultar sus orígenes étnicos?, ¿en qué momento son reconocidos o discriminados negativamente?, ¿cómo se van definiendo los actores urbanos?, ¿cómo se va tejiendo una nueva cultura urbana a través de rituales nuevos y viejos de alianzas donde entra el parentesco, pero también pueden entrar otros factores?, ¿cuáles son los símbolos de esa nueva cultura urbana? Hay una serie de desafíos importantes que son conductos para entender otros temas: la formación de la ciudad y de una estructura urbana diferenciada, el tema de la ciudadanía que es central en la antropología actual.

Estudiar el tema de la ciudadanía a través de los indígenas urbanos da muchas luces sobre cuáles son las demandas y los obstáculos reales. Si se define la ciudadanía como tener derecho a un pasaporte, a trabajar en el país, esas cosas muy formales pues no las entiendo y como decía Renato Rosaldo: hay que hacer etnografía de la ciudadanía. Mientras no estudies la ciudadanía etnográficamente no la vamos a entender.

Recapitulando, el análisis situacional te habla de personas con nombre y apellido. De personas genéricas cierto, pero donde se identifican tipos de actores. Lo que veo con cierto escepticismo es este discurso de los otros saberes y de la otra epistemología. Yo creo que ha sido una reacción muy importante y valiosa contra lo que podríamos llamar el lastre colonialista de la antropología. Ver finalmente al otro cultural como situado en un horizonte donde irremediablemente la modernidad lo va a absorber. Pero el problema es que esto puede convertirse en una reivindicación de algo ficticio, sobre todo si estudias indígenas urbanos, pero también sí los estudias en otras partes porque las realidades están cambiando mucho. Yo veo todo discurso como una vuelta al romanticismo. Podría mencionar a Herder como el antecedente de

una corriente antropológica fuerte sobre todo en Estados Unidos, quien ve la inconmensurabilidad de las culturas. Pero una alumna se puso a comparar textos de Boaventura de Sousa Santos y de Arturo Escobar con textos de Herder y encontró que se parecen muchísimo. Hay una reivindicación de la diferencia que yo considero muy importante, pero (discrepo) abordar la diferencia como algo que no cambia, intocable. El texto de Bonfil sobre el México profundo (1987), puede tener esa interpretación que yo creo es dañina. Pero después publica el artículo sobre el control cultural (1988) donde habla de apropiación y eso es lo que estamos viendo en el mundo moderno.

Hay un autor que me gusta mucho que se llama Kwame Anthony Appiah. Él es de padre africano y madre inglesa. Creció en Ghana en un mundo africano pero también estudió en Cambridge. Él dice: yo crecí en un pueblo donde pertenecía a una tribu por parte de padre, pero mi madre era profesora en la escuela inglesa y mis vecinos eran de la India y había gente recién llegada del mundo rural de la tribu de mi padre, pero también de otras tribus, y estaban los europeos y había misioneros católicos y yo conversaba con todos y de todos podía yo aprender algo.

Ante los cambios, el pensamiento tiene que ser cosmopolita, no solamente pluricultural sino cosmopolita. No podemos pensar que nuestro papel como antropólogos sea simplemente dar voz a los otros saberes. En nuestros análisis no podemos olvidar la tradición intelectual que nos ha dado una antropología científica, que busca entender la realidad, analizarla, sin despreciar lo otro. Hay otro autor que también me gusta como Appiah y se llama Maurice Bloch; él dice que la antropología tiene que verse como una ciencia natural y no como una ciencia humana; como decían los románticos, nuestra forma de conocimiento tiene que ser a través de la empatía, bueno sí, pero no solo la empatía, tiene que haber un conocimiento riguroso, un análisis.

Según Bloch, Malinowski decía que en el trabajo de campo hay que tener una conversación continua. En la mañana sales de tu cabaña de antropólogo y vas con la gente, la saludas y a lo mejor están rezando o celebrando un ritual de siembra, pero luego siembran, por lo cual tienes que ver cómo siembran. Después van a desayunar, cocinan, tienes que ver cómo cocinan, cómo hacen sus casas, cómo salen a pescar,

cómo se pelean, cómo hacen las paces, cómo organizan su familia y cómo uno manda al otro, etcétera. También tienes que observar sus fiestas, sus rituales, cuáles son sus símbolos; pero tienes que ver todo. Tienes que seguir la conversación todo el día. Y dice Bloch: “bueno, lo que pasa es que los antropólogos simbólicos nada más ven las fiestas, los rituales y cuando la gente reza o cuando cuentan sus mitos y sus cuentos. Entonces creen que esa es la vida de la gente y asumen —lo dice a modo de burla— que no saben cómo germinan las plantas, creen que es por obra de magia”. Añade Bloch, “claro que la gente sabe cómo germinan; si no, no plantarían las semillas”. Lo que pasa es que a lo mejor en el ritual dicen: te damos gracias, damos gracias al espíritu de la luz de hacer germinar nuestras semillas, pero eso es una cosa y otra es lo que la gente hace.

Entonces el pensamiento nos enseñó a observar lo que hace la gente, cuáles son los símbolos que usa, qué le da sentido a su vida, digamos, en una forma más continua, pero no hay que irse con la finta de que eso es lo único que existe, de que eso determina la vida de la gente, no, no la determina. Hay que tener en cuenta los otros saberes y respetarlos, pero también hay que tener en cuenta que la gente de los otros saberes le interesa tener estos saberes de acá y los tiene además.

—*Volviendo a la ciudad ¿cómo verías la aglomeración de culturas diferentes, cada una reproduciéndose según su propio proceso de diálogo intercultural?*

—Lo que estamos experimentando en las ciudades modernas es un proceso de diálogo intercultural. España y (particularmente) Madrid está llena de sudamericanos. De ecuatorianos, por ejemplo, y éstos son muy conscientes de que son ecuatorianos, son ciudadanos españoles casi todos, pero dicen: “yo soy ecuatoriano y mi familia es ecuatoriana y nosotros tenemos mucha relación con las familias ecuatorianas”, pero el tipo de relaciones que tienen entre ellos en Madrid son muy diferentes de las que tenían en su poblado de los Andes, incluso en una ciudad como Quito. ¿Por qué? Porque tienen que vivir en un contexto diferente y, por tanto, tratar con grupos y personas diferentes. Y cuando eso pasa entonces hay conflictos, hay discriminación, hay exclusión.

En México, desgraciadamente, la diferencia cultural y étnica lleva a la exclusión, a la discriminación, al conflicto y esto es indeseable.

Por eso hay que insistir desde nuestro papel como antropólogos que las culturas cambian, que las culturas son dinámicas y es bueno que cambien. Ninguna cultura es superior a otra pero todas tienen algo que aprender de las otras. Yo no creo que la cultura occidental, moderna, sea *per se* superior a la cultura indígena. Pero la cultura indígena tiene muchas cosas que puede aprovechar de esta cultura moderna y viceversa, ¿por qué no? Lo que pasa es que la exclusión y la discriminación mantienen la idea de que hay una jerarquía de culturas. Yo estoy en contra de eso, totalmente.

FUENTES REFERIDAS

- ARIZPE, L. (1980). *La migración por relevos y la reproducción social*. México: El Colegio de México.
- BONFIL, G. (1973). *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- BONFIL, G. (1983). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (27), 181-191.
- BONFIL, G. (1987). *El México Profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.
- BONFIL, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*, (86), 13-53.
- BUTTERWORTH, D. (1990). *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- DE LA PEÑA, G. (1970). *Settled Gypsies in Madrid* (tesis de Maestría en Estudios Económicos y Sociales, con especialidad en Antropología Social). Universidad de Manchester, Manchester.
- DE LA PEÑA, G. (1980). *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Ediciones de la Casa Chata.
- FRIEDLANDER, J. (1977). *Ser indio en Hueyapan*. México: Fondo de Cultura Económica.

- LEWIS, O. (1993). *Antropología de la pobreza, cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NUTINNI, H. Y BELL, B. (1980). *Parentesco ritual: Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- REDFIELD, R. (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROBERTS, B. (1973). Migración urbana y cambio en la organización provincial en la sierra central de Perú. *Ethnica: revista de antropología*, (6), 235-263.
- TELLES, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- WARMAN, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*. México: Secretaría de Educación Pública.