

Luis Vázquez León
CIESAS de Occidente, México

Saber.es. Revista de historia de las ciencias y las humanidades

vol. 3, núm. 7, p. 68 - 92, 2020
Historiadores de las Ciencias y las Humanidades, A.C., México
ISSN-E: 2448-9166
contacto@saber.esrevista.org

Resumen: Se busca indagar en un tema metantropológico ignorado, respecto de la lectura de los libros antropológicos, tanto al interior de la disciplina como fuera de ella. Primero se destaca la lectura deficiente de los “gigantes del pensamiento social” y luego nuestro papel dentro de la producción literaria especializada. Teóricamente se aplican ideas de la hermenéutica fenomenológica como la teoría del acto de habla, destacando las estrategias que empleamos para persuadir por medios escritos y hablados. Finalmente se inducen tres modelos de las prácticas de lectura para resaltar nuestras prácticas cotidianas.

Palabras clave: historia de la antropología, antropología mexicana, políticas educativas, libro antropológico, libros y lectura.

Abstract: This article looks forward to investigate an ignored metaanthropological subject, in regard to the reading of anthropological books, both within and outside the discipline. First, the poor reading of the “giants of social thought” and then our role within specialized literary production stands out. Theoretically, phenomenological hermeneutics are applied, as well the theory of the act of speech, highlighting the strategies we employ to persuade by written and spoken means. Finally, three models of reading practices are induced to highlight our daily practices.

Keywords: history of anthropology, Mexican anthropology, educational policies, anthropological books, books and reading.

Es del dominio público la afirmación, hecha a propósito de la autodenominada “comunidad antropológica” (sea ésta internacional o doméstica), que sus libros son leídos de modos muy sesgados, si no es que poco leídos o de plano no leídos en absoluto, caso específico de los considerados como “libros consulta” (enciclopedias, diccionarios y manuales de técnicas y metodología) de las bibliotecas especializadas. A raíz de ello se diría que esas comunidades académicas apenas ocultan un solipsismo compartido entre sus practicantes —el solamente yo existo puede ser generado a su vez por la práctica cognitiva individual de la etnografía, que hoy agrega a la observación de Susan Sontag sobre el “antropólogo como héroe” a un activismo público que raya en narcisismo— está enmarcando en un fenómeno social mucho más amplio, el cual parece haber suscrito en detalle las ideas de la modernidad líquida de Zigmunt Baumann, en el sentido de que padecemos —como disciplina o como simple grupo agregado de individuos aupado a una misma nominación profesional—, de una polarización individual extrema. Si mi apreciación es cierta, significa que nuestro horizonte histórico, siendo así de limitado, cumple sin falta la percepción común de que el resto de sus practicantes, tal como éstos plasman sus pensamientos en sus respectivos libros y alocuciones, en realidad resultan ser poco dignos de nuestra estimación, y mejor los soslayamos al olvido o la ignorancia. En consecuencia, leemos poco y mal a “nuestros libros”.

En términos de actividad profesional cognoscitiva —otra vez si es nacional o mundial—,² lo más inquietante es que no nos trepamos sobre los hombros de los gigantes del pensamiento social que nos precedieron (aún de los que leemos parcialmente como “clásicos”) porque nosotros mismos creemos poseer de por sí la talla de gigantes bajo nuestra modernidad individualista. Por lo tanto, el problema se traduce en cómo persuadir a los lectores y a los escuchas de que nuestra aportación es en verdad la adecuada. Ante una situación así, no del todo epistémica pero sí repleta de valores personales divergentes, nos vemos obligados (a consecuencia de la docencia *per se* para ganar estímulos y subsidios del SNI y del tipo de investigación de corto aliento demandadas por CONACYT, la educación superior, y demás imperativos institucionales condicionantes como el mismo SNI) a proponer las lecturas de determinados libros y autores, invariablemente escogidos como los más convenientes a nosotros por medio del suministro de copias o selecciones parciales de sus textos, y, asimismo, apelando al uso de léxicos influyentes o poderosos (que son los que encierran actos de habla perlocutivos para llevar a los lectores a determinados caminos) pero apegados ahora a nuestros intereses y los de nuestros estudiantes, verdaderos clientes bajo la concesión de las becas estatales, resultando entonces en textos y habla únicamente asequibles para públicos circunscritos de lectores o de escuchas. En términos de distribución del poder entonces, aplicamos una combinación de ambos, lectura y habla, sobresaliendo el uso generalizado de dos estrategias persuasivas, una literaria y otra verbal, una propia de las “citas citables” y otra conversacional para desplegar los actos de habla perlocutivos o conductuales. Es con ambas estrategias como forjamos, no a la nación como en los días de Manuel Gamio, sino a colectividades que llamamos “comunidades académicas” en todas las ramas de la antropología unitaria original, pero cuyo principal signo distintivo es la dispersión e incomunicación.

Consecuentemente, en lo que sigue me estaré refiriendo por obligación a lo que los historiadores han denominado como la “historia de la lectura”, incluida asimismo la hermenéutica, pero también a lo que los filósofos del lenguaje llaman la “teoría del acto de habla”, y que no es otra sino la usada por la comunicación verbal entre científicos, académicos y otros próximos a ellos.³ Entonces, para abordarlas, utilizó mi propia experiencia e investigación al respecto. Los ejemplos usados son en su mayoría producto de esa combinación.

Los gigantes llegan a Liliput

Ya que la antropología se sigue imaginando ser parte de las “antropologías mundiales”,⁴ iniciaré desde mi residual posición periférica cómo las importamos, ergo, cómo los leemos. Mi primer contacto con el asombroso fenómeno de esos libros que, cual Venecia, están inundados de ideas equivocadas hechas a nuestra medida,⁵ se lo debo a un dilecto alumno de Pierre Bourdieu, cuando hizo público su descontento con la recepción que los académicos americanos dieron a la “importación de teoría social”.⁶ Wacquant llamó a esas lecturas inconvenientes como “visiones borrosas” si no es que malinterpretaciones recurrentes de sus escritos. Si el cargo valía para los colegas de al lado, yo no dejé de preguntarme cuanto habría de extensivo en la lectura de Bourdieu en México, donde era común la presencia de “*brokers intelectuales*” que nos dosificaban el conocimiento de su lectura.⁷ Estos *brokers* o mediadores intelectuales cumplieron su función hasta tiempos relativamente recientes en que los académicos contemporáneos tenían un acceso pobre o negativo a los libros influyentes fuera de México, por lo que se precisaba de esa labor de difusión divulgativa. Es muy sintomático que algunos de ellos comunicaron a conveniencia sus lecturas. El caso más conocido es el Manuel Gamio con Franz Boas, pero incluso Moisés Sáenz lo hizo con John Dewey, al que “ruralizó” a pesar de contradecirlo en la conversión. Recientemente se dio a conocer que eso ocurre en otras latitudes, caso de la difusión desde Manchester de la “escuela del conflicto” de Max Gluckman, la cual se diluyó en Bourdieu en su fuente misma de origen, a la vez que aquí se le transformó en una etnogénesis generalizada.⁸

Tal parece que los *brokers* conocidos entre nosotros se asumieron ellos mismos en los divulgadores autorizados en un país de ciegos literarios. Conforme esa ceguera fue remediada por los académicos con grado doctoral, las exégesis decayeron. Por desgracia, carecemos de un balance para la antropología de los efectos suscitados por la “importación” de esas lecturas, pero no hace mucho era obligado en nuestro medio citar a Bourdieu, aunque no lo domináramos a cabalidad. Bastaba aprender alguno de sus conceptos básicos y citarlo cada vez que lo requiriéramos.

Wacquant hizo además un ejercicio inusitado. Sin citar su origen, utilizó la referencia a una “*twofold hermeneutic*”, literalmente, dos veces hermenéutica o doblemente hermenéutica, necesaria para la importación de ideas trasplantadas⁹, y que él extendía a “una antropología generativa del poder, con especial énfasis en su dimensión simbólica”.¹⁰ Con ello, Wacquant señalaba unas “causas estructurales” de tales errores, que así no tenían que ver con las intenciones o inclinaciones personales de los intérpretes particulares, algo que en cambio la hermenéutica y la teoría del acto de habla sí abordan con detalle. Más bien era el poder de la lectura lo que resulta importante, más allá del simbolismo.¹¹ En suma, se origina no en la traducción con sus usuales pérdidas, sino en el “intercambio externo” del mercado académico. Lo curioso era que, a pesar de relegar los intereses de los lectores en su análisis, Wacquant nunca reconoció que la “doble hermenéutica” era una parte constitutiva de la teoría sintética que Anthony Giddens avanzó desde al menos 1984, y que él usaba como una especie de “deslizamiento” de ideas entre dos marcos significativos presentes, el de los actores comunes y el metalenguaje usado por los científicos sociales, y que de acuerdo a la teoría de la estructuración sería un proceso común en las ciencias sociales.¹² Solo que darle el debido crédito a Giddens era como admitir una debilidad teórica que el exégeta de Bourdieu no asumió. No era el único, por cierto.

En México hubo otro factor contextual, difícil de generalizar. En nuestro medio antropológico citar a Giddens era algo así como ser un conservador por implicación, mientras que leer Bourdieu, no solo iluminaba a los movimientos sociales que nos importaban, sino que nos prestigiaba de inmediato como miembros seguidores de él, lo que no deja de ser una rara anticipación de lo que hoy practica la clase política dominante mexicana para dominar sin impedimentos. Ya desde la “edad de oro” de la antropología mexicanista, se introdujo el uso de léxicos denigrantes o excluyentes de los antropólogos que se atrevían a aventurar otras interpretaciones divergentes a la de Alfonso Caso. Lo sufrieron en carne propia los exiliados españoles que se hicieron antropólogos mexicanos, pero que pronto perdieron sus empleos y debieron volver al exilio.¹³ Esa manera académica de imponer ideas y perseguir las contrarias tiene una dramática similitud con la clase política, y solo nos recuerda que no somos ajenos al contexto, sino parte de él.

Desde luego, en otros contextos, Giddens sí fue objeto de una crítica feroz, incluido del propio Bauman, críticos a los que él respondió puntual y razonablemente incluso al punto de crear una editorial para los libros críticos, algo que no ha sido imitado.^[14] Pero la mayor crítica provino implícitamente del fracaso de una doble hermenéutica tan elemental y en un solo sentido. Probablemente el dictador libio Muammar el Kadafi ni siquiera se tomó la molestia de leer a Giddens por mucho que su hijo sí lo haya hecho en la London School of Economics, donde Giddens era director. Lo cierto es que Giddens no lo convenció de inscribirse en la socialdemocracia como la “tercera vía” de renovación política, que en el propio Reino Unido fue un fracaso.¹⁵

En seguida tenemos a Z. Bauman, quién precisa una mención aparte. Si bien desde su muerte en 2017 las críticas han decaído un poco, ya era claro dos años atrás que “Bauman es hoy uno de los más productivos, más leídos y más discutidos sociólogos en el mundo”, según palabras de sus mayores críticos, Peter Walsh y David Lehmann, en un artículo nunca publicado.¹⁶ Ambos estudiosos se dedicaron a examinar en detalle su estilo de citar, al que tildan no solo de condenable, sino que demuestran se sustenta en un “aparente autoplagio” porque usa una y otra vez sus escritos previos hasta convertirlos en una “práctica de reciclado textual”.¹⁷ La crítica no es del todo infundada, pero dos cuestiones se desprenden de su lectura incisiva. ¿Por qué razones nunca dichas su examen está objetivado en solo uno de los 70 libros publicados por Bauman? Aquel titulado *¿La riqueza de unos beneficia a todos?* Y dos, que lo que merece su crítica de autoplagio bien puede ser un plagio vil, cuando se trata de citas de estadísticas mal hechas o mal trasplantadas. Walsh y Lehmann parecen creer que son equivalentes, pero no es así. Al leerlos uno aprecia que Welsh tenía un interés especial en el texto de Bauman, pues estaba preparando su disertación doctoral sobre el mismo tema, por lo que la revisión de la bibliografía relevante en su campo era parte de su obligación. Lo demás puede ser producto de un gran malestar con el prestigio ajeno —sobre todo para los que nos lleva un año o más escribir un libro—, pues llama la atención que si había evidencias de plagio, éstas nunca se abordaran sistemáticamente, lo cual hubiera obligado a revisar un mayor número de libros, una tarea no tan fácil de encarar a pesar del autoplagio señalado, acaso porque aún con él se requería dotar de sentido todos los textos, admitiendo cada uno como totalidades coherentes y con sentido. Así las cosas, en realidad se evita profundizar en Bauman y de paso la crítica es abandonada, quedando suspendida en el mundo digital.¹⁸

Por luminosa coincidencia otro sociólogo siguió un análisis diferente desde 2014, si bien él cita a Walsh y Bauman con esmero. Me refiero a Simon Tabet, cuya contribución se conoció en varias revistas.¹⁹ No obstante, advierte que en Francia la lectura de Bauman fue casi ajena al medio intelectual, y que las editoriales especializadas lo ignoraron del todo, senda por la que introduce una distinción clave entre el antes y después de 1991, en que Bauman se jubila de su universidad. Al hacerlo, no solo se abre a un público lector no académico, sino que crea una peculiar combinación de sociología, filosofía y literatura, dando pie a un estilo

ensayístico que puede ser el origen de su crónico “autoplagio”. Como historiador de las ideas, Tabet introdujo una lectura e interpretación mucho más comprensivas, que así apuntan en varias direcciones, por lo que induce a apreciar un pensamiento multiforme, pero inclasificable.²⁰ Entonces, en lugar de convencernos por medio de un análisis bibliostadístico muy estrecho, Tabet concluye su revisión con una cita póstuma de Umberto Eco, quién en 2014 se decía abierto a las sorpresivas interpretaciones de la lectura de Bauman en lo futuro.

Trasplantando las palabras de Eco a nuestra latitud no creo equivocarme si afirmo que eso nunca ocurrirá en México, donde no es leído en absoluto en el ambiente enclaustrado de los antropólogos. Leer *Maldad líquida* o *Retrotopía* no parece conmover sus fibras más sensibles aún en el contexto sangriento actual, porque siempre su mayor descalificación será que los suyos no son temas “antropológicos”, por ende, nunca podrán figurar en la colección de clásicos y contemporáneos de un consorcio antropológico de “ciencias sociales”.²¹ Se notará de inmediato que son nueve los antropólogos hechos clásicos (solo hay una mujer) y apenas dos mexicanos (tomando a Palerm como tal).

Similar argumento excluyente se aplica a mi vano intento por releer a Darwin y a Marx en CIESAS. Tanto si no eran antropológicos como si hubo una antropología evolutiva y luego otra antropología marxista realmente existentes, se supone que ambos ya deberían ser bien conocidos por los lectores doctorantes. Nada así ocurre. Uno de ellos en especial me descalificó (no se digan mis colegas, que lo secundaron) y me mostró cómo, siendo egresado de la Universidad de Guadalajara, reconocida por su añeja filiación conservadora militante, un abogado se encargó de ser el intermediario en la lectura de Marx. Desde luego, para contrarrestar cualquier desliz de sus alumnos, también les obligó a leer a Salvador Borrego Escalante, autor del libro *La derrota mundial*, un clásico con más de 42 ediciones desde 1965, y que es toda una biblia del fascismo mexicano. Por cierto, desde entonces quedé excluido de mi cátedra.

Volver a leer a los “viejos” no es solo materia de reconocer las renovadas lecturas de Kevin Anderson, Thomas Patterson o de Terry Eagleton (en especial del primero, quien ha destacado cuestiones de interés antropológico como el nacionalismo, la etnicidad y las sociedades no occidentales; Patterson de plano lo llama antropólogo),²² sino la sola influencia literaria que Marx tuvo entre millones de personas en todo el mundo. Nadie mejor que Isaiah Berlin comprendió este poder de las ideas, a propósito de las cuales citaba a Heine para advertir “no subestimar el poder de las ideas: los conceptos filosóficos creados en la quietud del estudio de un profesor podrían destruir la civilización”.²³ Parafraseando a Marx, él no la destruyó, pero sí la transformó, para bien o para mal.

El extinto poder condicionante del libro antropológico

El libro y el poder han caminado juntos. Lo hicieron desde el nacimiento del libro como rollo y luego como códice, innovación técnica que de inmediato atrajo la atención de los primeros cristianos para difundir sus evangelios, si bien escritores griegos y romanos se difundieron por igual sin ser cristianos.²⁴ Digamos que el clero en todas partes (o sea, aquél ligado a las religiones universales) hizo de su respectivo Libro una forma de poder condicionado, capaz de moldear las vidas ajenas a través de la persuasión con la palabra escrita y la articulada. Más temprano que tarde, su determinante función político-religiosa popularizó la creencia de que todo códice era solo cristiano. En parte, por este uso, se entiende por qué la conquista religiosa en la Nueva España fue tan activa en la quema de los códices de las civilizaciones americanas, asociándolos siempre a la religión pagana. Como diría Goody claridamente: “El libro empodera”.²⁵ Surge desde aquí la pregunta, ¿cómo empodera el libro antropológico en México?

El caso del opúsculo escrito por Eulalia Guzmán Barrón en 1923 puede ser indicativo de la constitución de nuestra propia tradición escrita, que sería la de escribir libros de manufactura gubernamental o institucional, aún si los consideramos como propiamente académicos. Ello se inició como parte de la reorganización federal implementada por José Vasconcelos, cuando Eulalia aprovecha la breve coyuntura para escribir *La escuela nueva o de la acción*.²⁶ En sus instrucciones para organizar la SEP, Vasconcelos no se dijo partidario de las escuelas “por la acción”, que no las desecha del todo, pero las vio como una transición hacia la “educación intelectual”.²⁷ Frente a la educación callista posterior, Vasconcelos debió renunciar y Eulalia ha de admitir, en noviembre de 1924, que la reforma escolar tenía grandes dificultades, a pesar de que pensaba que la idea de las nuevas escuelas experimentales había sido bien aceptada por los maestros.²⁸ Ella misma había desarrollado 22 “principios fundamentales” para la escuela nueva o activa, que así sería una especie de comuna.²⁹ Así, en una visita a la escuela primaria de Tixtla en 1925, ella sigue aplicando sus ideas como profesora de técnica y organización escolar.³⁰

A pesar de su insistencia en el modelo ideal de la escuela nueva, Eulalia admitía que sus principios eran adaptables desde el momento en que lo mismo servían para contextos urbanos que rurales. Más aún, declaró al diario *Excélsior* del 2 de junio de 1923 que la “nueva escuela” era un ideal “por alcanzar y ninguna escuela lo es del todo”.³¹ Pero esos cinco mil ejemplares de su opúsculo, editados por el Departamento de Bibliotecas de la SEP,³² tuvieron efectos permisivos generalizados en el enrarecido ambiente de la nueva institución, en que sus miembros quedaron sujetos a los vaivenes y orientaciones de los nuevos gobernantes posrevolucionarios y a una enmarañada burocracia que se veía en un espejo de aumento.³³ Los historiadores de la educación han hecho notar el eclecticismo de fondo en las valoraciones contradictorias de la escuela nueva. La misma Eulalia citaba a John Dewey sin conocerlo realmente, y por ello hablarán de los efectos perversos de su lectura selectiva.³⁴ Uno de ellos en especial usa la palabra “anfibológico” para señalar que no es polisemia la usada por los maestros, sino que hay un propósito velado de provocar más de una interpretación, incluido el opúsculo de Eulalia.³⁵ Con semejante confusión intencionalmente provocada, no hay ninguna seguridad entonces de que la mención hecha por Rafael Ramírez en 1960 de la escuela nueva fuera lo mismo que entendía Eulalia, como tampoco lo es que los profesores de la actual Coordinadora Nacional de Maestros lo hagan en el mismo sentido. La SEP misma se ha sumado a la contagiosa “novedad”.³⁶ Sin embargo, la clave aquí es la nominación en sí, que no es otra cosa que el poder perlocutivo que no varía y se mantiene a pesar de sus sentidos divergentes, incluso pronunciado como un singular ideal único. Este uso ya era claro en 1933, en que una facción de profesores adheridos al Ateneo Pedagógico de México, hicieron lo posible por restarle prestigio a Eulalia, a la vez que procuraron montarse en lo que ya era el signo de los tiempos por venir de la educación socialista, excepto que mezclando a Saint-Simon con Oswald Spengler. Como si esa mezcla dura no fuera lo bastante contradictoria, llamaron a su “genealogía de la nueva educación” (que en verdad incluía una lectura mayor de Dewey), como la “paternidad de las Escuelas Nuevas”. Naturalmente, ya no hubo un lugar para la “maternidad” metafórica de Eulalia.³⁷

Análogas pautas de publicación y lectura inducidas, demuestra Guillermo Bonfil seis décadas después, pero cambia la escala de los aparatos ideológicos del Estado que habrán de desplegar un poder persuasivo mayor sobre una población más vasta que acondicionar. Así, la edición de 5 mil ejemplares de Eulalia se multiplicó a un tiraje de 54 mil ejemplares del libro *México Profundo. Una civilización negada*.³⁸ Aunque para 1990 se involucró a una editorial privada (que era mexicana y luego fue vendida a Random House, origen de su actual conflicto con Educal y el Fondo de Cultura Económica, ver más adelante), es llamativo que toda la impresión corrió a cargo de los Talleres Gráficos de la Nación, esto es, el libro fue hecho por las mismas prensas gubernamentales que año con año producen millones de textos gratuitos pero obligatorios para los niños que cursan la educación primaria en todo el sistema público federal y estatal de la SEP, ¡la misma institución que ordenó imprimir el opúsculo de Eulalia en 1923!

A sus pares antropológicos, acostumbrados a las modestas ediciones de quinientos a mil ejemplares de sus libros, el fenómeno solo pudo interpretarse como una potenciación económica, más propia de un best-seller que de un libro serio como los suyos, suponiendo claro que el libro de Bonfil fuera vendido como una mercancía muy deseada entre sus ávidos lectores, lo que nunca sucedió. Pero mientras la gente se arremolinaba para comprar la última novela de J.K. Rowling, en realidad la Editorial Grijalbo no tenía expendios propios donde vender, y desde temprano CONACULTA (que sí tenía algunas librerías) comenzó a regalar un libro por entero subsidiado. Al inicio se recurrió a los kioscos de EDUCAL en las cabeceras municipales del país, pero fue el principio de los obsequios masivos. Tal como Eulalia hacía, Bonfil personalmente también intentaba hacer que el modelo ideal fuera una realidad. Recorría las regiones indígenas para hacer del renacimiento indígena una realidad, de ahí su enorme interés en los liderazgos étnicos que se apropiaran de sus ideas fuerza. Por ejemplo, el 4 de octubre de 1990 ocurrió uno de esos encuentros de liderazgos indígenas y el antropólogo, auspiciado por el gobierno de Nayarit en la ciudad de Tepic. Lo vi de cerca entonces. Ahora la persuasión desplegada ya no era a causa del poder de su libro, sino por la alocución de actos de habla influyentes sobre su público receptor.

En esa época se hablaba de establecer los primeros “derechos culturales” colectivos. Guillermo y sus seguidores constituyeron una Comisión Nacional de Justicia, la cual finalmente llevó sus ideas a la ontología jurídica, al identificar a un sujeto de derecho colectivo, la del pueblo indígena en lugar de la comunidad indígena previa. De esa comisión surgió la propuesta de reformar dos párrafos del artículo 4º constitucional, para constituir a México como nación pluriétnica y pluricultural en agosto de 2001. Si bien el sujeto colectivo llamado pueblo indígena ganó presencia en el discurso de políticos y élites, hubo luego una radicalización del propio sujeto que optó por usar “pueblo originario” para nombrarse y ser nombrado, llamando a rechazar al “pueblo indígena” como un concepto colonial. Ligado a ello, poco a poco Bonfil ha sido interpretado como un autor poscolonial, pero ha decaído su mención entre los políticos en boga, no se diga entre los antropólogos, siempre atentos de satisfacer los cambiantes requerimientos del Estado. Para su desgracia, no advirtieron que con *México Profundo* los libros antropológicos perdieron esa función política condicionante. Ahora hay que convencer a los sujetos directos de nuestras bondades, lo que no deja de implicar una pérdida de poder condicionante del que disfrutábamos por la sola cercanía al poder como disciplina nacional.

Por esa misma causa, los antropólogos nunca se preguntan cuántos libros suyos se venden y mucho menos cuánto recuperan de su costo y supuestos dividendos. Evitan asimismo saber dónde son almacenados, pero es proverbial la anécdota de que la mayoría terminan ocultos hasta las ventas de descuento. Con todo, no se sabe de la economía subyacente, y es mejor ignorarla porque es un indicador de nuestra escasa recepción, y la lectura consiguiente. Por esa razón nadie desdeña los ritos de paso llamados “presentaciones” que comunican al público la sensación de popularidad, venta y lectura aparentes. Empero, solo cuando un libro se agota en su edición podemos advertir indirectamente que está circulando, al menos como mercancía. Lo mismo vale para las reediciones, no para las reimpressiones. Pero incluso el que un libro se agote no es señal de interés en sí. Al menos no del todo racional.

El último libro de la infortunada historiadora Raquel Padilla Ramos se agotó en ocasión de su sepelio. ¿Hubo un ritual de expiación en ello? Ello dimana de la cambiante representación social del yaqui y lo yaqui, luego de 314 años de guerras contra la tribu y, sobre todo, de que dos sonorenses destacados (los generales Obregón y Calles) fueran los más crueles enemigos de la tribu, hasta el grado de planear exterminarla. Para compensar todos los crímenes cometidos en tres siglos de limpieza étnica se ha construido una imagen del yoreme indómito, resistente, y víctima sufriente.³⁹ No poca de la historiografía y antropología hechas desde 1937 tienen este motivo muy arraigado. Se infiere que, por esa causa, desde el asesinato salvaje de Raquel a manos de su pareja, el conocido yaqui Juan Armando Rodríguez (y cuyo enlace era constantemente exaltado en los diarios y revistas sonorenses), puso en un dilema a mucha gente que, decían, no sabían cómo “limpiar el nombre de los yaquis”. Asombra por lo tanto la rapidez de su justicia. En una corta semana, se le condenó a prisión perpetua, y se le negó en seguida su pertenencia étnica, exclusión que venía ocurriendo desde que las ramadas urbanas de Semana Santa en Hermosillo son practicadas por no yaquis, que creen que son más yaquis que los yaquis porque sí han leído el libro de María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui* de 1990.⁴⁰ Para estos efectos, Armando se convirtió en un despreciable “mestizo”.

La lectura fragmentada de las imágenes en los libros

Pronto se descubrió el gusto compartido por leer las imágenes. Fue como un descubrimiento, pero es algo propio de la época socialmente fragmentaria, ya que antes estaba reservada a los museos y las exposiciones y luego se dispersó. Coincide entonces con una expansión extraordinaria de los medios, sobre todo digitales. Ocurre que en 1987 la etnóloga colombiana María Mercedes Ortiz informaba de un fenómeno que ella misma propició en su trabajo de campo. No aclara del todo lo sucedido, pero llevaba consigo una edición abreviada del libro de Theodor Koch-Grünberg, *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste de Brasil 1903-1905*, y quien hizo la etnografía de los arawak y tucano para el Museo Etnológico de Berlín.⁴¹ Para entonces la edición alemana de 1909 en dos tomos había sido abreviada para traducirle, pero se juzgó políticamente correcto quitar del título el término “indios” y sustituirle por el más conveniente de “indígenas”. Mas en la traducción no se perdieron del todo las 449 fotos que se distribuían en los dos volúmenes originales, por lo que los indígenas se asombraron de ver algunas de ellas, en especial las que contenían motivos artísticos que ya no usaban más. Esas fotos volvieron a “caminar la selva de nuevo”, según escribe Ortiz.

Para realzar su interacción activa, Ortiz no habló de ninguna hermenéutica o de alguna interpretación, ni siquiera de un “deslizamiento” figurativo, sino de toda una “dialéctica entre las páginas del libro y la realidad”, pues, agregó: “Nunca olvidaré la expresión de los mayores al ver en libro los objetos, las pinturas faciales y corporales y las malocas que habían conocido de pequeños.”⁴² Si bien Ortiz acotaba la lectura de las imágenes a un renacimiento cultural local, en realidad estaba contribuyendo a crear todo un campo denominado “visualidad artística decolonial”, que en Colombia llaman el “lenguaje creativo de las etnias”. Semejante mezcla de estética, activismo y subjetivismo corrió pronto a expresarse bajo el lenguaje cinematográfico con el filme de Ciro Guerra *El Abrazo de la Serpiente. Un sueño amazónico del 2015*, que en la primera parte relata la experiencia de Koch-Grünberg. A pesar de su fotografía impresionante, en el filme nunca se reconoció que el sueño amazónico asemejaba a una pesadilla equiparable a la de la colonización del Río Congo en *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, una novela de lectura masiva desde 1902, aunque ya en 1899 se le había empezado a leer ¿La leyó el etnógrafo o fue el cineasta? En este mismo sentido estético en auge hay que destacar que la literatura escrita por indígenas ha tenido una derivación natural hacia “la palabra hecha poesía” (palabras de la poeta mapuche María Isabel Lara Millapan),⁴³ una expresión artística que poco a poco ha eliminado sus versiones bilingües para encerrarse en su propia lengua como emblema étnico. Son raros aún los ejemplos de intelectuales indígenas que están analizando abiertamente su cultura y sociedad, haciendo inútiles a quienes dicen hablar por ellos.⁴⁴

Un caso de mucho menores consecuencias estéticas a Koch-Grünberg lo registró un joven etnógrafo mexicano en la ciudad de Tzintzuntzan, antigua capital de un imperio nativo americano, motivo persistente en el libro de George Foster y Gabriel Ospina con el título de *Los hijos del imperio*. La gente de Tzintzuntzan de 1948.⁴⁵ Mientras la primera edición en inglés tuvo escasa difusión, fue la segunda, traducida por intelectuales purépechas profesionales, la que fue otra vez leída en sus imágenes, no en su texto, que permaneció académico, o sea olvidado. En una de sus visitas a la localidad, Foster regaló el libro a los ceramistas del pueblo productor de artesanía, que también celebraron los motivos artísticos de cincuenta y dos años atrás, que por otra parte resulta ser la medida justa del cambio aculturativo experimentado en unas pocas décadas.⁴⁶

Un estudio reciente sobre la teoría de los actos de habla ha puntualizado que éstos se basan, para tener éxito, en los intereses del público que los atiende.⁴⁷ Algunos intelectuales indígenas emplean este recurso a través de sus lecturas interesadas de los libros, de las que seleccionan las partes más convenientes para su etnogénesis y relegan otras que juzgan excluibles. Dos ejemplos lo ilustran con diversos efectos perlocutivos y un distinto público interesado. El primero lo observé durante la publicitada visita del Subcomandante Marcos y la dirigencia del EZLN al pueblo de Nurío, el 1 y 2 de abril de 2001. En una ceremonia efectuada en un palco espectacular, un petamuti (sacerdote antiguo pero reinventado) regaló una edición de lujo del texto histórico *La Relación de Michoacán* editada en el Colegio de Michoacán por Moisés Franco Mendoza, poco antes de la gira.⁴⁸ Solo en páginas interiores del lujoso libro se acredita a fray Jerónimo de Alcalá su autoría. En realidad, ésta ha sido cuestionada por los mismos académicos que no dejan de ver en el libro las intenciones del linaje real prehispánico por presentarse ante el rey conquistador. En parte, también coinciden con los intelectuales nativos para restarle influencia al fraile; pero en ese proceso, los intelectuales pretender hacer una traducción directa del purépecha latinizado para brindar una versión emic exclusiva de la visión interna, propiamente étnica, del texto histórico. O sea, hacen un libro de ellos mismos. El interés de presentarse ante una guerrilla étnica con un rostro étnico fue por lo tanto hartamente retórica, pero se le repitió como ritual.

Más tarde, un público mucho más atento a otro texto y otros vocablos se interesó en la lectura del libro de Ralph L. Beals, *Cherán: Un pueblo de la Sierra Tarasca*, editado en 1945 y traducido por un intelectual nativo nacido en Huáncito, pero que se educó en Cherán.⁴⁹ La lectura del libro fue muy similar a la de Foster.⁵⁰ La traducción de 1992 precisó de la lectura coyuntural de otro intelectual étnico originario de Cheranatzicuirín, quien destacó el capítulo dedicado a la comunidad.⁵¹ De esa parte se extrajo que, en vez de ser una cabecera municipal urbanizada, Cherán era una comunidad virtual que debería ser regida mejor por sus usos y costumbres, de acuerdo eso sí a los cuatro barrios coloniales descritos por Beals. Extrañamente, el intermediario intelectual omitió las varias referencias que Beals hizo de un “zafarrancho” (léase matanza) ocurrido en 1937, hecho sangriento que entronizó al poder caciquil del entonces PRI, un dominio que ya entonces utilizó la división en barrios de asentamiento colonial. Desde 2011, después de otros hechos violentos, se instaló una facción política que se ha alejado de la comunidad imaginada por el EZLN y muestra en cambio sus simpatías políticas por otro grupo radical, el Frente Nacional de Lucha por el Socialismo, dueño de su propia idea de comunidad armada virtual.

Del conflicto de interpretaciones a los modelos de lectura

No podemos ignorar que lo que Wacquant llamó las “apropiaciones fragmentarias y en pedazos”⁵² no son exclusivas de los académicos americanos, sino que son un elemento constitutivo de las lecturas practicadas por todo mundo que vive bajo las tradiciones escritas, y que aparecen como constitutivas bajo el conflicto de interpretaciones. Por esa razón, la hermenéutica fenomenológica de Paul Ricoeur introdujo desde 1969 la noción del “conflicto de interpretaciones”, incluso la disputa entre las mismas, pues dotó de sentido activo al texto.⁵³ Se sigue de ello que ese sentido está asociado a la apropiación de la lectura y, por supuesto, a la intención del acto de habla perlocutivo cuando se le refiere verbalmente.

Ya en sus días, Fernando de Rojas se sorprendía de la variedad de lecturas que suscitaban las presentaciones teatrales de la tragicomedia *La Celestina*, escrita hacia 1499 bajo el nombre de *Tragicomedia de Calisto y Melibea* y que en 1792 fue prohibida por la Inquisición. Como indica Roger Chartier en su historia de las lecturas, la obra escrita tenía la peculiaridad de ser leída en voz alta para actuarla, pero de ese discurso era un tanto literal y demasiado parecido a los rituales católicos más reintrodujo la tradición oral, y una referenciación constante de parte de los actores, sentando las bases para su interpretación múltiple. Los propios estudiosos de la obra han sugerido la presencia de varios autores, amén de las correcciones por parte de sus editores, sin contar una expurgación de 1632; se entiende pues que el escritor Camilo José Cela haya puesto la obra en un castellano moderno aduciendo que “añadió poco y quitó aún menos”.⁵⁴ Para Chartier, Cervantes mismo jugaba con la lectura hablada y la propiamente leída.⁵⁵ Sin embargo, bien poco se ha indagado en el hecho que Fernando de Rojas era un *criptojudío* o nuevo cristiano, acaso acostumbrado a la lectura religiosa oral. Por lo demás, en este mismo sentido, es sintomático que bajo la tradición literaria védica y tamil, Goody percibió algo similar con los discursos rituales, debiendo diferenciar la maleabilidad oral del fijismo del texto y, entre ambos, la necesidad de una interfase complicada entre lo oral y lo escrito, que era ya materia de interpretación.⁵⁶

Al interior de las instituciones religiosas que se apropiaron de las lecturas de sus libros sagrados aparecieron asimismo conflictos de interpretación que terminaron siendo cruentas disputas, tan graves que no pocas veces se tornaron segmentarias, a causa de cismas tajantes entre los adversarios. En la tradición literaria occidental, la sola traducción de la Biblia al inglés o al alemán provocó más de un río de sangre. Fue el precio que hubo de pagarse para hacer de las lecturas un recurso abierto a su interpretación. La misma ciencia se desarrolló precisamente ahí donde triunfaron la lectura abierta y la filosofía de la naturaleza.⁵⁷ Pero mientras la ciencia recurrió a la verificación experimental para establecer un obligado consenso necesario para acumular conocimiento y no perderse en las interpretaciones, eso no fue el caso dentro de las nacientes ciencias sociales, donde persistió una arraigada práctica adversaria, por lo que no pocas veces nos recuerdan las discusiones escolásticas más abstrusas.⁵⁸

A pesar del positivismo dominante, fue en estas condiciones intrínsecas que se llegó al brote de la antropología social en México, que desde el inicio Andrés Molina Enríquez la imaginó como disciplina ajena a la etnología y cercana al gobierno de la población por ser de política de origen.⁵⁹ Su libro *Los grandes problemas nacionales* fue publicado en 1909 en folletines de un periódico, y más tarde como un volumen. Su lectura amplia también la hicieron sus enemigos, que para acallararlo lo encarcelaron. Aunque su libro fue considerado como hito sociológico y hasta económico en el periodo posrevolucionario, su conexión entre raza y clase social, de la que después él prescindió, no fue olvidada por sus críticos y reapareció como una práctica negativa entre los indigenistas reunidos en Pátzcuaro en 1940, porque lo denigraron como racista cuando Molina había ya sustituido la raza por cultura desde 1932.⁶⁰ No hay duda pues de que su lectura había sido sesgada desde dentro del nuevo campo aplicado de los antropólogos, casi hasta el final de su exclusivo dominio. De forma tácita, su reacción indica que éstos habían leído a Molina de modo fragmentario y a pedazos.

En este ejemplo podemos observar una característica que luego se hará común en la antropología hecha en México. Para empezar, se creó un cuerpo especializado de miembros en campos que compartían lecturas. Qué tan veraces, sistemáticas o superficiales fueran, en realidad no importaba. Pero servían al pensamiento y lenguaje especializado del grupo cohesionado por una misma práctica y nombre. En el seno de ese grupo se seleccionaron qué lecturas eran más convenientes que otras, y, sobre todo, se designó a los autores que llamaron clásicos o al menos bien vistos como dignos de citar.⁶¹ Ese estilo lectura es muy empleada en las instituciones educativas, donde incluso se ha llegado al recurso inquisitorial de prohibir textos juzgados como inconvenientes. Esto puede observarse fácilmente en instituciones donde sus miembros han tenido entrenamiento religioso, pero se le ha hecho normal con la especialización general acaecida. Esto es leer no sólo de modo fragmentario, sino de plano ignorar, silenciar o sancionar, lo que le agrega sentido a la lectura desde el principio.

Otro fenómeno ligado aparece en la práctica de atraer lectores y discípulos. Esto puede ocurrir de modo natural, pero asimismo ser activo o interesado, estimulado por un contexto en que importa más publicar que ser leído. Si el libro no se vende, se le “guarda para su venta”, o pasa desapercibido porque realmente lo que nos inquieta es quedar mal calificados para los estímulos o para mantener el subsidio del Sistema Nacional de Investigadores. Lo importante es la producción misma, no su distribución o su ínfima lectura. Desde luego no somos tan cínicos como para autoengañarnos o autoplagiarnos, aunque hay quien lo hace. En el mejor de los

casos, hallamos un público que nos importe y que les importe. No es casual que siempre busquemos grupos vulnerables, pobres, olvidados, o resentidos, mejor si poseen un bajo nivel de literalidad. Nos convertimos entonces en sus voceros más entusiastas. Y ellos hacen eco de nosotros. Por supuesto que esto es algo que se aprende. Si no nos reconciliamos con el Estado al menos sí con las instituciones poderosas. Es ya característico que las prácticas de lectura se hayan cargado de valores políticos que por ende quedan alineadas a los conflictos de interpretación.

Conclusiones

Los patrones de esas lecturas y sus alocuciones me llevan, de modo abiertamente inductivo, a postular tres grandes modelos de lectura de los libros antropológicos. He dejado de lado otro modelo ligado a las escuelas pathasala basadas en las lecturas védicas, de las que admito sé muy poco.

Arranco con el *Modelo Católico de Lectura*, donde se observa un cuerpo de intelectuales educados en escuelas exclusivas con el fin de asumir una determinada lectura y sobre todo una interpretación canónica o única de la Biblia o del Nuevo Testamento. O de cualquier libro, si vamos más allá del campo religioso. A pesar de una serie de reformas clericales internas, es el sacerdote quién se reserva la lectura del libro y lo revierte verbalizado al público que escucha. No hay lugar para una participación demasiado activa del escucha (el lector no figura aquí, excepto en la lectura de pasajes del libro seleccionados previamente bajo indicación del sacerdote), pues pasivamente el Verbo llega a nuestros oídos. Este modelo es muy usado por los antropólogos más comprometidos, por los intelectuales indígenas y por los maestros rurales, pues permite persuadir de la interpretación única del texto en cuestión. Pero en general, es ampliamente utilizado.

Un *Modelo Protestante de Lectura* es mucho más desorganizado en su estructuración, pero, más allá del predicador y su lectura, permite una lectura abierta, personalizada, y que no requiere de una autoridad dictaminadora o bajo vigilancia permanente. Mucha de la diseminación de este modelo coincide con la amplia alfabetización de la población creyente, que ha usado el Libro como recurso de su propia literalidad. Este modelo abierto se adapta a lecturas e interpretaciones derivadas y que no suelen estar asociadas a una institución religiosa exclusiva, sino más bien a universidades y editoriales con funciones empresariales, mucho más interesadas en optimizar sus inversiones en el libro como mercancía que en monopolizar la verdad. En la antropología hecha en México no son comunes estas lecturas, aunque algunos la están explorando, en especial los que se reconocen como autores en el mercado editorial.⁶²

Finalmente tenemos un *Modelo Judío Intermedio*, que deriva tanto de las yeshivas como de las *madrasas*, por lo que podría ser un modelo que abarque la lectura musulmana, si no fuera porque ésta tiende a ser más restrictiva y caer en el fundamentalismo entre las poblaciones precarias.⁶³ Desde luego hay la autoridad rabínica, pero se admite la lectura personalizada bajo una supervisión razonada, luego habría una limitada libertad de pensamiento. Hay algo en común entre la gente que lee en el Metro y los que portan la Torá para memorizarla en los transportes públicos. Desde luego es mucho más deseable que fuera la suya una lectura del todo abierta, punto en que difieren del modelo anterior.

Como todo modelo, aún si es conceptual, los arriba esbozados no tienen mayor pretensión que dirigir nuestra percepción hacia cómo leemos, cómo nos leen y cómo damos a leer y cómo hablamos. En este caso he escogido a los libros antropológicos que no necesariamente son religiosos en sí mismos. Desde luego debo puntualizar para concluir que estos son tipos ideales no isomórficos de las religiones universales, pero éstas no dejan de ser paradigmáticas para el resto de las lecturas. Dicho con otros términos, no deben ser por fuerza adictos de determinadas “confesiones” los antropólogos que siguen sus patrones. Es justo al revés, que de sus prácticas he inferido sus patrones. En México, oh verdad de Perogrullo, existe una tradición católica de

lectura preexistente, bien conocida por nuestro grupo profesional. Su extensión no solo es cultural, sino organizacional. Es un hecho que el *Modelo Católico de Lectura* es el que mejor se adapta a nuestros juegos académicos de suma cero, donde se disputa y se gana todo de la competencia intergrupala por el prestigio y los premios antropológicos. Ello se corresponde asimismo con el conflicto de interpretaciones, que es la manifestación dominante de nuestra condición profesional fragmentada. Producimos libros para glorificarnos, para premiarnos, para leernos parcialmente, para almacenarnos, y, si se dejan, para ganarnos la servidumbre voluntaria de algunos lectores accesibles. Esa es una reminiscencia del poder condicionado que hubo en otra época, pero que se ha agotado como bien profesional limitado. Quizás por eso abusamos del nominalismo una y otra vez.

Bibliografía

- Alvarez Zalpa, José Juan, *Kaxúmbekua (Valores éticos y morales de la cultura púrhépecha)*, Fresno, Edición Huichu Kuákuari, 2019.
- Anderson, Kevin B., *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.
- Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994.
- Bauman, Zygmunt y Leónidas Donskis, *Maldad líquida. Vivir sin alternativas*, México, Paidós, 2019.
- Bauman, Zygmunt, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- Bauman, Zygmunt, *Retrotopía*, México, Paidós, 2017.
- Beals, Ralph Larson *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, trad. Agustín Zavala, Zamora, El Colegio de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1992.
- Berlin, Isaiah, *The Power of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method*, Philosophy and Critique, London, Routledge, 1990.
- Bonfil, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA-Editorial Grijalbo, 1990.
- Bruno-Jofré, Rosa y Carlos Martínez Valle, “Ruralizando a Dewey: el amigo americano, la colonización interna y la Escuela de la Acción en el México postrevolucionario (1921-1940)”, *Encuentros sobre Educación*, V.10 (2009): 43-64.
- Calvino, Italo, “Why Read the Classics?” *New York Review of Books*, (9 octubre, 1986), <https://www.nybooks.com/articles/1986/10/09/why-read-the-classics/> (consulta mayo 1 de 2020).
- Cela, Camilo José, *La Celestina de Fernando de Rojas*, México, Austral, 2017.
- Chartier, Roger, “Popular Appropriations: the readers and their books”, *Forms and Meanings. Text, Performances, and Audiences from Codex to Computer*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, (1995): 83-97.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1995.
- Clarke, Lee (2008) “Mistaken Ideas and Their Effects”, *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Robert Goodin & Charles Tilly (eds.), Oxford, 2008, 297-315.
- Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.
- De la Peña, Guillermo, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, en *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, Mechthild Rutsch (ed), México, UIA-INI-Plaza y Valdés, 1996, 41-81.
- Didier Fassin y Bernard E. Harcourt, *A Time for Critique*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Eagleton, Terry, *Por qué Marx tenía razón*, México, Editorial Ariel, 2018.

- Evens, T.M.S. Evens & Don Handelman, *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, New York, Berghahn Books, 2006.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM-IIH, 2009.
- Foster, George y Gabriel Ospina, *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- Franco Mendoza, Moisés, *Relación de Michoacán*, Zamora, Colegio de Michoacán-Gobierno del estado, 2000.
- Franco, Paul L., "Speech Act Theory and the Multiple Aims of Science", *Philosophy of Science*, no. 86 (2019):1005-1015.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1990.
- Giddens, Anthony, *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Ginsberg, Eitan, "Renunciar a un ideal revolucionario: el debate en torno a la naturaleza privada o comunal de la reforma agraria mexicana", *Historia Mexicana*, LXIX, no. 2 (2019): 551-611.
- Goody, Jack, *The Power of the Written Tradition*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2000.
- Harnett, Benjamin, "The birth of the book: on Christians, Romans and the codex", *Aeon Digital Magazin* (15 April 2019), <https://aeon.co/ideas/the-birth-of-the-book-on-christians-romans-and-the-codex>, consulta el 19/4/2019.
- Held, David y John B. Thompson, *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Krauze, Enrique, "La escuela callista", en *Historia de la Revolución Mexicana 1924-1928*, Enrique Krauze, Jean Meyer, y Cayetano Reyes (eds), México, El Colegio de México, V. 10, 1977: 43-64.
- Lara Millapan, María Isabel, Alé. *Luz de la luna*, Villarrica, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012.
- McClelland Foster, George y Gabriel Ospina, *Empire's Children: The people of Tzintzuntzan*, Washington, Smithsonian Institution/Institute of Social Anthropology, 1948.
- Molina Enríquez, Andrés, *Clasificación de las ciencias fundamentales*, México, INAH, 1990.
- Molina Enríquez, Andrés, *Esbozo de la historia de los primeros diez años de la Revolución Agraria en México (de 1910 a 1920)*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales (1909)*, México, Ediciones Era, 1985.
- Moraga Valle, Fabio, "Incluir para formar la nación. La 'Escuela Nueva' o de la 'Acción' en el México Posrevolucionario, 1921-1964", *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, no. 7 (2017): 9-43.
- Olavarría, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INAH, 1990.
- Olson, Richard. *The Emergence of the Social Sciences, 1642-1792*, New York, Twayne Publishers, 1993.
- Ortiz, María Mercedes, "Theodor Koch-Grünberg", *Diálogo Científico*, no. 2 (1997): 91-93.

- Padilla Ramos, Raquel, *Los irredentos parias. Los Yaquis de Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*, México, INAH, 2011.
- Padilla Ramos, Raquel, *Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y deportación yaquis*, México, INAH, 2018.
- Patterson, Thomas C., *Karl Marx, Anthropologist*, New York, Berg, 2009.
- Poblocki, Kacper, “Whiter Anthropology Without Nation-state? Interdisciplinary, World Anthropologies and Commoditization of Knowledge”, *Critique of Anthropology* 29, no. 2, (2009), 225-252.
- Pozas, Ricardo, Juan Pérez Jolote. *Biografía de un tzotzil*, México, Acta Antropológica, 1948.
- Ribeiro, Gustavo Lins & Arturo Escobar, *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power* (New York, Berg, 2006).
- Rocha, Martha Eva, *Los rostros de la rebeldía. Veteranas de la Revolución Mexicana, 1910-1939*, México, INAH-INESRM, 2016.
- Rubio C., Miguel, “El materialismo de las escuelas nuevas”, *Nave. Revista de Afirmación*, no. 3 (1933): 49-56.
- Ruthven, Malise, *Fundamentalism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Sáenz, Moisés, “El indio, ciudadano de América”, en Luis Vázquez León, *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana*, México, Primer Círculo, 2014: 169-179.
- Searle, John (1994) *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994.
- Tabet, Simon, “Intellectual Itinerary and Reception of Zigmunt Bauman’s Liquid Sociology in France”, *Theory, Culture and Society*, no. 7-8, (2017):109-129.
- Tabet, Simon, “Itinerario intelectual y recepción de Zigmunt Bauman en Francia”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 230 (2017): 305-328.
- Téllez-Girón, Ricardo y Luis Vázquez, *Palerm en sus propias palabras. Las entrevistas al Dr. Angel Palerm Vich realizadas por Marisol Alonso en 1979*, Puebla, CIESAS-BUAP, 2013.
- Vázquez León, Luis, “Ciento cuatro años de antropología mexicana”, *Antropologías del Sur*, no. 1, (2014):119-131.
- Vázquez León, Luis, “Revisiting De eso que llaman antropología mexicana five decades later”, *Dialectical Anthropology*, no. 41 (2017): 331-335.
- Wacquant, Löic, “Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory”, *Bourdieu Critical Perspectives*, C. Calhoun, E.LiPuma & M. Postone (eds.), Cambridge, Polity Press, 1993, 235-262.
- Walsh, Peter W. y David Lehmann (2015) “Problematic elements in the scholarship of Zigmunt Bauman”, 2015, https://www.academia.edu/15031047/Problematic_Elements_in_the_Scholarship_of_Zygmunt_Bauman.

NOTAS

- 1 Adelante hago referencia al fenómeno conocido como “autoplagio”; desde aquí adelante que varios pasajes los tomé de una conferencia mía, del todo inédita, titulada “¿Doble hermenéutica? Las varias formas de apropiación e interpretación de los textos antropológicos en los contextos actuales”, dictada en el Centro Cultural Morelia de la UNAM el 10 de abril de 2019. Una primera versión de este artículo sirvió a su vez de conferencia en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP el 13 de enero de 2020.

- 2 La antropología mexicana, como otras del mundo colonizado, siempre estuvo ligada al cordón umbilical de las antropologías metropolitanas dominantes, a las que aún se siente identificada. Difiere en que absorbió valores nacionalistas posrevolucionarios, pero ello también determinó una relación dependiente del Estado, convirtiéndola en una ciencia gubernamental. La aparición desde 1968 de las antropologías académicas no ocultan esa misma dependencia gubernamental, hoy muy visible con los recortes presupuestales; Luis Vázquez León, "Ciento cuatro años de antropología mexicana", *Antropologías del Sur*, no. 1, (2014):119-131 y "Revisiting De eso que llaman antropología mexicana five decades later", *Dialectical Anthropology*, no. 41 (2017): 331-335.
- 3 Uno de los primeros tratamientos de la hermenéutica aplicada en las ciencias sociales la hizo Z. Bauman en 1978 (Gadamer lo hizo para la historia apenas en 1975), cuando todavía Clifford Geertz en 1973 creía que Max Weber era la personificación misma de la hermenéutica, entendida como mera interpretación simple, idea popularizada por el posmodernismo. Sobre la teoría del acto de habla el referente obligado siempre es A.J. Ayer, pero hay tratamientos posteriores de John R. Searle y Paul L. Franco; véase Zygmunt Bauman, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, (Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002); John R. Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, (Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994); Paul L. Franco, "Speech Act Theory and the Multiple Aims of Science", *Philosophy of Science*, no. 86 (2019):1005-1015.
- 4 Gustavo Lins Ribeiro & Arturo Escobar, *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power* (New York, Berg, 2006).
- 5 Lee Clarke, "Mistaken Ideas and Their Effects", *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Robert Goodin & Charles Tilly (eds) (Oxford, 2008), 297-315.
- 6 Lóïc Wacquant (1993) "Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory", *Bourdieu Critical Perspectives*, C. Calhoun, E.LiPuma & M. Postone (eds.) (Cambridge, Polity Press, 1993), 235-262.
- 7 El argumento de los brokers intelectuales ha sido difundido por Guillermo de la Peña, "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Mechthild Rutsch (ed) (México, INI-UIA-Plaza y Valdés, 1996), 44.
- 8 T.M.S. Evens & Don Handelman, *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (New York, Berghan Books, 2006).
- 9 La metáfora del "trasplante" de ideas y conceptos diferentes lo aprendí de los teóricos jurídicos israelíes. No creo que merezca gran alharaca decirlo mi parte. La metáfora da para mucho, porque no todo trasplante florece o llega a ser exuberante. A mi juicio, es en el terreno del derecho internacional donde puede ser de mayor utilidad usarla, pues los sistemas legales deben trasplantar conceptos constantemente.
- 10 Wacquant, "Bourdieu in America", 235.
- 11 Un estudioso polaco ligó ese poder a los antropólogos europeos y americanos que no leían a ningún etnólogo polaco a causa del idioma, poniendo en entredicho a la "comunidad global de antropólogos" y la pretendida circulación internacional de ideas sustentada por los postulantes de las antropologías mundiales. Lo más indicativo fue que resaltó la lectura del propio Immanuel Wallerstein, una de cuyas fuentes de estudio era precisamente la etnología polaca leída en su propio idioma; Kacper Poblocki, "Whiter Anthropology Without Nation-state? Interdisciplinary, World Anthropologies and Commoditization of Knowledge", *Critique of Anthropology* 29, no. 2, (2009), 225-252.
- 12 Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, (Berkeley, University of California Press, 1986).
- 13 Ricardo Téllez Girón y Luis Vázquez León (eds.), *Palerm en su propias palabras. Las entrevistas al Dr. Angel Palerm Vich realizadas por Marisol Alonso en 1979* (Puebla, BUAP-ICSyH-CIESAS, 2013).
- 14 David Held y John B. Thompson, *Social theory of modern societies. Anthony Giddens and His Critics* (Cambridge, University of Cambridge, 1994); hago referencia a Polity Press.
- 15 Anthony Giddens, *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia* (Madrid, Taurus, 1999).
- 16 Peter W. Walsh y David Lehmann, "Problematic elements in the scholarship of Zigmunt Bauman" (2015), disponible en: https://www.academia.edu/15031047/Problematic_Elements_in_the_Scholarship_of_Zygmunt_Bauman, 1-38.
- 17 *ibidem*, 15 y 17.
- 18 Para Fassin y Harcourt, la función de la teoría crítica permanece a pesar de su abuso posmoderno; Didier Fassin y Bernard E. Harcourt, *A Time for Critique* (New York, Columbia University Press, 2019).
- 19 Simon Tabet, "Itinerario intelectual y recepción de Zigmunt Bauman en Francia", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 230 (2017): 305-328. La redacción de la revista agregó un apéndice bibliográfico de Bauman que vale la pena consultar; ver también, Simón Tabet, "Intellectual Itinerary and Reception of Zigmunt Bauman's Liquid Sociology in France", *Theory, Culture and Society*, no. 7-8 (2017):109-129, que incluye un apéndice de las ediciones en inglés y francés.
- 20 *Ibidem*, 306.
- 21 La Colección del CIESAS "Clásicos y contemporáneos en antropología" incluye a Sidney Mintz, Meyer Fortes y Evans-Pritchard, Fei Xiantong, Lins Ribeiro y Arturo Escobar, Jane Fishborne, Angel Palerm, Richard N. Adams, Roberto Cardoso y Guillermo Bonfil. Aparte de mostrar que se trata de sus clásicos, éstos pertenecen a las lecturas juveniles de un grupo generacional con una misma socialización educativa. Pero el asunto es cómo releerlos. Esta relectura no siempre es hecha con un fuerte rapport (caso de la colección) sino acaso por oposición y antitesis, tal como Italo Calvino leyó a Rousseau; Italo Calvino, "Why Read the Classics?", *New York Review of Books*, (9 octubre, 1986), <https://www.nybooks.com/articles/1986/10/09/why-read-the-classics/> (consulta mayo 1 de 2020)
- 22 Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies* (Chicago, University of Chicago Press, 2016); Thomas C. Patterson, *Karl Marx, Anthropologist* (New York, Berg, 2009); Terry Eagleton, *Por qué Marx tenía razón* (México, Editorial Ariel, 2018).
- 23 Isaiah Berlin, *The Power of Ideas* (Princeton, Princeton University Press, 2000).
- 24 Benjamin Harnett, "The birth of the book: on Christians, Romans and the codex", *Aeon Digital Magazin* (15 April 2019), <https://aeon.co/ideas/the-birth-of-the-book-on-christians-romans-and-the-codex>, consulta el 19/4/2019.
- 25 Jack Goody, *The Power of Written Tradition* (Washington, Smithsonian Institution Press, 2000):155; antes, sin embargo, él se ocupó de las de las tradiciones escritas en comparación con sociedades basadas en la oralidad y cómo interactuaron bajo el colonialismo, especialmente en Asia, por lo que en algún momento creyó que no había diferencia entre texto e interpretación, suponiendo el fijismo del texto. Justo eso es lo mismo que piensan los manipuladores de los libros considerados sagrados, y no extraña que sea una las raíces del fundamentalismo.
- 26 No he tenido la suerte de hallar el opúsculo impreso; mis observaciones se basan en un documento de Eulalia Guzmán "La nueva escuela o de la acción, versión para 5,000 folletos", junio de 1923, Colección Eulalia Guzmán, 81 ff., Exp.2, Caja 1., Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología (AHBNA). Agradezco a Marco Calderón el facilitarme una copia digital del libro original, pero por desgracia no incluía las portadas, solo el texto propiamente dicho.
- 27 José Vasconcelos "Bases conforme a las cuales deberán organizar la Educación Pública Federal los delegados de la Secretaría de Educación", 12/2/1923, Exp. 2, 7 ff., Colección Eulalia Guzmán, AHBNA.
- 28 Eulalia Guzmán "La escuela nueva en México", 1924, Caja 1, Exp. 28, 21 ff., AHBNA.

- 29 Eulalia Guzmán "La escuela nueva (o escuela activa)", s. f., Exp.1, 65 ff., Colección Eulalia Guzmán, AHBNA.
- 30 El informe de esa misión cultural de quince días está publicado por Martha Eva Rocha, *Los rostros de la rebeldía. Veteranas de la Revolución Mexicana, 1910-1939*, (México, INAH-INESRM, 2016), ver su apéndice documental.
- 31 "La Escuela Nueva. Un movimiento general de reforma de la escuela primaria", Caja 1, Exp.18, 2 ff., Col. Eulalia Guzmán, AHBNA.
- 32 Claude Fell, en su libro *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)* (México, UNAM-IIH, 2009): 43, infra, cita La nueva escuela o de la acción como una publicación de la Editorial Cultura en 1923. Agradezco a Juan Manuel Silva me llamara la atención sobre la referencia de Fell.
- 33 Enrique Krauze, "La escuela callista", en *Historia de la Revolución Mexicana 1924-1928*, Enrique Krauze, Jean Meyer, y Cayetano Reyes (eds), (México, El Colegio de México, V. 10, 1977): 43-64.
- 34 Rosa Bruno-Jofré y Carlos Martínez Valle, "Ruralizando a Dewey: el amigo americano, la colonización interna y la Escuela de la Acción en el México postrevolucionario (1921-1940)", *Encuentros sobre Educación*, V.10 (2009): 43-64.
- 35 Fabio Moraga Valle, "Incluir para formar la nación. La 'Escuela Nueva' o de la 'Acción' en el México Posrevolucionario, 1921-1964", *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, no. 7 (2017): 9-43.
- 36 La Escuela Normal Urbana de Morelia dedica su XXXI Coloquio de Actualización Docente a "La Nueva Escuela Mexicana: retos y prospectiva" con la intención de dotar de una política pedagógica a la 4T.
- 37 Miguel Rubio C., "El materialismo de las escuelas nuevas", *Nave. Revista de Afirmación*, no. 3 (1933): 49-56. Agradezco a Esperanza Belmar el indicarme este artículo y la revista también, colección que halló en el Archivo de Concentración del INAH.
- 38 Su autor solo reconocía su segunda edición de 44 mil ejemplares editados por CONACULTA y Editorial Grijalbo. En realidad, hubo una primera edición a cargo del CIESAS por 10 mil ejemplares. Hubo luego una tercera edición solo por el CONACULTA. En ese entonces Bonfil fungía como director del centro de investigaciones gubernamental, una vez independizado del INAH. Para la segunda y tercera edición era alto funcionario de CONACULTA; Guillermo Bonfil, *México Profundo. Una civilización negada* (México, CONACULTA-Editorial Grijalbo, 1990).
- 39 Representaciones análogas se han elaborado en Chihuahua con los apaches y en Coahuila con los kikapús.
- 40 Raquel Padilla Ramos, *Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y la deportación yaquis* (México, INAH, 2018); al parecer también se agotó otro de sus libros, *Los irredentos parias. Los yaquis de Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911* (México, INAH, 2011); Juan Manuel Silva Rodríguez, comunicación personal; Gerardo Conde Guerrero (2017) "Breve etnografía del asentamiento de los yaquis en la ciudad de Hermosillo: procesos de cambio y reconfiguraciones identitarias" (2917), MS facilitado por el autor; María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui* (México, INAH, 1990).
- 41 María Mercedes Ortiz, "Theodor Koch-Grünberg", *Diálogo Científico*, no.2 (1997): 91-93.
- 42 Ibidem, 93.
- 43 María Isabel Lara Millapan, *Alé. Luz de la luna* (Villarrica, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012): 7
- 44 Es de destacar el reciente libro de Juan Alvarez Zalpa, *Kaxímbekua. Valores éticos y morales de la cultura P'urhépecha* (Fresno, Ediciones Huichu Kuákuari, 2019); en su libro, la retrotopía étnica está una y otra vez erosionada por un cambio cultural irrecusable.
- 45 George Foster y Gabriel Ospina, *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan* (Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000); George McClelland Foster y Gabriel Ospina, *Empire's Children: The people of Tzintzuntzan*, (Washington, Smithsonian Institution/Institute of Social Anthropology, 1948).
- 46 Abel Rodríguez, "Memoria colectiva de los proyectos antropológicos en Tzintzuntzan, México", (Posgrado en Antropología, ENES-UNAM, Morelia, 2019), MS.
- 47 Franco, "Speech Act Theory": 1006.
- 48 Moisés Franco Mendoza, *Relación de Michoacán* (Zamora, Colegio de Michoacán-Gobierno del estado, 2000).
- 49 Ralph Larson Beals, *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, trad. Agustín Zavala (Zamora, El Colegio de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1992).
- 50 Para fines de contrastación de lecturas, remito a la lectura de estos mismos libros por Eitan Ginzberg, "Renunciar a un ideal revolucionario: el debate en torno a la naturaleza privada o comunal de la reforma agraria mexicana", *Historia Mexicana*, LXIX, no. 2 (2019): 551-611. Ginzberg recoge de ellos su etnografía de las propiedades privadas de la tierra.
- 51 Debita a Pedro Márquez, director del Instituto de Enseñanza de Lenguas Originarias, ubicado en Cherán Atzcucuirín, Municipio de Paracho, Michoacán.
- 52 LÖic Wacquant, "Bourdieu in America" 238.
- 53 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique* (London, Routledge, 1990).
- 54 Camilo José Cela, *La Celestina de Fernando de Rojas* (México, Austral, 2017)
- 55 Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, (Barcelona, Gedisa Editorial, 1995); R. Chartier (1995) "Popular Appropriations: the readers and their books", *Forms and Meanings. Text, Performances, and Audiences from Codex to Computer*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, (1995): 83-97.
- 56 Goody, *The Power*, 13ss.
- 57 Donald Davidson, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* (Barcelona, Editorial Gedisa, 2001).
- 58 Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences, 1642-1792* (New York, Twayne Publishers, 1993).
- 59 Andrés Molina Enríquez, *Clasificación de las ciencias fundamentales* (México, INAH, 1990): 15 y 18-19.
- 60 Andrés Molina Enríquez, *Esbozo de la historia de los primeros diez años de la Revolución Agraria en México (de 1910 a 1920)* (México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932).
- 61 Dentro del indigenismo es llamativo que Moisés Sáenz desapareció de la escena pública (murió repentinamente en Lima) y lo mismo su último artículo para la revista América Indígena. Desde su primer número en 1942, fue hasta setenta y dos años después que lo hicimos público. Algo análogo ocurrió con las largas entrevistas hechas a Ángel Palerm, treinta y cuatro años después. Cualquiera diría la Inquisición no ha desaparecido del todo entre los antropólogos mexicanos; Moisés Sáenz, "El indio, ciudadano de América", en Luis Vázquez León, *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana* (México, Primer Círculo, 2014); Ricardo Téllez y Luis Vázquez, Palerm en sus propias palabras.
- 62 Ya desde *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas en 1948, con sus múltiples ediciones en varios idiomas, incluida la lengua tzotzil del personaje, se planteó la alternativa del mercado editorial, explorada por Roger Bartra y muy recientemente por Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa.
- 63 Malise Ruthven, *Fundamentalism. A Very Short Introduction* (Oxford, Oxford University Press, 2007).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/journal/787/7874988005/7874988005.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Luis Vázquez León

Cómo nos leen y cómo leemos nuestros libros. Poder y nominalismo en la historia de la antropología¹

Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades

vol. 3, núm. 7, p. 68 - 92, 2020

Historiadores de las Ciencias y las Humanidades, A.C.,

México

contacto@saberesrevista.org

ISSN-E: 2448-9166