

La Antropología Social en los pueblos indígenas desde la perspectiva de una antropóloga argenmex



Alicia M. Barabas

doi: 10.34096/runa.v43i3.10282

Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Centro Oaxaca, Sección Antropología Social, Oaxaca, México.
Correo electrónico: barbarz@prodigy.net.mx; gurilunabb@gmail.com

Resumen

Este artículo trata de realizar una breve comparación entre la Antropología Social llevada a cabo en Argentina y en México entre 1960 y 1990, aproximadamente, con el propósito de mostrar cuál era la orientación y relevancia de las investigaciones y estudios con pueblos indígenas, así como posicionar el método etnográfico dentro de la Antropología.

Palabras-clave

Antropología social; Argentina; México; Pueblos indígenas; Método etnográfico

Social Anthropology inside Indigenous Peoples from the perspective of an argenmex anthropologist

Abstract

This article tries to make a brief comparison between the Social Anthropology carried out in Argentina and México between 1960 and 1990, approximately, with the purpose of showing what the direction and relevance of the research and studies on indigenous peoples was during those years, as well as to position the ethnographic method within Anthropology.

Key words

Social Anthropology; Argentina; México; Indigenous Peoples; Ethnographic Metho

A Antropologia Social dentro dos povos indígenas desde a perspectiva de uma antropóloga argenmex

Resumo

Este texto realiza uma breve comparação entre a antropologia social produzida na Argentina e aquela produzida no México, entre os anos de 1960 e 1990, procurando demonstrar qual era a orientação e a relevância das pesquisas e estudos com povos indígenas, assim como situar o método etnográfico dentro da Antropologia.

Palavras-chave

Antropologia social; Argentina; México; Povos indígenas; Método etnográfico



A pesar del creciente reconocimiento crítico, el medio antropológico latinoamericano ha estado orientado en buena medida hacia desarrollos empíricos locales que se nutren teóricamente de los centros antropológicos hegemónicos de Europa y Estados Unidos reproduciendo teorías e ideologías, muchas veces acríticamente. Nuestras Antropologías periféricas — como propuso Roberto Cardoso de Oliveira, antes de que el concepto se pusiera de moda con distintos nombres — con escasa frecuencia vuelcan la mirada conceptual hacia sus pares latinoamericanas, así como las Antropologías centrales no admiten, o lo hacen con recelo, artículos que utilicen bibliografía en castellano. La capacidad crítica y la creatividad conceptual de las Antropologías periféricas, así como su vocación universalista — ya que buscan representar realidades y teorías del mundo — se deja ver en ocasiones en sus publicaciones periódicas. Las revistas especializadas, como *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, ligada estrechamente con la carrera de Ciencias Antropológicas de la, entonces, Universidad Nacional de Buenos Aires y con el Museo Etnográfico, no ha sido una publicación interamericana, pero sin duda siempre ha incorporado en sus números uno o más ensayos sobre otras realidades culturales en el mundo, además de haber sido leída y seleccionada para publicar por autores de diferentes países.

Argentina. El dilema de la Antropología

Los índices de *Runa* desde 1948 hasta 2019 reflejan el predominio de unas u otras de las especialidades, los distintos intereses de investigación y las temáticas abordadas en diferentes momentos de la Antropología nacional. La lectura de temas, títulos y nombres es una guía para la memoria que nos muestra que en Argentina de 1950 y 1960 ya se realizaban investigaciones que pueden ser consideradas como Antropología Social. No obstante que en este periodo existía una materia así llamada, la especialidad no se desarrollaba en la carrera de Ciencias Antropológicas (las materias relacionadas eran optativas y se daban en Sociología) y las investigaciones de campo, por realizarse con indígenas o sectores rurales y urbanos de esa procedencia, se incluían ora en la Etnología ora en el Folklore. En el Museo Etnográfico de Buenos Aires, por ejemplo, se investigaba sobre las pautas residenciales y laborales de humahuagueños, puneños e inmigrantes bolivianos en un establecimiento minero del Noroeste argentino, pero esa Antropología Social no solía tomar en consideración el factor étnico, aunque el estructural funcionalismo y otras teorías mostraban que la Antropología Social también se ocupaba de poblaciones indígenas. Sin duda mi información es incompleta, dada mi residencia en México desde 1972, pero hasta donde sé otras instituciones y universidades que más tarde contaron con la especialidad tampoco incluyeron un área de estudios sobre etnicidad indígena, tal vez por considerarlo un asunto obsoleto en nuestro país.

Sin embargo, hacia 1970 ya existía en casi toda América Latina reflexión y producción de la Antropología Social sobre la multifacética cuestión indígena, en gran medida alimentada por la presencia de los pueblos originarios en la arena política nacional e internacional en defensa de sus derechos a la diferencia, el reconocimiento y la autodeterminación. Por ello cabe preguntarse por qué Argentina tuvo un desarrollo diferente al de otros países de América Latina en lo relacionado con la cuestión étnica indígena. Algunos autores, como Gastón Gordillo (2006), Guillermo Wilde y Pablo Schamber (2006) y Rosana Guber (2007), señalan que se construyó una división perversa entre Antropología Social y Etnología, y esta última se arrogó la patrimonialización de los indios. Estos textos presentan a los protagonistas de nuestra carrera, antes y después

de su existencia formal en 1958, su formación previa usualmente en Historia, sus orientaciones filosóficas y teóricas y, en especial, la pugna siempre presente entre los que practicaban una suerte de Antropología Social aplicada y los que sólo se interesaban por la cosmovisión y la mitología de los indios.

En efecto, la orientación fenomenológica *sui generis* que direccionaba —entre 1960 y avanzado 1980— gran parte de la preparación académica de los estudiantes y de la investigación en el Instituto de Antropología, con sede en el Museo Etnográfico, se nombró Etnología y tomó como patrimonio propio de estudio a los grupos indígenas nacionales y a los de los países vecinos. Marcelo Bórmida, su mentor, rechazaba cualquier estudio antropológico que tuviera que ver con la situación social, económica y política de los indígenas, y también con el compromiso del antropólogo con los pueblos con los que trabaja, por ser ideología y práctica “anticientíficas”. Temas tradicionales de la Antropología como el parentesco, las relaciones sociales, la economía o las relaciones de poder quedaron en manos de la naciente Antropología Social, que ponía atención a los procesos históricos, en tanto que la Etnología fenomenológica se ocupaba de la hermenéutica de la “mentalidad arcaica” y de los mitos “puros”, que esta corriente consideraba ajenos a la historia (ver volúmenes de *Runa* de 1968, 1970, 1981 y algunos artículos de los volúmenes de 1956 y 1959).

Desde aquellas décadas de 1960 y 1970, la Antropología Social se dedicó más a poblaciones rurales y urbanas no indígenas, o de origen indígena pero a las que consideraron aculturadas y ya étnicamente desidentificadas, por lo que generalmente continuaron sin tomar en consideración el factor étnico en sus estudios. La Etnología se adueñó de los indígenas, o mejor dicho de sus supuestas “mentalidades mágicas”, ya que las personas y sus situaciones estaban fuera de consideración, y con esa orientación se forjaron etnografías muchas de ellas ahistóricas y descontextualizadas.

Desde mi perspectiva, es en oposición a esa corriente dominante y sus adhesiones políticas que durante décadas se ha mantenido la fractura entre Etnología y Antropología Social y una vasta gama de prejuicios contra los que investigan en comunidades indígenas, sobre todo si se dedican al área de la indefinida “cultura” y, peor aún, a las religiones. Como bien sabemos, la división entre ambas orientaciones se plasmó en Europa occidental adjudicando a la Antropología Social el campo de las relaciones sociales y a la Etnología el campo de la cultura, en especial las religiones, pero sólo aquí —que yo conozca— la división abarcó también al sujeto de estudio; del lado de la Etnología los indios, de la Antropología Social los no indios, aunque sí preferentemente los pobres y vulnerables.

De más está decir que la disección de un grupo humano en una esfera de relaciones sociales y otra de cultura es por completo artificial, y que la Antropología contemporánea ha comprendido que ambos campos deben investigarse conjuntamente y relacionarse también en la escritura etnográfica, dado que la cultura y, también, claro está, la cosmovisión, la narrativa y la ritualidad indígenas están entretrejidas con las relaciones sociales y políticas, así como con los contextos históricos que les dan dinamismo y permiten la construcción de nuevos significados culturales y sociales.

¿Cuál hubiera sido la historia de la Antropología argentina si la Antropología Social hubiera trabajado también sobre la cuestión étnica indígena y hubieran formado a los estudiantes en los temas relacionados con ella? Por supuesto que hubo excepciones, aún durante los años del dominio de la hermenéutica local,

conozco algunos de los trabajos desarrollados posteriormente por antropólogas y antropólogos sociales argentin@s con pueblos indígenas del país y no tengo dudas sobre que la Antropología actual se ha ido desprendiendo de aquellos prejuicios generados por la historia local de la especialidad, y sobre todo ha desligado de ellos a la investigación con poblaciones indígenas. No obstante, me parece que, todavía, no son suficientes los que trabajan con pueblos indígenas reconociendo el peso del componente étnico en los procesos sociales, económicos y políticos, e incluso entre ellos las reconfiguraciones culturales y simbólicas son temas que cargan con un espeso vaho de estigma y que suelen ser minusvalorados en los proyectos de investigación.

México, otra historia

La década de 1970 fue clave porque la discusión sobre los derechos indígenas a la diferencia, en el contexto de los derechos humanos, se abrió en distintos foros; las organizaciones y agencias internacionales, la Iglesia llamada de Teología de la Liberación, la Antropología y otras Ciencias Sociales y, tal vez lo más importante, se consolidaron en América del Norte y surgieron en América Latina organizaciones indígenas de nuevo corte que buscaban reivindicar sus derechos a la diferencia cultural, a la autogestión integral de sus proyectos existenciales y a la autonomía. Miguel Bartolomé (1995) los llamó *movimientos etnopolíticos* ya que, desde la arena política, promovían ideas y acciones encaminadas a la revalorización de las identidades y el patrimonio cultural y organizativo propios.

Entretanto, en Estados Unidos, además de la escuela boasiana, el paradigma dominante en Antropología, que se exportaba a México y a otros países latinoamericanos, era el estructural-funcionalismo con una subyacente ideología evolucionista. Éste fue el orientador del magno proyecto de investigación etnográfica de la Universidad de Chicago en el mundo maya mesoamericano, y en ese contexto de ideas se daba por seguro el cambio cultural indígena hacia la cultura “nacional”, y no se cuestionaba que la situación socioeconómica de los nuevos “mestizos culturales” siguiera siendo tan carenciada como en la anterior condición étnica.

Ese paradigma era criticado en México por Guillermo Bonfil Batalla (1970) y otros colegas, tanto por los estudios de *comunidad corporada y cerrada* que realizaban, como por su alianza con el indigenismo integracionista del Estado y la pertenencia de algunos de sus investigadores “estrella” al Instituto Lingüístico de Verano. Al mismo tiempo, otra corriente de la Antropología académica nacional se orientaba cada vez más hacia el marxismo, dejando de tomar en cuenta las categorizaciones étnicas y observando exclusivamente las posiciones de clase.

Los que trabajábamos analizando las adscripciones étnicas de los que también eran campesinos o asalariados urbanos y rurales, y los sistemas de relaciones interétnicas desiguales que se entretendían con el sistema de clases, éramos pocos en México de 1972, y hasta avanzado 1980. Pienso que la influencia teórica y política del llamado Grupo de Barbados, los aportes teóricos y también políticos de autores como Darcy Ribeiro, Robert Jaulin, Roberto Cardoso de Oliveira, Guillermo Bonfil Batalla, entre muchos otros, pero por sobre todo el surgimiento de organizaciones indígenas en América Latina —que reclamaban desde la pertenencia étnica, sus múltiples derechos como pueblos originarios— contribuyeron a que se fueran formando nuevas aproximaciones antropológicas sobre la “cuestión indígena”.

Partiendo de la caracterización del contexto interétnico indio/ no-indio como situación colonial (Balandier, 1951) y de colonialismo interno (González Casanova, 1965; Stavenhagen, 1969), en la que los indígenas ocupaban históricamente posiciones de subordinación, privación múltiple e inferiorización étnica, podían comprenderse las numerosas rebeliones, armadas y pacíficas, protagonizadas por los indígenas hasta el siglo XIX que ponían en evidencia, entre otros aspectos, los procesos de rechazo de la cultura impuesta y de reelaboración de la cultura propia y ajena, con propósitos de resistencia anticolonial, que no eran reconocidos por el paradigma de la aculturación (Barabas, 1989). No obstante, avanzado el siglo XX se observaban con frecuencia procesos sociales y culturales de renunciamento étnico relacionados con la llamada *vergüenza étnica* que sentían muchos indígenas ante su inamovible condición estigmatizada, en tanto no cruzaran la frontera que los separaba de los llamados mestizos. Para dejar de ser indios también debían desarraigarse de la tierra natal y convertirse en migrantes permanentes diluidos en las capitales de provincia, la Ciudad de México o Estados Unidos. Pensamos que este proceso ha sido en gran medida responsable del crecimiento de la población a la que se llama *mestiza* o, dicho de otra forma, de la desindianización de México.

Hacia 1980 y 1990 la situación se tornó más compleja. Entre los grupos indígenas de Oaxaca, por ejemplo, la migración urbana no sólo era una estrategia de cambio sociocultural; muchos indígenas migraban a las ciudades por otros motivos, especialmente económicos, pero en lugar de diluirse en el medio urbano se agrupaban en barrios y organizaciones según sus pertenencias étnicas y trataban de reproducir ciertos hechos culturales seleccionados como emblemáticos de la *costumbre*¹ del pueblo y el grupo de origen, al que periódicamente regresaban.

En México los movimientos etnopolíticos salieron a la luz pública en los tardíos 1970 y se consolidaron como independientes en la década de 1980 (Barabas, 2005). A partir de la insurrección maya zapatista de Chiapas en 1994 y sus derivaciones, la *vergüenza étnica* está siendo poco a poco reemplazada por la dignidad de ser indígena y los procesos de renunciamento étnico o *ladinización* ya no son tan relevantes en las comunidades de Chiapas, Oaxaca y otros Estados. Las organizaciones indígenas nacionales y transnacionales han ido recuperando a muchos de aquellos mestizos culturales que antes se vieron obligados a renunciar a sí mismos para integrarse a la cultura y a la sociedad nacional o estadounidense, y comienzan a observarse procesos de revitalización cultural y readscripción étnica.

En el espacio simbólico, junto con un catolicismo *sui generis*, las creencias y prácticas provenientes de la antigua tradición prehispánica siguen reproduciéndose en los pueblos indígenas actuales; ambos ligados con el sistema organizativo interno de las comunidades. El dinamismo que muestran estas realidades socioculturales nos indica claramente que no son "las últimas pinceladas de un pasado exótico en rápida extinción" (Guber, 2007, p. 32), sino que son construcciones socioculturales vivas y en constante proceso de cambio y reproducción de su alteridad.

Sobre el trabajo etnográfico

Un último tema que me gustaría destacar es el papel del método etnográfico en la especificidad de la Antropología. Pienso que Roberto Cardoso de Oliveira (1998) ha producido una de las reflexiones más claras e inspiradoras sobre la

1. El concepto alude a los sistemas organizativo y normativo propios y a las prácticas culturales y las creencias, que deben seguir reproduciéndose porque son un legado histórico heredado de los antepasados.

singularidad de la Antropología en el concierto de las Ciencias Sociales, dada principalmente por su método etnográfico. Cardoso señalaba el carácter constitutivo del *mirar, escuchar y escribir* en la elaboración del conocimiento propio de la Antropología reconociendo claramente que las cuestiones epistemológicas condicionan tanto la investigación empírica como la construcción del texto resultado de la investigación. De esas tres formas, o etapas de aprehensión de los fenómenos sociales, el mirar y el escuchar son propios del trabajo de campo y el escribir lo es del *estar aquí*, de regreso a la cultura propia y la discusión académica, pero también del *estando allá*, con las libretas y diarios de campo. Las primeras experiencias del investigador de campo: mirar y escuchar, suponen ya la domesticación teórica de la mirada y la escucha, porque los objetos de estos dos actos son aprehendidos dentro de un esquema conceptual dado por la disciplina, que forma y condiciona nuestra manera de ver la realidad; esto es, que la teoría social preestructura nuestro mirar y escuchar y sofisticada nuestra capacidad de observación. La comprensión del sentido que un pueblo adjudica, por ejemplo, a un ritual, acerca al etnógrafo al *modelo nativo* de la realidad, para lo cual la entrevista es clave, aunque entendida como diálogo intercultural. El escribir vuelve al antropólogo a la exterioridad del análisis, también sujeto a condicionamientos subteóricos y teóricos, aunque estos últimos ahora explícitos. Un asunto que cuestiona es la relación etnógrafo-informante por ser si no de poder al menos no dialógica, y propone construir una de diálogo e interacción entre etnógrafo e interlocutor, de intercambio de ideas e informaciones, que puede desarrollarse durante la observación participante y la empatía que en ella tiene lugar.

En nuestra disciplina, el método etnográfico fue construido desde experiencias con poblaciones nativas de diferentes partes del mundo y siempre se caracterizó por el trabajo de campo, que implicaba —al menos como tipo ideal— el aprendizaje del idioma y la residencia prolongada y continua en lugares muy alejados del propio del etnógrafo. Sin embargo, Cardoso es muy explícito al señalar que puede practicarse en sectores urbanos y rurales no indígenas, ya que considera posible que todas las Ciencias Sociales se valgan de este método cualitativo de investigación.

Desde los inicios de la Antropología, el objeto (hoy sujeto) tradicional de estudio eran los pueblos nativos con tradición oral y el trabajo de campo etnográfico se asociaba con la descripción de culturas consideradas exóticas, por ser diferentes de la cultura del investigador. Esto puede ser verdad, en parte, desde una visión del mundo norteamericana y europea, pero el antropólogo latinoamericano, en particular cuando él mismo es indígena, suele estar más familiarizado con las culturas indígenas insertas en su Estado nacional y no sentir el típico “extrañamiento” y “exotismo” del antropólogo europeo frente a los nativos. Fue en el siglo XX cuando la Antropología comenzó a relacionarse directamente con estos pueblos como un requisito indispensable para su práctica, lo que le dio un sello distintivo a nuestra disciplina, aunque existen distintas formas de hacer Etnografía que surgen de nuestra propia experiencia como antropólogas y antropólogos latinoamerican@s, menos extrañados y más comprometidos con los pueblos indígenas.

Hablamos de la Antropología reflexiva generada en los países centrales como un parteaguas en la concepción y práctica de la Etnografía, pero muchas veces no nos detenemos a recordar las transformaciones que nuestra práctica y reflexión como etnógrafos han producido en la Antropología latinoamericana. Entre otras contribuciones, cabe recordar el enfoque y metodología de la *Investigación-Acción Participativa* (Fals Borda, 1986, 1987; Barabas y Bartolomé,

1992) y la orientación antropológica pluralista que comenzó a construirse hacia 1970 a partir de las reuniones y declaraciones del Grupo de Barbados. En los países de América Latina la *Antropología pluralista* inauguró una nueva forma de hacer Etnografía de campo que, empleando con rigor el método etnográfico, ampliaba el universo de estudio desde las comunidades a las regiones y los grupos etnolingüísticos completos, para poder establecer comparaciones entre las distintas comunidades y para dar a conocer la situación demográfica, socioeconómica, territorial y política de todo el grupo.

¿Cuáles pueden ser los retos actuales del etnógrafo en nuestros países? Desde mi perspectiva, que valora positivamente la diferencia cultural, la Etnografía con los pueblos indígenas puede dirigirse a múltiples propósitos: instruir con nuestras investigaciones a la sociedad nacional acerca de los pueblos indígenas y brindar elementos fidedignos para desconstruir los prejuicios que afectan negativamente la convivencia y el diálogo intercultural; realizar acciones relacionadas con la Antropología aplicada y el diseño de políticas públicas acertadas y realistas para y con los indígenas en el marco del Estado nacional; proporcionar a los pueblos indígenas conocimientos sistematizados sobre sus culturas, idiomas y sociedades, así como sobre las culturas y sociedades nacionales que puedan servir para la defensa de sus derechos; contribuir a transformar la autoestigmatización mediante la reversión o devolución social de los conocimientos sobre sus culturas en la historia de la humanidad; y tratar de apoyar y acompañar los movimientos etnopolíticos a través del intercambio dialógico de conocimientos entre antropólog@s e indígenas que muchas veces son *intelectuales orgánicos* de sus comunidades.

Biografía

Alicia M. Barabas es Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Buenos Aires (1971), Magíster (1978) y Doctora (1985) en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1973 ha sido Profesora de Investigación en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH) y, en 2014, fue nombrada Profesora de Investigación Emérita (en activo) en la misma institución, adscripta al Centro Oaxaca. Es Investigadora Nacional nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de CONACYT. Autora, coautora y coordinadora de libros y artículos relacionados con la cuestión étnica indígena en América Latina. Entre ellos: *Utopías Indias. Movimientos Socio-religiosos en México* (Grijalbo, 1989, Abya-Yala, 2000, INAH-Plaza y Valdés, 2003). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 3 volúmenes (INAH, 2003). *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca* (Porrúa e INAH, 2006, 2016). *Viviendo la Interculturalidad. Relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca* (INAH, 2017).

Referencias bibliográficas

- » Balandier, G. (1951). La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 9, 44-79. Barabas, A. (2005). Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo XX. En G. Artís (Ed.), *Encuentro de Voces. La Etnografía de México en el siglo XX* (pp. 269-290). Ciudad de México: INAH.
- » Barabas, A. (2002). *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México* (tercera edición). Ciudad de México: Plaza y Valdés-INAH.
- » Barabas, A. y Bartolomé M. (1992). Mitos e historias. Hacia la recuperación de la identidad cultural. *Revista Arinsana*, 14, 5-20.
- » Bartolomé, M. (1995). Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. *Revista América Indígena*, 1-2, 361-382.
- » Cardoso de Oliveira, R. (1998). *O trabalho do antropólogo*. Rio de Janeiro: UNESP.
- » Fals Borda, O. y Rodrigues Brandao, C. (1986). *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre y Ediciones de la Banda Oriental.
- » Fals Borda, O. (1987). *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI.
- » Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- » González Casanova, P. (1965). La democracia en México. México: Serie Popular Era 4.
- » Guber, R. (2007). Dos tesis para Pinola. En A. Fábregas Puig y R. Guber (Eds.), *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte* (pp. 31-34). San Cristóbal de las Casas: Universidad Intercultural de Chiapas e Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) de Argentina.
- » Stavenhagen, R. (1969). Las clases sociales en las sociedades agrarias. México: Siglo XXI.
- » Warman, A., Bonfil, G., Nolasco, M., Olivera M. y Valencia E. (1970). *De eso que llaman Antropología mexicana*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.
- » Wilde, G. y Schamber P. (2006). Introducción: Refundaciones etnológicas. En G. Wilde y P. Schamber (Eds.), *Simbolismo, ritual y performance* (pp.10-35). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB.