

**CONFERENCIA INAUGURAL
X CONGRESO CENTROAMERICANO DE ANTROPOLOGÍA
MÉRIDA, 2015**

**NUEVAS ORIENTACIONES EN LA ANTROPOLOGÍA EN CENTROAMÉRICA
Y MÉXICO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI**

Carlos Benjamín Lara Martínez
Universidad de El Salvador

A la memoria de Otto Schumann Galvez
maestro y amigo

*“Y nada nuevo digo
Sólo traigo al presente una antigua lección”*
Ricardo Lindo, 2004.

RESUMEN

La conferencia inaugural que se dicta en el X Congreso Centroamericano de Antropología, tiene como objetivo proporcionar una orientación teórico-metodológica para el desarrollo de la ciencia antropológica en México y Centro América a principios del siglo XXI. Es una propuesta que retoma la tradición de investigación en Antropología Sociocultural que se ha venido desarrollando desde la primera mitad del siglo XX, la cual tiene como fundamento la perspectiva holística o de totalidad social construida a través de la investigación etnográfica de comunidades y poblaciones rurales y urbanas ubicadas en diferentes puntos de la región.

Se sostiene en esta conferencia que la perspectiva holística o de totalidad social permite entender el funcionamiento de estas poblaciones en toda su complejidad, proporcionando un modelo de interpretación que da cuenta de la diversidad sociocultural de las poblaciones que habitan en México y Centro América así como de los procesos de transformación que están experimentando.

Palabras claves: perspectiva holística, totalidad social, comunidad, transformación sociocultural, diversidad sociocultural.

ABSTRACT

The inaugural conference that is given at the Xth Central American Congress of Anthropology, aims to provide a theoretical and methodological orientation for the development of anthropological science in Mexico and Central America at the beginning of the twenty-first century. It is a proposal that resumes the tradition of research in Sociocultural Anthropology that has been developing since the first half of the twentieth century, which is based on the holistic perspective or social totality built through the ethnographic research of rural communities and populations and urban areas located in different points of the region.

It is held in this conference that the holistic perspective or social totality allows to understand the operation of these populations in all their complexity, providing a model of interpretation that accounts for the socio-cultural diversity of populations living in Mexico and Central America as well as the transformation processes they are experiencing.

Keywords: holistic perspective, social totality, community, sociocultural transformation, sociocultural diversity.

Es para mí un honor dictar esta conferencia en el X Congreso Centroamericano de Antropología, el cual es parte de una dinámica de trabajo que antropólogos de Centro América y México venimos desarrollando a lo largo de dos décadas. La Red Centroamericana de Antropología se ha constituido en una instancia académica que está potenciando la ciencia antropológica en la región, a través de la organización de congresos e intercambios científicos, promoviendo el surgimiento y la consolidación de programas académicos que impulsan la enseñanza de la disciplina así como a través del apoyo a proyectos de investigación conjunta.

La Red Centroamericana de Antropología representa una instancia académica que promueve el desarrollo de la antropología en México y Centro América de manera autónoma, esto es, sin el padrinazgo de la antropología que se desarrolla en los países occidentales – Europa, Estados Unidos y Canadá –, por lo que favorece el florecimiento de una ciencia antropológica propia, que responde a las necesidades y a las exigencias de las sociedades de la región.

Esto en ningún momento supone construir una ciencia antropológica aislada de la dinámica de creación del conocimiento en la sociedad global, sino que si bien se parte del conocimiento científico universal, pues la ciencia de acuerdo a Karl Marx (2004) va de lo abstracto a lo concreto, los antropólogos nos internamos en las realidades específicas de nuestros países, generando conocimiento científico a través de un movimiento que va de la teoría al campo y de éste a la

teoría y así sucesivamente hasta alcanzar un modelo lógico-teórico que dé cuenta del fenómeno en estudio en toda su complejidad.

El conocimiento así construido constituye un conocimiento universal, que aporta no solo al desarrollo de la ciencia antropológica en México y Centroamérica, sino también a la antropología y a las ciencias sociales que se construyen en la sociedad global. En consecuencia, si bien el conocimiento que construimos en México y Centro América está enraizado en las realidades específicas de nuestros países (así como de las sociedades locales y grupos sociales que los constituyen), este conocimiento adquiere un carácter universal, pues devela las estructuras sociales y simbólicas profundas, las cuales poseen una dimensión universal.

Es por ello, que la antropología de Centro América y México mantiene un diálogo constante con la ciencia antropológica occidental y de otras regiones del mundo, como bien lo han mostrado Andrés Fábregas Puig (2010) y Jane Adams y Margarita Bolaños (1996), ya que se entiende que todos los procesos sociales y culturales mantienen una doble dimensión: una dimensión particular, específica, del país y de la localidad en la que se desenvuelven, y una dimensión universal, que tiene que ver con la condición del ser humano, con las estructuras sociales y simbólicas que determinan el comportamiento y el pensamiento de mujeres y hombres en cualquier parte del mundo.

Pero Andrés Fábregas Puig (2010) nos ha mostrado que nuestros países no son homogéneos, sino que están divididos en diversas regiones, las cuales se configuran a partir de una determinada geografía, una historia común y un presente etnográfico. Siguiendo a Guillermo de la Peña (1988), quien retoma el planteamiento del antropólogo estadounidense Richard Adams, podemos decir que en nuestras sociedades existen diversos niveles de articulación (niveles de integración cultural, como les llamaba Julian Steward) los cuales no necesariamente siguen una misma línea de evolución o de transformación sociocultural, sino que un nivel determinado puede orientarse en una dirección específica y otro en una dirección diferente. Son los intermediarios, sostiene Guillermo De la Peña (1988), en los ámbitos económico, político y cultural, los que establecen las interrelaciones entre los diversos niveles de articulación.

Pensando en las comunidades rurales, sobre las cuales he desarrollado gran parte de mi trabajo etnográfico, sostengo que para El Salvador pueden establecerse los siguientes niveles de articulación: el caserío¹, el cantón², el municipio, la microrregión, la región, la nación y la sociedad global. Por supuesto que estos niveles de articulación no son fijos, sino que la investigación empírica puede detectar diferentes niveles para cada caso específico. Es importante resaltar que entre estos niveles de articulación se desarrolla una relación dialéctica, de tal manera que si bien los niveles superiores – la sociedad global y la sociedad nacional – pueden condicionar el funcionamiento de los niveles inferiores

¹ Caserío: una comunidad rural menor

² Cantón: una comunidad rural mayor

– el caserío y el cantón –, éstos mantienen un grado importante de autonomía y también pueden condicionar el funcionamiento de los niveles superiores.

Este planteamiento es de gran trascendencia, pues en la actualidad observamos el avance de la antropología de la globalización, la cual establece una sobredeterminación del nivel superior, la sociedad global, capitalista neoliberal, sobre los niveles inferiores, de tal suerte que éstos – la sociedad nacional, las regiones y microrregiones, los municipios y las comunidades rurales – no son más que simples reflejos del sistema capitalista neoliberal. En realidad, este paradigma establece un determinismo unilineal, erigiendo al capitalismo neoliberal en una entidad absoluta, omnipotente y omnipresente, que todo lo determina y que nada escapa a su disposición.

El problema con este paradigma es que subestima u oculta las estructuras y los procesos locales, sobre todo aquellas estructuras y procesos que se generan desde abajo, es decir, los que generan los sujetos que ocupan los peldaños más bajos de la sociedad. Parecería ser que los campesinos, semicampesinos, pobladores de áreas urbanas, etc., no hacen más que responder mecánicamente a los dictámenes del capitalismo neoliberal. No obstante, Guillermo Bonfil Batalla (1981, 1987) nos ha enseñado que los sectores populares generan procesos de resistencia frente a las imposiciones de la sociedad global y nacional, construyendo sus propias estructuras y procesos sociales y simbólicos, los cuales se constituyen en prácticas y visiones de mundo alternativos frente al capitalismo dominante.

Esto es lo que he podido observar en mi investigación sobre la memoria histórica en las poblaciones de Guarjila y San Antonio Los Ranchos en el oriente de Chalatenango (zona central-norte de El Salvador). Estas poblaciones participaron en el movimiento revolucionario que se originó en la década de 1970, formando parte del Bloque Popular Revolucionario y de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí. A lo largo del conflicto político-militar, gran parte de los semicampesinos³ de Guarjila y Los Ranchos huyeron a los campamentos de refugiados en Mesa Grande, Honduras, mientras que otros, sobre todo los hombres jóvenes, se integraron a las filas guerrilleras. En Agosto de 1987 y Octubre de 1988 se llevaron a cabo los viajes de retorno a estas localidades y a partir de los Acuerdos de Paz de 1992 se inicia un proceso de construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura.

La construcción de este nuevo tipo de sociedad y de cultura se ha realizado como un proceso holístico, totalizador, que involucra todas las instancias de la sociedad. A nivel material, todas las personas mayores de 18 años obtuvieron tres manzanas de tierra para sus labores agrícolas y pecuarias, y aunque algunos pequeños agricultores quedaron sin tierra (10% en el caso de Guarjila) las Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO) compraron tierras y las pusieron a disposición de los semicampesinos, solucionando de esta manera el problema de la escasez de tierras. Además, los pobladores de Guarjila y Los

³ Semicampesinos: pequeños agricultores que combinan la economía de subsistencia con la economía capitalista basada en una lógica de maximización de beneficios.

Ranchos poseen viviendas de bloque con los servicios básicos – agua potable y luz eléctrica – y cuentan con clínicas y escuelas. Este mejoramiento en sus condiciones materiales de vida se debe en parte a la estructura política que han generado, basada en la organización de Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO) – las antiguas directivas de comunidad que han adquirido personería jurídica – y sus comités de trabajo: comité de educación, de salud, comité pastoral, etc., así como las Alcaldías Municipales, las cuales están siendo controladas por los semicampesinos revolucionarios.

Es importante resaltar que esta estructura política ha adquirido una dimensión microrregional, estableciendo relaciones de cooperación entre todos los municipios y las comunidades rurales del oriente de Chalatenango, a través de sus Alcaldías Municipales y sus ADESCO.

Con base en esta estructura política, los semicampesinos han alcanzado un grado importante de autonomía sociocultural, adquiriendo capacidad de autodeterminación sobre sus comunidades y municipios. Esta autodeterminación la han logrado generando un sistema político participativo, esto es, un sistema político que favorece la participación de todos o al menos de la mayoría de los pobladores en la toma de decisiones, para lo cual realizan constantemente asambleas de comunidad y cabildos abiertos.

Estas condiciones materiales de vida, basadas en una estructura socioeconómica de carácter semicampesino, y las estructuras social y política de

Guarjila y Los Ranchos, generan un sistema de símbolos culturales que en parte reproduce un sistema simbólico que tiene raíces en la cultura mesoamericana – me refiero a los valores del sacrificio y del terror – y en parte constituyen valores nuevos emanados del discurso revolucionario, como los valores de la opresión y de la libertad⁴. Estos valores se crean y se recrean a través de los relatos orales que los semicampesinos elaboran sobre su pasado y a través de los rituales que celebran conmemorando su experiencia revolucionaria así como también por medio de la realización de sus rituales tradicionales.

Así, se comprende que la dinámica sociocultural del cantón Guarjila y del municipio de Los Ranchos, en el oriente de Chalatenango, no constituye un simple reflejo del capitalismo neoliberal, sino que los semicampesinos revolucionarios han generado una dinámica propia, alternativa a la sociedad capitalista dominante, la cual responde a la combinación de tres variables: (1) la sociedad semicampesina que ya existía antes del conflicto político-militar⁵; (2) las estructuras sociales y simbólicas que crearon a través del movimiento revolucionario; y (3) las nuevas condiciones del capitalismo neoliberal. En consecuencia, no se trata de una simple restauración del capitalismo, como lo han querido establecer Leigh Binford (2010) a propósito del norte de Morazán e Irina Carlota Silber (2011) a propósito del oriente de Chalatenango, sino una dinámica compleja que combina su antigua

⁴ Hay que señalar que el valor de la libertad entre los semicampesinos revolucionarios hace referencia más a la libertad (o autonomía) de la comunidad frente a la sociedad nacional y global que a una libertad individual, como es el contenido que este valor adquiere para la sociedad capitalista.

⁵ Estos semicampesinos antes del conflicto combinaban la agricultura de subsistencia con la venta de su fuerza de trabajo en las cortas de café y caña de azúcar, ahora, después del conflicto, combinan la agricultura y la ganadería de subsistencia con las remesas que reciben de sus parientes en los Estados Unidos.

tradición sociocultural con las nuevas experiencias de su vida social, tanto como militantes del movimiento revolucionario como por las nuevas condiciones del capitalismo neoliberal.

Ahora bien, he utilizado en esta ponencia el concepto de “comunidad”, con plena conciencia de que existe una amplia polémica en torno a este concepto. Miguel Lisbona Guillén (2005) ha coordinado recientemente un interesante volumen que presenta las diversas posiciones sobre la utilización del concepto de comunidad en la sociedad actual. En este libro, encontramos una variedad de posiciones, desde aquéllas que señalan cómo el poder está condicionando la estructuración de la comunidad y cómo detrás del ideal de comunidad se encuentran intereses concretos de determinados sujetos sociales, hasta aquéllos que observan cómo la vida social cotidiana de las poblaciones indígenas transcurre en el marco de la comunidad. Andrés Medina Hernández (2005) da cuenta de la existencia de comunidades corporadas en la ciudad más grande del mundo, la ciudad de México.

Por mi parte, en mi libro Joya de Cerén propongo estudiar a la comunidad rural como una totalidad social, esto es, desde la perspectiva de su funcionamiento integral,

“en el sentido de que cada una de las partes se encuentra en una relación de interdependencia e interdeterminación con respecto a las demás partes que constituyen el todo social, de tal manera que entre una instancia de la sociedad y las demás existe una doble determinación: un movimiento que va de una instancia determinada hacia las demás instancias o partes de la sociedad y otro que va de éstas hacia la primera” (Lara Martínez, 2013: 17)

Esta concepción de la comunidad en ningún momento supone una totalidad cerrada y homogénea, sino que la comunidad es concebida como una totalidad abierta, articulada con la dinámica del municipio, con la microrregión, la región, la sociedad nacional y la sociedad global, en otras palabras, situada en una dimensión de escala planetaria, como lo demanda Luis Rodríguez Castillo (2015: 29). La interrelación con todos estos niveles de articulación, como lo he señalado anteriormente, debe concebirse dialécticamente y no como una dinámica de determinación unidireccional.

En realidad, la investigación empírica debe determinar qué tan abierta o cerrada es una comunidad, pues es un hecho de que en la sociedad contemporánea existen comunidades más abiertas que otras. Por ejemplo, si comparo la comunidad de Joya de Cerén, en la zona central de El Salvador, la cual no participó en el conflicto político-militar de finales del siglo XX, con la comunidad de Guarjila, en el oriente de Chalatenango, la cual sí participó en el movimiento revolucionario que se originó en la década de 1970, puedo concluir que los semicampesinos revolucionarios de Guarjila han construido una comunidad más cerrada que los semicampesinos de Joya de Cerén. Esto es así porque los semicampesinos revolucionarios construyen estructuras políticas que les proporcionan un mayor grado de autodeterminación y, por tanto, autonomía, con respecto a los demás niveles de articulación de la sociedad nacional y global.

Por otra parte, es claro que en la sociedad contemporánea las comunidades, rurales o urbanas, tienden a ser heterogéneas, esto es, incorporan

diversos sujetos sociales con intereses contrapuestos. Por ello, en el concepto de comunidad, como en toda totalidad social, debe incorporarse el principio de contradicción, pues siempre encontramos diversos sujetos sociales, sean éstos estratos socioeconómicos, grupos étnicos, grupos religiosos o políticos, que mantienen intereses divergentes y contrapuestos. Este principio de contradicción dinamiza a la comunidad, ya sea que genere un proceso de transformación sociocultural o que tienda a reforzar el sistema.

En efecto, no toda contradicción transforma el sistema dominante. Determinados conflictos tienden más a reforzar el sistema que a transformarlo, pues a través del conflicto se controlan los abusos de poder de los sujetos que forman parte de los sectores dominantes o los sectores subalternos logran mejorar sus condiciones de vida o de trabajo, mientras que otros conflictos sí tienden a transformar el sistema, local o nacional. Eric Wolf (1980) distingue entre rebelión y revolución, identificando a la primera cuando el conflicto no transforma el sistema, mientras que la revolución supone la transformación del sistema dominante.

Pero para Eric Wolf una revolución social supone la transformación del Estado nacional, ya que las sociedades locales no son totalmente autónomas y, por tanto, no pueden producir una transformación de su sistema dominante. Sin embargo, mi experiencia de campo me indica que aunque no se transforme totalmente el Estado nacional, sí se pueden producir transformaciones de trascendencia en las sociedades locales, como ha sucedido en el oriente de Chalatenango, en la zona central-norte de El Salvador. En efecto, en las

comunidades y los municipios del oriente de Chalatenango se han producido transformaciones de trascendencia: se ha transformado el sistema de propiedad de la tierra, el cual pasó del acaparamiento de la tierra por parte de los terratenientes locales al reparto de las tierras a favor de la mayoría de los pobladores. Además, la gran mayoría de los semicampesinos revolucionarios son propietarios de sus viviendas, las cuales están construidas con ladrillos de bloque, cuentan con los servicios básicos – agua potable y luz eléctrica – y en sus comunidades y municipios cuentan con una clínica y una escuela. Asimismo, han transformado el sistema político, que pasó de ser un sistema autoritario a la construcción de un sistema participativo, en donde la mayoría participa en la toma de decisiones. Todo ello supone un cambio de sistema social en las comunidades y los municipios del oriente de Chalatenango, no obstante que el Estado nacional no ha sido totalmente transformado. En otras palabras, la microrregión del oriente de Chalatenango ha experimentado un cambio de sistema social aunque el Estado nacional no ha experimentado un cambio tan profundo.

De lo anterior se desprende que el concepto de comunidad no remite a una entidad fija, ya establecida, homogénea y cerrada, sino a una unidad social en proceso de construcción, como lo ha hecho notar Maya Lorena Pérez (2005). Constituye un proyecto, en virtud del cual los sujetos sociales se enfrentan, establecen relaciones de conflicto, con el objeto de imponer un tipo determinado de comunidad. En este sentido, los estudios de comunidad suponen el análisis de las relaciones de poder y de los grupos de interés (Abner Cohen, 1976) – grupos

políticos, estratos socioeconómicos, grupos étnicos, etc. – que se constituyen en su interior y en relación con la sociedad más amplia.

En tanto que totalidad social, el estudio de comunidad supone tres niveles de interpretación: (1) la historia local, que permite observar a la comunidad en su dimensión diacrónica, en el devenir de sus estructuras sociales y simbólicas; (2) el sistema de relaciones sociales, que incorpora los niveles ecológico, económico, las relaciones de solidaridad y de ayuda mutua y las relaciones de poder; y (3) el sistema de símbolos culturales, que nos remite a los valores y normas sociales que orientan la vida cotidiana de los individuos.

Con base en esta reflexión, podemos definir a la comunidad como un grupo de tipo territorial, que tiene al territorio como centro pero que no se limita a éste, y que posee una historia propia, un sistema de relaciones sociales que la articula y un sistema de valores y normas sociales que orienta la vida cotidiana de sus miembros, y que tiene capacidad de autodeterminación.

La dimensión histórica es de gran trascendencia, pues si bien nuestras sociedades han experimentado fuertes transformaciones socioculturales, es también cierto de que existen firmes continuidades socioculturales, las cuales nos remiten a un pasado lejano. Como lo establece Josep Llobera (1996) la cultura y la sociedad son construcciones de larga duración, esto es, la cultura y la sociedad se van construyendo a través de un largo proceso que registra un movimiento dialéctico de rupturas o discontinuidades y continuidades socioculturales. Es por

ello de que es tan importante retomar ahora, a principios del siglo XXI, los estudios de comunidad de la antropología mesoamericana, la cual registraba el proceso histórico desde la época prehispánica hasta la actualidad.

Este proceso histórico empalmaba con el presente etnográfico, con el sistema de relaciones sociales y con el sistema de símbolos culturales, en el entendido de que los valores y las prácticas sociales no son estáticos y, por tanto, no permanecen a través del tiempo, sino que más bien se originan en una época determinada – en la época prehispánica o en la colonia o en una época más reciente – y se siguen desarrollando a través de diversos sistemas sociales hasta llegar a la actualidad, condicionando la forma de pensar y actuar de los sujetos sociales. Las sociedades contemporáneas entrelazan continuidades con rupturas socioculturales, valores y prácticas tradicionales con valores y prácticas que corresponden a las dinámicas socioculturales recientes.

Aquí en la península de Yucatán tenemos un excelente representante de esta antropología, me refiero a Alfonso Villa Rojas, quien realiza un estudio detallado de las poblaciones indígenas de Quintana Roo utilizando esta perspectiva de la comunidad en tanto que totalidad social. Es importante que sigamos desarrollando esta perspectiva, por supuesto, incorporando los conocimientos nuevos, en el entendido de que las teorías y los conceptos no son estáticos, sino que también evolucionan e incorporan nuevos significados.

Pero detrás de este concepto de comunidad encontramos el concepto de totalidad social, el cual no se limita a los estudios de comunidad sino que abarca el estudio de diversos tipos de grupos sociales. Todo fenómeno social, decía Marcel Mauss (1971), constituye un hecho social total, pues incorpora las diversas instancias del cuerpo social y, por tanto, todo grupo humano, sea territorial o no, constituye una totalidad en sí mismo. Karl Marx, establece Josep Llobera, sostenía que la historia de la humanidad constituye

“un proceso único de interacción entre los seres humanos y la naturaleza, que puede ser interpretado por referencia a varias totalidades sociales mutuamente limitantes” (1980: 79).

Sostengo que la antropología de Centro América y México no debe de abandonar este concepto de totalidad social, pues abandonarlo supone desvirtuar la orientación antropológica, supone sumergirnos en un grado de especialización que nos acerca más a las disciplinas particulares que a la antropología en tanto que ciencia social general, en tanto que ciencia social que proporciona una visión holística o totalizadora de los fenómenos que estudia.

En nuestras sociedades hay un fuerte predominio de los estudios especializados sobre procesos económicos y políticos, pero muy poco se ha estudiado el funcionamiento de los grupos sociales, las comunidades o los municipios desde una perspectiva holística o de totalidad social. Es importante realizar este tipo de investigaciones, para mostrar cómo funcionan los grupos sociales integralmente, no solo en relación a un aspecto específico, como una contienda política o un proceso de producción, sino en cuanto a su funcionamiento total, como nos lo enseñó Alfonso Villa Rojas.

Pero también se pueden estudiar procesos sociales específicos, como el estudio de la memoria histórica en una población determinada o los procesos de migración o el estudio de los rituales políticos, pero todos estos procesos deben ser estudiados en el marco de la totalidad social, no como totalidades aisladas, sino como *“totalidades sociales mutuamente limitantes”*, las cuales forman parte de un sistema social nacional y global.

Cuando los fenómenos específicos se estudian como formando parte de totalidades sociales, se logra un entendimiento más complejo de estos fenómenos, desentrañando las interrelaciones que se establecen entre las diversas instancias del cuerpo social. Así, una contienda política, como el conflicto por el agua en Joya de Cerén, revela no solo cómo los grupos de interés se enfrentan en torno a un recurso significativo, sino también cómo estos grupos de interés se constituyen en función de la dinámica de los grupos domésticos, células de la estructura social de esta comunidad. Esta perspectiva holística permite develar los condicionamientos sociales y los significados culturales de los fenómenos estudiados.

Ahora bien, este estudio de totalidades sociales o de procesos específicos en el marco de totalidades sociales los antropólogos lo llevamos a cabo con base en el método etnográfico, que en líneas generales consiste en la convivencia prolongada con los sujetos en estudio. Es importante resaltar que el método etnográfico proporciona una perspectiva de la realidad social que no proporcionan

otras estrategias metodológicas, como las entrevistas semiestructuradas o abiertas o las encuestas.

En términos generales, la etnografía proporciona una visión “desde adentro” de los procesos sociales, la visión de quien se inserta en los fenómenos sociales que estudia. Es un conocimiento que tiene un carácter vivencial, pues el investigador participa directamente y de manera prolongada en la vida social cotidiana de los sujetos en estudio, compartiendo sus alegrías y sus tristezas, sus luchas y sus desafíos, sus penalidades y sus triunfos.

Este carácter vivencial le imprime un sello particular al conocimiento antropológico, que lo distingue del conocimiento generado en otras ciencias sociales. Al insertarse en la vida social cotidiana de los sujetos en estudio, el investigador observa los pormenores de sus vidas diarias, “*los imponderables de la vida real*”, decía Bronislaw Malinowski (1975: 36), que tienen que ver con los pequeños detalles de su cotidianidad – quién y cómo preparan sus alimentos y cómo los consumen, las pláticas de sobremesa, los juegos de los niños, los regaños de una madre a sus hijos, etc. –, en virtud de los cuales se construyen las estructuras sociales y simbólicas que los grandes teóricos analizan.

Este carácter vivencial así como la descripción y análisis detallados de la vida social cotidiana de los sujetos en estudio, lo que Clifford Geertz denomina una “*descripción densa*” (1987: 19-40), le imprime un carácter particular, sui generis, al conocimiento antropológico. Es por ello que no se puede pensar en el

método etnográfico como un método más para la antropología, como algunos antropólogos actualmente lo sostienen, sino que más bien constituye una de las bases fundamentales de la antropología. Sin etnografía no hay antropología. Tampoco considero adecuado de que en los planes de estudio la investigación etnográfica sea opcional, pues el antropólogo es ante todo un investigador de campo, la investigación etnográfica debe de ser obligatoria en todos los planes de estudio de las Universidades de Centro América y México.

Una aclaración: el hecho de que esté reivindicando el método etnográfico como base de la investigación antropológica y de que haya citado la descripción densa de Clifford Geertz, en ningún momento me ubica ni como un empirista ni como un inductivista, pues como he señalado al principio de esta conferencia, el conocimiento científico y, por tanto, también el conocimiento generado en la ciencia antropológica, es deductivo, esto es, va de lo abstracto a lo concreto, de lo general a lo particular. No podemos entender situaciones específicas, particulares, como el caso de los Itzaes en el Petén Central (Alejos García: 2010), si no tenemos un conocimiento abstracto (conceptual) y general de los procesos sociales y culturales que observamos sobre el terreno.

Por ello, en el programa de Antropología Sociocultural de la Universidad de El Salvador las investigaciones etnográficas toman como punto de partida la elaboración de un marco lógico-teórico, a partir del cual se orienta la investigación de campo y entonces se genera un diálogo entre la teoría y los datos empíricos, sean éstos acciones o discursos verbales, con el objeto de que al final de la

investigación se presente un documento que integre la reflexión teórica con la información de campo. La Antropología de México y Centro América debe caracterizarse por integrar la teoría con la investigación de campo, de tal manera que desde nuestra región se construya ciencia social en el sentido universal del término.

Esta integración de la teoría con la investigación de campo nos permitirá cumplir con una de las grandes tareas que el antropólogo Andrés Fábregas Puig (1996) le asigna a la antropología de México y Centroamérica, a saber: develar la diversidad sociocultural de la región. Esta diversidad sociocultural muchas veces no es tan evidente, pues nuestras naciones se han construido sobre el presupuesto falso de la homogeneidad cultural y sobre todo en países como El Salvador la diversidad sociocultural aún no es aceptada por gran parte de la población nacional.

Develar la diversidad sociocultural se vuelve más difícil por el hecho de que en nuestros países numerosas poblaciones utilizan más o menos el mismo vestido o hablan el mismo idioma, esto es, no muestran muchos símbolos manifiestos de sus identidades, y sin embargo construyen sistemas de relaciones sociales y sistemas de valores y normas sociales que los distinguen de otras poblaciones, incluso de poblaciones vecinas. Diferencias de clases sociales, de grupos étnicos, de organizaciones y partidos políticos, de grupos religiosos, diferencias regionales y locales, etc., configuran el mapa de la diversidad sociocultural de nuestra región.

Esta diversidad sociocultural, lo repito, no se manifiesta a simple vista, pues las diferencias socioculturales, entendidas como diferencias de sistemas de relaciones sociales y de valores y normas sociales que orientan la vida cotidiana de los individuos, no se expresan en símbolos manifiestos. Es por ello que es necesario internarnos en la vida diaria de los sujetos sociales, haciendo uso del método etnográfico, pues solo de esta manera podemos registrar las diferencias socioculturales.

Pero debemos de estar atentos a los nuevos discursos homogeneizantes, como el discurso de la antropología de la globalización, que pretende imponer la lógica del capitalismo neoliberal a todos los rincones de la tierra, o el discurso de la violencia o el de la migración transnacional, que se constituyen en discursos absolutos en virtud de los cuales se pretende explicar el comportamiento y el pensamiento de los seres humanos en cualquier lugar que se encuentren. Estos discursos simplifican la realidad, ya que se imponen a todos los rincones de nuestros países, borrando la diversidad sociocultural de la región. Es importante que abracemos el principio de la diversidad sociocultural, pero no como diversidad de símbolos manifiestos, como los folcloristas lo han querido establecer, sino como diversidad de historias propias, de sistemas de relaciones sociales y de sistemas de valores y normas sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, Jane, y Bolaños, M. (1996) *Aproximación histórica al desarrollo de la antropología norteamericana en Centroamérica: 1930-1990*, en Carmen Murillo Chaverri (Ed.): *antropología e identidades en Centroamérica*, San José, UCR.
- Alejos García, José (2010) *Adivinos del agua. Los Itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*, México, UNAM.
- Ascencio Franco, Gabriel (2011) *Los retos actuales de la Red Centroamericana de Antropología*, VIII Congreso Centroamericano de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, 21 a 25 de febrero de 2011, Conferencia de apertura, inédito.
- Binford, Leigh (2010) *A perfect storm of neglect and failure: postwar capitalist restoration in northern Morazán, El Salvador, USA*, *The Journal of Peasant Studies*, 37:3, 2010, 531-557
- Bolaños A., Margarita (2001) *Retos de la antropología centroamericana en el presente decenio*, en Ramón Rivas y Gloria Mejía de Gutiérrez (Coord.), *encuentro de la Red Centroamericana de Antropología: antropología salvadoreña: un acercamiento al pensamiento antropológico centroamericano*, San Salvador, UTEC.
- Bolaños A., Margarita (2010) *A quince años de trabajo de la Red Centroamericana de Antropología: hacia la integración de saberes, por una Centroamérica sin pobreza, sin violencia y culturalmente diversa*, en Gabriel Ascencio Franco (Editor): *la antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, San Cristóbal de Las Casas, UNAM-UNICH.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1981) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, NUEVA IMAGEN.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1986) *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, México, mimeógrafo.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987) *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.
- Cohen, Abner (1976) *Two-dimensional man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, USA, University of California Press.
- De la Peña, Guillermo (1988) *Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*, en Jorge Padua y Alain

- Vanneph: *poder local, poder regional*, México, El Colegio de México-CEMCA.
- Fábregas Puig, Andrés (1996) *Las tareas de la antropología*, en Carmen Murillo Chaverri (Ed.): *antropología e identidades en Centroamérica*, San José, UCR.
- Fábregas Puig, Andrés (2010) *Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico*, Tomo I, México, Gobierno del Estado de Tabasco-CEDESTAB.
- Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, México, GEDISA.
- Krotz, Esteban (1996) *Las antropologías del sur: características y perspectivas de las ciencias antropológicas en Latinoamérica*, en Carmen Murillo Chaverri (Ed.): *antropología e identidades en Centroamérica*, San José, UCR.
- Lara Martínez, Carlos B. (2013) *Joya de Cerén. la dinámica sociocultural de una comunidad semicampesina de El Salvador*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, SECULTURA (2ª Edición).
- Lara Martínez, Carlos B (2015) *La antropología sociocultural en la Universidad de El Salvador*, Rev. IDENTIDADES # 9: antropología en El Salvador, 9-26, San Salvador, Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte, SECULTURA.
- Lara Martínez, Carlos B. (2018) *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango*, San Salvador, UCA.
- Lisbona Guillén, Miguel (2005) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Llobera, Josep (1980) *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Barcelona, ANAGRAMA.
- Llobera, Josep (1996) *El dios de la modernidad: el desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, ANAGRAMA.
- Malinowski, Bronislaw (1975) *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Ediciones Península.
- Marx, Karl (2004) *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México, Siglo XXI, con introducción de Umberto Curi.
- Medina H., Andrés (2005) *Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una mirada etnográfica*, en Miguel Lisbona Guillén (coord.): *la comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2005) *La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas*, en Miguel Lisbona Guillén (coord.): *la comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (México, El Colegio de Michacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Rivas, Ramón (2001) *La antropología en El Salvador, obstáculos y retos de cara al nuevo milenio*, en Ramón Rivas y Gloria Mejía de Gutiérrez (Coord.), *Encuentro de la Red Centroamericana de Antropología: Antropología Salvadoreña: Un Acercamiento al Pensamiento Antropológico Centroamericano*, San Salvador, UTEC.
- Rodríguez Castillo, Luis (2015) *Perspectivas para el desarrollo de la antropología del poder en El Salvador*, Identidades # 9, San Salvador, Dirección Nacional de Investigaciones en Arte y Cultura, SECULTURA.
- Silber, Irina Carlota (2011) *Everyday revolutionaries. Gender, violence and disillusionment in postwar El Salvador, USA*, RUTGERS UNIVERSITY PRESS.
- Villa Rojas, Alfonso (1987) *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.
- Wolf, Eric (1971) *Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor.
- Wolf, Eric (1980) *Las luchas campesinas del siglo XX*, Madrid, siglo XXI.
- Wolf, Eric (1994) *Europa y la gente sin historia*, México, FCE.