

AKADEMOS es una revista semestral. De amplio espacio editorial, para la publicación de trabajos inéditos de investigación, artículos de análisis, reseñas y opinión, en los distintos tópicos de las ciencias, la tecnología, las artes y la cultura.

“¡Como un perro! en el periférico”¹ Sobre el apócrifo antropología mexicana¹

A la memoria y enseñanzas de Luis Vázquez León (1951-2021).

Ricardo F. Macip

Profesor-investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1231-0298>
rfgmacip@gmail.com

Resumen

Partiendo del apócrifo “antropología mexicana” el artículo cuestiona su institucionalización, en tanto residual del campo disciplinario, así como su sistema consuetudinario. En aras de interpretar “lo mexicano” en sus significados corrientes, recurre a los artificios culturales de la lucha libre y rock que también son reclamados y se ostentan como tales. Revisando históricamente el desarrollo de ambas industrias culturales ofrece el contraste para revelar al mediador evanescente

en la relación entre Estado y sujetos de mexicanidad en distintos momentos generacionales, así como los “abusos por costumbre” en un entramado disciplinario institucional del presente. En él se opone al cosmopolitanismo inherente a la disciplina el nacionalismo con que se marginaliza a la disidencia.

Palabras clave: Antropología mexicana, lucha libre, Rock in ESL, ideología, tradiciones.

1 Título y encabezados de los apartados están tomados de la canción “Perro en el periférico” de “Rockdrigo” González [1984].

En este ensayo argumento que no hay, no ha habido, y no puede haber algo que responda legítimamente al término de antropología mexicana. Ello, independientemente de los numerosos y favorables pronunciamientos al respecto, su aceptación por una buena parte de los colegas ejerciendo la profesión en México, y su deliberada incorporación al canon disciplinario en instituciones dentro y fuera del país. Ciertamente, se enseña antropología en instituciones mexicanas tanto por ciudadanos mexicanos como por residentes extranjeros, habiendo una serie de debates y discursos antropológicos sobre México en la que participan por igual mexicanos como nacionales de un amplio espectro de estados, sea dentro de México o en sendos países donde se reconozca y practique la disciplina. Si bien destacan cuatro lenguas (inglés, francés, portugués y alemán), además del español, para el encuadre de las discusiones antropológicas que se dan en y sobre México, la existencia de una antropología mexicana se afirma mayoritariamente en vernacular. El peso de estas cuatro lenguas extranjeras afecta a las condiciones de reiteración respecto a la existencia de una antropología mexicana, pues de facto, el apócrifo se yergue como principal representante—dada su fuerza respecto al tamaño, peso y trascendencia comparativa de la enseñanza y práctica de la antropología—vis a vis España, Argentina, y los demás de países hispanohablantes.

Dadas las consideraciones previas, parece ocioso negar las posibilidades de existencia y reproducción del signifiante apócrifo de una “antropología mexicana”. De hecho lo más sensato sería unirse al coro de colegas que celebran y encuentran solaz en mentarlo aquí, allá y acullá. En las páginas que siguen trataré explicar por qué no es correcto pensar en términos de tradiciones nacionales, así como mencionar sus perniciosos efectos y afectos. Pese a que haré referencia a tendencias y discusiones de varias escalas y temporalidades, el interés es responder a discusiones provincianas sobre el presente mexicano respecto a la insistencia organizada de colegas e instituciones sobre la vigencia de una “antropología mexicana”. Para abordarlo vinculo el apócrifo a las discusiones sobre lo mexicano durante el siglo veinte y su corolario bajo el arco que definió el NAFTA¹ entre 1994 y 2016. Igualmente considero a otras dos industrias culturales donde se ha discutido ese carácter. Examinar qué permite hablar sin ambages de lucha libre mexicana y la perenne ironía respecto al rock mexicano dota de contenidos a las categorías que usaré para un contraste ilustrativo respecto al éxito relativo de cada proyecto.

De ninguna manera reclamo el estar abriendo una discusión. Antes bien bordo sobre el trabajo y perspectiva de colegas que han avanzado su crítica, especialmente Vázquez León [2004 y 2016], al tiempo que doy

1 North American Free Trade Agreement, usualmente traducido como Tratado de Libre Comercio y abreviado TLC, pero con el estatus legal de tratado por el socio más fuerte y que define los términos legales, administrativos y políticos. De ahí que use la abreviación en el original.

continuidad a debates sobre cortes y cohortes generacionales en la interpretación de la disciplina [Binford *et al.*, 2017]. A lo sumo, propongo discutir el entusiasmo presente de forma comparativa con otras instancias en que el fantasma de la mexicanidad esta siempre ya cuestionando la labor. El ensayo se compone de tres secciones; en la primera planteo el encuadre histórico y político para el acercamiento, durante la primera parte del siglo XX, a la antropología como disciplina. En la segunda siguiendo a Federico Arana [1988, 2002, 2018] pondero el vocabulario e imaginaria que considero apropiado para una discusión mexicana respecto a la formación social vía dos elaboraciones socioculturales. En la tercera, de manera unidimensional e inmediateista, propongo qué es lo que puede animar hogaño el entusiasmo por el carácter nacionalista, echando mano de lo discutido con antelación, para ofrecer una interpretación presentista en términos de las pugnas por estructurar el mercado laboral.

La relevancia de discutir el apócrifo deriva de la fuerza con que institucionalmente redes de instituciones y colegas afirman simultáneamente relevancia para la disciplina en México con resonancia en el mundo.² No pretende ser este un texto demostrativo o que presente evidencia numérico-estadística, como tampoco acusatoria específica. Antes bien, discute y debate en el mismo registro discursivo de la argumentación respecto a una tradición nacional auto-enunciada,

definiendo un campo y el carácter de su institucionalización. Las referencias a obras serán estrictamente las de los autores cuyas ideas sean usadas directamente, no así la invocación de genealogías o el sometimiento a grupos, implorando permiso para disentir. El antecedente académico en que está inspirado este ensayo es “The Unbearable Lightness of Anthropology” [Roseberry 1996] si bien las fuentes y ambientes son otras, así como los vocabularios y referentes culturales.

“Una simple asimilación de aquel tiempo y ese espacio”

Si bien no estuvo ausente en los siglos precedentes, entender y codificar qué es lo que constituía “lo mexicano” fue una tarea central en la formación de instituciones durante el siglo XX en México. Este esfuerzo abrevó de tradiciones y movimientos criollos críticos que buscaron asociarlo a distintos significantes precolombinos y coloniales, tanto residuales como emergentes, alrededor de las culturas y sociedades indígenas en los siglos XVIII y XIX. Sin ser el único, pero sería la Virgen de Guadalupe el símbolo y elemento más poderoso de ese criollismo escasamente secularizado [Brading 2001; Turner 1975; Wolf 1958]. El mismo adquiriría rasgos modernos con la revolución campesina y el régimen posrevolucionario que a su nombre hizo de la mestizo-filia religiosidad popular. No sería hasta que se acercase el fin del régimen de partido de estado, en el último tramo del

2 En particular, aunque no reducido al proyecto Adela 2 (antropología de la antropología 2) en marcha en México.

siglo XX, en que podrían cuestionarse todos sus excesos y se comenzase a plantear una condición postmexicana [Bartra 1999] como estructura de sentir [Williams 1977].

En este marco, muy generalmente invocado, la antropología como disciplina también adquiere carta de naturalización en México. Es sobradamente conocida la relación entre Boas y Gamio (de 1909-11 en Columbia) así como el proyecto fallido de la efímera Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana (1916-20). Aún dentro de la guerra civil revolucionaria, la antropología en México se institucionaliza como dirección dentro de la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1917. En ese momento el ejercicio de la disciplina sí se entendía dentro de tradiciones nacionales y lingüísticas en el mundo. Tal planteamiento se haría obsoleto para el periodo de la posguerra 1946 y 1968 [Wolf 1974: 13], permitiendo la profesionalización de la antropología en México³, en una muy intensa interacción con investigadores extranjeros [Roseblatt 2018]. Profesionales de otras áreas del conocimiento y asistentes de investigación mexicanos se tornarían primero en antropólogos nativos y posteriormente en “tata mandones”⁴ prestos a incurrir en y padecer parricidios. Sin embargo, lo relevante es el aprendizaje y enseñanza en un panorama en que para 1946 están muy bien definidos los intereses de los proyectos que

se conocieron como propios de antropología social británica, etnología francesa y antropología cultural estadounidense como dominantes, quedando elementos residuales como el difusionismo. De las primeras se harían sinónimos y metonimias el funcionalismo, estructuralismo y (parti)culturalismo histórico, pero en ningún caso lograron acotar toda la investigación y enseñanza a una escuela por país. Justo lo opuesto, la confrontación de las mismas lograría distintas síntesis y debates. Prueba del cosmopolitismo de la enseñanza de la antropología en la ciudad de México a mitad del siglo XX es haber integrado a todas en su canon, incluyendo el difusionismo y área cultural—*Kulturkreise*—en lo que siguen llamando “Mesoamérica”. Idénticamente, en todos los lugares en que se enseñase antropología, la idea de tradiciones y/o escuelas nacionales se hizo insostenible, campeando ya para los sesentas la polinización cruzada de norte a sur, occidente a oriente en sus posibles combinaciones.

Al igual que en México, otras sociedades con metrópolis sofisticadas—la India, Turquía, Egipto y Brasil, como cuenta mínima—intentarían establecer tradiciones antropológicas y hasta escuelas de derecho propio. Y si bien se encontrarían obras maestras en algunas de ellas [Freyre 1933; Ortiz 1940], no dejarían de ser casos aislados. A diferencia de la triada del Atlántico

3 La Escuela Nacional de Antropología e Historia nace en 1942, con antecedentes relevantes en Instituto Politécnico Nacional y la Universidad Nacional Autónoma de México.

4 Forma coloquial del español mexicano con que se refiere informalmente a jefaturas o cacicazgos, reconociéndoles y burlándose simultáneamente.

Norte, de cuyo canon todo estudiante debe abreviar, históricamente, estas quedaron como asignaturas de los estudios de área para quienes planeaban hacer trabajo de campo en ellas. Para los setentas su estatus se relegó e hizo se identificasen residualmente como “antropologías indígenas no-occidentales” [Hussein 1982], mientras que hoy en día se les aglomera como “del sur” [Krotz 1997; Llanes 2014], así buena parte de ellas estén geográficamente en el hemisferio norte.

Dentro de ese panorama no es sino hasta 1969 con la publicación de *De eso que llaman antropología mexicana...* que la idea respecto a que la misma existía se asentaría como irrestricta y elocuente verdad auto-enunciada. Por un lado puede decirse que en el periodo entre la fundación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y esta su primera crisis oficial, había ya efectos importantes. El principal siendo que quienes se ocupaban mayoritariamente de ejercer la profesión no eran ya sacerdotes, médicos, abogados ni instructores escolares normalistas de formación, sino egresados de una licenciatura en antropología. En un número importante de casos, otros habían transferido créditos de distintos programas universitarios de licenciatura a ser convalidados dentro de un grado de maestría de la ENAH⁵. Tampoco habían tenido que pasar por el rito de paso de ser asistentes de investigación de alguna afamada figura extranjera, sino entusiastas partícipes de “palomillas” (o “camarillas”) que

se desarrollaban entre el Museo Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Quizás no podía prescindirse del padrinazgo, pero no era ya de “padres blancos” sino de muy nacionalistas instituciones (una y la misma con tres cabezas), dirigidas indistintamente por mexicanos y extranjeros en grupos amicales colaborando y compitiendo para el avance de los involucrados. Estrictamente, se profesionalizó a quiénes se ostentaban como antropólogos y con ellos a la práctica de la disciplina en los usos y costumbres de, entiéndase lo que sea, lo nacional de antropología e historia.

Por esos años es que data la escisión entre una etnología de corte orientalista y origen europeo opuesta al dinamismo de una antropología social influenciada por tendencias estadounidenses. Esta división de “*moieties*” (mitades de la misma colectividad), aún vigentes, se vio terciada y afectada por la fuerza de un marxismo acotado por la virulencia de su activismo que tomó—en su peor versión—un manojo de máximas antes que un método para cuestionar y confrontar presentes y realidades [Palerm 1998 y especialmente 2013]. Entre 1968 y 1989 las tres corrientes definirían el canon sin desaparecer a ninguna de las otras dos respecto a lo que seguían llamando “antropología mexicana”. Sin pretender hacer justicia a la diversidad de enfoques y campos que se abrieron en ese

5 Posteriormente también de la Universidad Iberoamericana conforme las demandas de “revalidación” para los regulares de la orden jesuita.

periodo (celebrado en la colección de quince volúmenes de *La antropología en México* entre 1987-8⁶), sí es claro que no había dudas respecto a que algo identificable y sustancioso era eso de lo mexicano. Y la disciplina que debía custodiarlo no era sólo la historia sino también la antropología. El explosivo auge de los estudios de identidades fragmentarias de lo mexicano se justificó como posmodernismo, operando como interminable colofón.

En la enseñanza de la antropología en México el posmodernismo no es producto de innovación dentro de una sub-disciplina como Reyoso [1991] argumenta es el caso estadounidense. Antes bien tuvo un carácter muy similar al de una conversión protestante alrededor de la palabra relevada en la traducción de *La interpretación de las culturas* (en 1987) de Geertz [1973]. No es en sí la obra de Geertz sino su uso desde la ciudad de México lo que marca la ruptura y oportunista identificación de “posmodernismo” con las reflexiones avanzadas en *El antropólogo como autor* (1989), así como el vocabulario de ambas traducciones. Categorías analíticas como “cosmovisión” (introducida por el traductor Bixio), planteadas para usarse en conjunción con otras, se tornarían en esencias místicas. Hogaño en México se usan como sustituto de cultura, cuando no radicales imputaciones pseudo-científicas heredadas

del difusionismo, al blandir dogmas de fe tales como “pueblos originarios” con “núcleos duros” identitarios, ritualizados e identificables en “círculos o áreas culturales”. Su impacto no puede ser subestimado y apenas comenzamos a entenderlo. Un efecto duradero fue el desterrar al marxismo del canon antropológico de la ciudad de México, abriendo las puertas a nuevas corrientes y modas en su lugar. Imputadas como contestatarias pero respetuosas de la tradición, son varias las que compiten por acuñar la pastoral dominante bajo el acuerdo de una pedagogía “activa” (Walsh 2020).

La enseñanza de la antropología no podía estar más en consonancia con lo que ocurría al fin de la guerra fría por un lado y con la forma en que el gobierno mexicano negociaba su integración al nuevo orden mundial por el otro. Aunque hasta aquí me he referido exclusivamente a lo que pasaba en la ciudad de México y por implicación en la ENAH, como centro principal de enseñanza y aprendizaje de la antropología en México, lo cierto es que no eran los únicos. Destacadamente en la Universidad Veracruzana desde 1957 se formó la escuela de antropología con tres licenciaturas (antropología social, arqueología y lingüística) y en los años sesentas y setentas se consolidarían opciones al oriente en Puebla (1968 UDLA[P]⁷ y 1979 [B]UAP⁸), Yucatán

6 Referenciado bajo Siller.

7 La Universidad de las Américas (que después añadiría Puebla a su nombre) fundó su departamento de antropología en Ciudad de México en 1946.

8 Universidad Autónoma de Puebla que después añadiría Benemérita al inicio de su nombre.

(1970 UADY⁹), y otras instituciones en la Ciudad de México (1974 UAM-I¹⁰, 1960 UIA¹¹). La dos décadas siguientes extenderían el posgrado y su descentralización, añadiendo al occidente de México Michoacán (1979 COLMICH¹²) y Jalisco (1987 CIESAS OCC¹³) a más de una verdadera explosión de programas de licenciatura y maestría en el centro-norte del país.¹⁴

Un efecto no esperado de la reforma geertziana es el debilitamiento del dominio de la ENAH y Ciudad de México sobre el canon la disciplina al tiempo que se da la proliferación de programas. Estos, sin embargo, no ocurren en el vacío o como parte de una diversificación regional y/o de proyectos de emergentes burguesías provincianas. El estímulo y guía principal es una sofisticada burocracia “neoliberal” que definió en los presupuestos educativos, premiando a la eficiencia al titular profesionales sin atención a contenidos. No hay evidencia respecto a si hubo algún plan para la antropología desde las élites tecnocráticas, pero ciertamente el trabajo hecho hasta 1989 permitió que la disciplina y sus instituciones de enseñanza respondiesen a los nuevos imperativos¹⁵, aprovechando presupuestos y oportunidades al tiempo que se pensaban y

asumirían parcialmente como “espacios de resistencia”. No se puede soslayar el entusiasmo solidario por y para con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, así como su prolongado efecto, sobre lo que serían las pastorales indígenas hechas militancia a teorizar.

Es en marco de la guerra de México contra sí que puede cuestionarse qué fue de lo mexicano y porqué la antropología busca asirse a ese atavismo. Primero como militante y partisana en apoyo contra la guerra de baja intensidad para contener al EZLN, posteriormente en el desborde y expansión de una criminal guerra incivil [Keane 2004] por el control de rutas, territorios y el dominio sobre la fantásica justificación respecto al “narco” [Trejo y Ley 2020]. Mientras el NAFTA impulsa el desarrollo de marcas mexicanas reconocibles, la guerra les da contenidos específicos. Mientras desde una óptica neoliberal y posmoderna se acepta que debajo o detrás del significante no hay sino la falta [Žižek 1992: 140], la guerra reclama a lo mexicano como tautológico. Mientras los tecnócratas impulsan la internacionalización de las disciplinas, la guerra nos regresa y ata a las parroquias indígenas y goce por la autoctonía. Mientras cada vez más mexicanos

9 Universidad Autónoma de Yucatán.

10 Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

11 Universidad Iberoamericana.

12 El Colegio de Michoacán.

13 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (sede Occidente).

14 Al norte del paralelo 20° Norte y sur del Trópico de Cáncer

15 Iniciando en 1991 con la promulgación de un “padrón nacional de posgrados (de calidad)” que reordenaría a los existentes dentro del Conacyt.

logran grados avanzados becados por el Conacyt¹⁶, universidades y fundaciones en el extranjero, se replican guerras de castas dentro del complejo entramado para el ejercicio de la profesión en México.

“Superando al animal en el cuarto y quinto inciso”

La dirección del país hacia una integración comercial desigual y con clara apuesta a la concentración de la riqueza en corporaciones y grupos político-empresariales tiene un arco muy claro de 1994 a 2016 [Otero 2018]. Si bien puede afirmarse que las reformas neoliberales comenzaron en 1982 con la toma del poder por parte del grupo tecnocrático en la burocracia federal [Centeno 1994], no es sino hasta la firma del NAFTA en 1993 que coronan lo que sería el marco jurídico y proyecto civilizatorio de integración con los Estados Unidos y el Canadá. Durante todo el año, en que se dio el cabildeo por la firma en “vía rápida” (*Fast-track*) dentro del Congreso Estadounidense, hubo rumores y filtraciones de otra guerrilla suriana ahora en Chiapas. En aras de no poner en peligro la firma y entrada en vigor del acuerdo para el 1 de enero de 1994 se soslayó toda acción, posponiendo la respuesta político-militar contra los guerrilleros. Su irrupción el primer día de la nueva época mexicana fascinaría a propios y extraños, niñez, juventud y senectud, hombres y mujeres, indios, mestizos y bermejos, fuerzas armadas, políticos y civiles, definiendo una estructura

de sentir “abajo y a la izquierda” bajo la impronta y guía de la iglesia católica y la teología de la liberación en versión “pastoral indígena” [Siller 1988; Womack 1999; Stephen 2002; Harvey 1998; Montemayor 1997; Bartra 1999]. Sin la preparación militar necesaria los milicianos neo-zapatistas fueron acorralados en menos de dos semanas por las fuerzas armadas y salvados por las movilizaciones populares que obligaron a que se les ofreciese amnistiarse. Antes que rendirse tornaron sus retaguardias en territorios liberados para el turismo académico-activista bajo un estado de excepción, que permitirían el relanzamiento de carreras profesionales y canonización de varios entusiastas, mientras que se escindió no al país ni a la población sino a la consciencia del ser de lo que puede pasar por mexicano.

En esta sección revisaré dos industrias culturales que han usado el adjetivo mexicano de forma consciente y perenne. Me refiero a la “lucha libre mexicana” y al “rock mexicano”. La primera lo ha defendido a brazo partido no sólo por haber acreditado un estilo y formato con un lenguaje incontrovertiblemente propio. También por ser una de las tres principales y más importantes escenas de lucha libre en que los profesionales, de las otras dos—Estados Unidos y Japón—así como el resto del mundo, deben conocer y hacer giras para el entrenamiento de sus estetas. La segunda, triangulada con España y Argentina, reacciona a las iniciativas del rock en la lengua en que se originó como movimiento

e industria sin poder proyectarse. Frente al éxito relativo de los proyectos de “rock nacional” en Argentina y el largo alcance de las disqueras españolas sobre Hispanoamérica con el “rock en tu idioma” o “en español”, en México destaca la contumaz burla de “*in ESL*” (por las siglas en inglés de *English as a Second Language*-inglés como segunda lengua). Demasiado integrados a los circuitos de consumo de los Estados Unidos, mexicanos, pochos y chicanos, condenan al “*rock in ESL*” a la industria de la nostalgia. De aquello que se intentó, fue siempre mímica y de cuyo fracaso no hay duda, es mejor echarlo a “desmoderno desmadre” [Bartra 1987:199]. Ambos, lucha libre y rock, sostengo, nos ofrecen vías para regresar a una discusión sobre la antropología mexicana. Brevemente recorreré sus contornos para poder ubicar puntos de referencia.

El primer elemento a considerar de la lucha libre no es si es arte, deporte o espectáculo, pues tiene elementos de los tres, sino que existe en lo que los antropólogos sustantivistas llamarían “una economía de prestigio”. En la lucha libre no hay estadísticas, tampoco es posible se den apuestas pues ni el lance de desafíos ni el resultado de combates es predecible. En sí es un teatro moral dónde se trenzan sus bien conocidos guiones con destreza físico-atlética y capacidades histriónicas dentro de un espectáculo que monta en escena las más caras contradicciones sociopolíticas y culturales del público [Levi 2008; Bixler 2020]. En tanto lucha libre, el arte tiene sus orígenes en Europa pero adquirió características identificables como mexicanas después de dos transculturaciones. Primero la de los europeos que la trajeron por

oleadas al nuevo mundo [Mazer 1998] y posteriormente la apropiación respecto a los grupos de luchadores estadounidenses que circulaban para el inicio del siglo XX por el norte de México y su frontera septentrional. Las diferencias son menos formales respecto a los estilos de lucha, que incorporan rasgos de casi todas las existentes, a una base de lo que en Estados Unidos se identifica como “inter-colegial”, y más en la puesta en escena e interpretación de guiones reconocidos por sus audiencias. Como tal, la lucha libre mexicana, ha logrado impactar más allá de los encordados y liderar a una industria cultural con distintos medios (televisión, cine, comic, biografías, *reality TV*, etc.), pero sobre todo que hace eco del hecho de ser una de las tres escenas por las que todo aspirante a campeón debe ganar lona.

El principal producto de la lucha libre son los ídolos. Estos no se limitan a las arenas sino que logran trascendencia social, pero antes de ahondar en ello enumeraré algunas de las características que juntan y separan a la lucha libre mexicana de sus contrapartes estadounidense y japonesa. Si bien las tres honran el antagonismo entre peleadores villanos y heroicos, el contenido moral y cultural con que se llena cada una es diferente. En los tres casos hablamos de universos proletarios y urbanos opuestos a la existencia de formas de lucha como disciplinas en el sentido estricto del término: la formación física, mental y espiritual de ciudadanos responsables (especialmente en el Japón). La lucha libre es un drama moralizante sobre las contradicciones de cada sociedad.

A primera vista lo que resalta de la lucha libre mexicana es el uso de máscaras. Popularizada por un luchador estadounidense [Levi 2008: 109-10] esta práctica logró un poderoso efecto sobre las audiencias mexicanas que han ido modificando quién puede o no enmascararse y si puede seguir su carrera sin ella. Inicialmente, en el caso estadounidense era un recurso de utilería teatral con el significante de maldad, pero siguiendo la mitología de El Zorro fue adoptada por los héroes bandidos en su contradicción creativa [Acosta Morales 2017]. Posteriormente se generalizó al grado que sólo tiene sentido poner atención a ellas después de varios años del personaje. No todas valen lo mismo y su jerarquización es intrincada dependiendo de la credibilidad del demonio—en tanto persona—que la anima. Sin embargo, la dicotomía entre enmascarados y descarados sigue surtiendo efecto, sobre todo en los duelos apoteóticos de honor cuando los rivales apuestan “máscara contra cabellera” [Rascón Banda 1985]. En ellas el desenlace nos presenta dos formas de derrota: la trágica vulnerabilidad del que revela quién es en la vida cotidiana (un ciudadano común, “hijo de vecino”, es decir un don nadie) que no se sabe si podrá seguir luchando, o bien la burla del que es simbólicamente castrado por la multitud al raparlo [Macip 2016: 135].

Ahora, todo combate de lucha debe oponer en el caso mexicano a rudos contra técnicos. Definidos como oponentes unos deben violar la ley con la que están coludidos, mientras que otros pretenden respetarla así los oprima. Los rudos son excesivos y están poseídos por pasiones malsanas, mientras que los

técnicos deben estar educados en al menos dos escuelas luchísticas. Aquella con la que llegan desde todos los confines del universo y la intercolegial, por lo que lo suyo es contener y sublimar la violencia dirigiéndola de forma correcta. Por supuesto que hay demasiadas excepciones con rudos sobrados en técnica y escuela mientras que abundan los técnicos que no saben “rodar” dentro del encordado pero tienen arrastre popular. Es en sí la actitud moral y la habilidad de hacer un personaje creíble—con recursos atléticos, histriónicos y simbólicos que resuenen en lenguajes políticos y culturales—de lo que depende la suerte de cada cual. Un buen rudo debe inspirar temor y desconfianza. Su condena es la de ser un traidor nato, mientras que un técnico debe poder proyectar una masculinidad familiar bajo las obligaciones de proteger a los desamparados o al menos corregir la cuenta de los abusos por parte de los poderes existentes. Ambos están marcados por la ley y la autoridad en formas de decepción que parodian a las de la sociedad. El público acude a ver escenificaciones sofisticadas, realistas y creíbles, a las que califica dictando el desenlace. Normalmente prevalecerán los técnicos pero no es extraño que ciertos rudazos sean reconocidos con admiración y canonizados en el panteón. Las audiencias se dividen por variables de género y edad principalmente, atendiendo al refinamiento que le dan los años de ir a las arenas [Macip 2011].

Por supuesto que en otros países latinoamericanos se practica y hay lucha libre pero en ninguno a la escala, complejidad y nivel que en México. En todos hay contenidos

locales en la elaboración de personajes, como es el caso de las “cholitas bolivianas”¹⁷ [Haynes 2013], sin que logren trascender como en México, al grado de ofrecernos lenguajes para hablar de política, sociedad y hasta antropología [Cadena-Roa 2002]. Es la oposición de rudos y técnicos, como opciones de liderazgo, así como la metáfora de enmascaramiento versus descaramiento respecto al ejercicio del poder, desnudo o encubierto, lo que la ha hecho resonar con tal fuerza. Si bien hay una cronología con periodos de auge y decadencia de la lucha libre en México, durante todo el siglo XXI se ha mantenido al alza, no sólo como espectáculo sino como industria cultural multimedia, polifónica y polisémica.

Caso opuesto es el del “rock”—siendo también producto de la modernización, industrialización y urbanización de México contemporáneo—en cuyo origen se acentuó el surgimiento de la “juventud” como fenómeno occidental de la posguerra [Hebdige 1979]. De ahí la urgencia por dotarle de los sentidos mexicanos de rigor [Martínez 2001]. A diferencia de la lucha libre su transculturación a México nunca logró romper con el lenguaje del que procedió, fracasando en hacerse de uno separado, al grado que todo intento en la escena del rock pasa por compararse con sus fuentes de inspiración—bajo sospecha de plagio y acusaciones de mímica—hasta

hacerse pasatiempo gozoso el identificar qué banda de desarraigados copio a cuáles iluminados allende “la cortina del nopal”¹⁸ [Cuevas 1988].

En un inicio, nos dice Arana [2002] era simplemente un negocio de las compañías disqueras y por eso encontramos en discos y películas “rocanroleras” a los personajes más rancios del “gormondiaje”. Por gormondios, Arana identifica a los defensores del viejo orden sociocultural, heredado de la revolución domesticada [Gillingham 2021], mismos que pudiendo ser de cualquier persuasión política no dudan en defender a la familia, el sistema binario sexo-genérico y sobre todo a sus atavismos de “buen gusto y decencia”. Podría pensarse en ellos como reliquias cristeras [Meyer 2007] que la modernización arrasaría, pero han demostrado suficiente “resiliencia” para que podamos seguir usando la tipología. Ejemplos como el “frente nacional por (la defensa de) la familia” y sus pedestres campañas en contra de la despenalización del aborto, su oposición al matrimonio igualitario y la denostación de una imaginaria “ideología de género” son sólo la parte visible y organizada del gormondiaje. Como sentido común, goza aún de una atronadora vigencia en tanto equivalente a la “mayoría moral” nixoniana. Su contraparte en la historia del desarrollo de las juventudes, en tanto reivindicación política y de mercado, son los “rebelditos”

17 Sin reducirse a la lucha libre, sino con incursiones en alpinismo y fútbol, este personaje andino ha sido movilizado como recurso político in crescendo en la política boliviana durante el siglo XXI. Un tratamiento histórico del personaje para los Andes puede encontrarse en Weismantel [2001].

18 Referencia que mezcla posibles líneas imaginarias en la frontera geográfica al norte del país con las mentales respecto al chovinismo ramplón de la escena artística nacional.

al decir del mismo Arana. Los rebelditos están siempre ya opuestos al gormondiaje: los desafían, pelean contra ellos, aun siendo familia, y en su epopeya de liberación pasmada hay momentos heroicos y abyectos. Esto es claro tanto en los referentes de conciertos de grandes e icónicas bandas tocando en México (Vgr *Queen* en 1981 y/o en 1995 *The Rolling Stones*), como en los usos que se la ha dado a su rebeldía asociada a juventudes oficiales [Valenzuela 2012].

Ahora, antes que entrar a una detallada historia del rock en México—misma que ha documentado hemerográficamente Arana [2002, 2018] —me interesa subrayar que, pese a la gran energía libidinal y creatividad aplicada por músicos y cantantes, compositores y arreglistas, así como a las sustanciales inversiones de disqueras, productores y espectáculos, no puede reconocérsele al rock “hecho en México” mayor trascendencia. Ciertamente se hace con niveles muy distintos de calidad y siempre será posible identificar aquí y allá a una figura que dado su talento logró “romperla” y triunfar en las metrópolis. También sería injusto no reconocer la presencia de exponentes que no sólo han aportado sino reflexionado sobre la apropiación del mismo rock como un “esperanto” que no es provincia exclusiva de los jóvenes [López 2014]. Sin ser menester compararlo con la “cumbia” o “balada romántica” (sic), entre otros géneros musicales de gran arrastre, el rock se ha mantenido marginal y subordinado al pop en términos de la industria disquera y del espectáculo. Ciertamente ha sido incapaz de lograr

una asociación total entre lo que defiende como su subcultura y los jóvenes (de varias generaciones), por un lado, como tampoco que se prefiera a grupos mexicanos como fuente de referentes respecto a la principal influencia extranjera—los Estados Unidos—o a las subsidiarias de Inglaterra, Argentina, o España. Es esta condición parasitaria la que ha inhibido se discuta al rock mexicano fuera de foros de oficialistas institutos estatales o nacionales de la juventud, es decir seriamente. Y por serio no me refiero a ninguna instancia académica sino a audiencias. A la fecha es difícil pensar que el público “rockero” prefiera a ninguna banda “mexicana” frente a uno de los países mencionados. Eso no es necesariamente cierto para los otros casos, siendo el mejor ejemplo argentino “la pasión redonda” [Gobello 2000].

Ese carácter anti-nacional(ista) del rock ha sido desde su transculturación fuente de ataques y epítetos por parte del gormondiaje. “Extranjerizantes”, “penetrados (culturales)”, “malinches (traidores)”, y “sometidos” están entre los ataques más leves de los mismos. Si bien el agravio es de obvia tonalidad sexual, alertan contra la militancia cosmopolita de origen. Puede ser que como industria cultural el rock no pueda nacionalizarse por ser esa su fuerza. Al igual que el feminismo, socialismo o cristianismo es probable que de suyo haya de ser universal. Ergo, el intento de hacer un rock mexicano estaría no sólo condenado al fracaso, sino que es un despropósito “contra-natura”. Esto lejos de resolver el problema lo encuadra de forma distinta para las batallas culturales aborda-

das por Arana [1988] en una oposición entre “roqueros y folcloroides”.

Además del rock, y derivado de la misma fuente contracultural estadounidense, los rebelditos contaron con la canción de protesta como refugio y arma contra el gormondiaje. La misma cundió como fuego en la pradera no sólo de México y Argentina sino por casi todas las selvas y páramos en medio. Quizás porqué aspiraba a resonar más allá de los jóvenes urbanos universitarios, pero ellos mismos harían de la canción de protesta un género latinoamericano con indumentarias e instrumentos musicales de imputado origen indígena. Si bien puede argumentarse como hace Arana que simplemente se trata de gemelos o “alelos del mismo gen”, pero muy pronto “roqueros y folcloroides” negaron su parentesco en México y se dedicaron a denostarse mutuamente al estar obligados a la convivencia en las explanadas universitarias, barrios bohemios y la competencia por las mismas audiencias. El hecho es que esta separación, sagazmente encuadrada por Arana sigue siendo útil, por más que se hayan enriquecido el campo folcloroide con la “nueva trova cubana”, el son jarocho y— en perfecta vuelta al origen común con el *Rock & Roll*—el *Bluegrass* y *Zydeco* estadounidenses. Lo relevante es que asentaron formas y estilos para personajes en las interminables escisiones por *moieties* universitarias. Así, mientras que los roqueros quedaron como extranjerizantes agentes de la penetración cultural (mestizaje), los folcloroides mantienen esa misión de ir por la vida “buscando el alma americana” como reza teleológico álbum de los Calchakis [1976].

“*Tan solo un disco rayado con volumen muy histórico*”

Durante el año 2018 resonó en las bienpensantes tertulias mexicanas el libro *Los cárteles no existen*. En él Zavala se propone reiterar el indudable hecho, planteado por autores previos que “los cárteles de la droga” como tales no lo son. Bajo la mínima definición de “cártel” sea en inglés o español, ninguno de los grupos criminales a los que se les imputa esa condición puede serlo, ni ahora ni cuando comenzó su uso por parte de periodistas estadounidenses durante la fase final del más reciente boom de la cocaína [Gootenberg 2008]. Tan elocuente es ello como el gusto que parecen haberle tomado los imputados por las cuasi obvias razones que los eleva de matones comunes al servicio de poderosos grupos financieros y políticos, sea en México, Colombia o cualquier otro país del subcontinente, a empresarios capaces de acordar entre sí e imponer reglas a los demás vía mercados clandestinos y capacidad de fuego. Toda la honorabilidad, confianza y capacidad, que se asocian al término en el periodismo económico y les es ajena, se les regaló con un guiño.

SobreesaindudableadvertenciaZavala procede a revelarnos primero, con jocoso detalle, los excesos, despropósitos y mediocridad de parte sustancial del periodismo de investigación, novela negra y discusión pública en México. Posteriormente aclara que si bien esa quimera de cárteles no es adecuada para entender la violencia política que arrasa el país, esta última es atroz y sí merece cuidadosa ponderación

en sus enmascarados y descarados actores. Los aparatos represivos del Estado persiguen, a través de sus fuerzas armadas, policías y organizaciones paramilitares disfrazadas de policías indígenas o comunitarias, guardias rurales y demás, fines más ominosos que la guerra contra el narco. Básicamente el desplazamiento de poblaciones para liberar espacios al capital trasnacional en forma de minería y “extractivismo”. Los grupos armados de “narcos” se financian con el tráfico de drogas, personas y armas, entre otras venturas criminales, pero son principalmente mercenarios en una guerra irregular e incivil contra habitantes de tantas regiones rurales como teatros de combate haya.

El uso de Zavala me permite plantear muy simplemente el encuadre que quiero dar a la discusión en esta última sección. No hay, no ha habido y no puede haber antropología mexicana, lo que no quiere decir que no existan sus pandillas y tótems, dedicadas a una guerra fratricida que se pelea siempre ya por los motivos más básicos y pedestres. Para ello haré uso de la terminología referida en la segunda sección.

Independientemente de los debates y despropósitos en México y “el sur” para el desarrollo de antropologías nacionales han de considerarse dos cosas. En principio ningún campo de conocimiento ha logrado ser contenido ni en fronteras nacionales como tampoco por regímenes políticos. Hoy día solemos olvidar el triste horizonte de la “ciencia proletaria” acuñada durante la guerra fría entre sus exponentes menos agraciados y

que la crítica más feroz a ello ocurrió dentro de los campos que se pretendía aislar [Desnoes 1981]. Esa es por principio de cuentas una advertencia política y epistemológica. Ahora, en segundo término e históricamente, sí es posible identificar esfuerzos de formación estatal e imperial asociados al uso de la ciencia. Bien conocidos son los casos de la estadística [Hacking 1990] y por supuesto en el desarrollo de las discusiones que llevarían a la antropología. Separarla de la medicina y sobre todo del pensamiento racista de pretensiones científico-eugenésicas es la parte mejor documentada y heredada por Boas y los Boasianos [Bunzl 1996].

Y si bien en el siglo y medio o más—que se toma como parte del desarrollo del pensamiento social que llevaría a la división y especialización de las ciencias sociales separadas de las humanidades—es posible encontrar discusiones en lenguas y procesos imperiales, estas no durarían mucho más allá de la profesionalización de la antropología. Los bien conocidos casos de ingleses y franceses en sus colonias buscando probar sus tesis funcionalistas y de estructural funcionalismo, siempre subordinadas a la creación de autoridades nativas en el dominio colonial indirecto, engendraron su propia crítica dentro de la antropología [Gluckman 1940; Leiris 1966; Asad 1973; Mamdani 2011] no como ejercicio aislado y parroquial sino en diálogo y universal. Los mismos autores dedicados a establecer tradiciones imperiales son los traductores y difusores de las ideas de otras al unísono. Dónde eso es más claro es en los funcionalistas ingleses

respecto a los etnólogos franceses, aunque no se redujo a ellos. La muy temprana influencia de Malinowski y Radcliffe Brown enseñando en los Estados Unidos (Yale y Chicago respectivamente) permitió no sólo se expandieran sus ideas sino que se acercasen progresivamente los diálogos en el Atlántico Norte, cerrando la distancia entre antropología social, cultural y etnología [Wolf 1974]. La emigración masiva de talento centroeuropeo a los Estados Unidos durante el auge del fascismo en el continente terminaría de cerrar las posibilidades de erigir barreras lingüísticas y/o nacionales a una discusión cosmopolita. Para el fin de la segunda guerra mundial, las posibilidades para mantener tradiciones nacionales desaparecen en las metrópolis y queda como un residual que ciertamente sirve a la política provinciana. Indudablemente hay quién reivindicará desde siempre no sólo una antropología sino una física, una medicina o una botánica nacional y/o indígena, pero sólo puede languidecerse en ellas por el aislamiento e ignorancia elegida; de un afán por no saber que ocurre en el resto del mundo.

Al reclamar tradiciones residuales y genealogías cuestionables se está falazmente equiparando al país y disciplina con los grandes logros de aquellas fuerzas a las que se teme. Este enroque ha sido denunciado constantemente. La mejor cita que puedo reiterar es la de Don Fernando Ortiz [en Coronil 1995: xviii en re-traducción mía] para la Cuba pre-revolucionaria sobre el estado de la discusión en la isla e Hispanoamérica respecto a los poderes del Atlántico Norte: “Somos inferiores y nuestra mayor inferioridad consiste, sin duda, en

no reconocerlo [por lo que es] pese a que lo mencionamos frecuentemente.” Entre los peores efectos, que se han observado en diferentes programas de licenciatura y grupos de estudio está la defensa de sólo leer lo que se hace en el país o región del mundo a la que se cree pertenecer, sospechando de aquello que no se pliegue a los cánones recibidos como dogmas tutelares y, sobre todo, el culto a los ancestros.

Antes que ahondar sobre un caso en particular, me interesa señalar la que creo debería ser nuestra discusión a futuro y documentación: si bien no hay bases para hablar de una antropología mexicana sí hay quienes pelean por imponer el apócrifo bajo una amañada dinámica de pandillas y pandilleros. He pasado de “palomilla” o “camarilla”, términos mexicanos equivalentes a tanda o partida en otras latitudes hispanohablantes al más severo de “pandilla” porque su principal característica es el abrumar numéricamente, así como rehuir de duelos para enmascararse en comités y bajo acuerdos de secrecía. No son modas que surjan espontáneamente, tampoco individuos afectados actuando por su cuenta. Se trata de grupos organizados desde instituciones que ofrecen alguno de los grados en la disciplina y están asociados a la pugna más cotidiana y tenaz de todas: la seguridad en el empleo.

El elemento más importante y escasamente cuestionado de los años que definió el NAFTA (1994-2016) es que los antropólogos vieron reducida su principal fuente de trabajo. Aún para las administraciones presidenciales de De la Madrid y Salinas, era en la política

social—incluyendo sin reducirse al indigenismo—dónde se empleaba la mayoría de los antropólogos. Así fuese en programas de “extensionismo” agrícola, indigenismo oficial u organizativos de sectores y partidos, pero el poderoso aparato paraestatal solía ser el primer empleo y por ende hacer que se definiese dentro de él el curso profesional que se siguiese. Algunos irían a la docencia o investigación después, producto de su confrontación con las diversas realidades regionales y sectoriales. Otros desarrollarían ahí sus capacidades, pero por entonces el posgrado era opcional y de ninguna manera necesario para el empleo, aún en las universidades y centros de investigación. De hecho era imperativo sólo para los sacerdotes que debían revalidar en él sus conocimientos teológicos, que no eran reconocidos formalmente, con una maestría en la disciplina.

La proporción se invirtió y con la privatización del aparato paraestatal y sus empleos el dedicarse exclusiva y de tiempo completo a labores educativas y de investigación comenzó a ser dominante, al grado que hoy hay colegas que nunca han trabajado fuera de las universidades o centros de investigación. Las Organizaciones No Gubernamentales a quiénes se les pignoró a las poblaciones sujetas de atención estatal antaño, sí emplean antropólogos ac-

tualmente, pero lo hacen de manera temporal, insegura y precaria. Esto generó un escenario en que se desarrollaron entramados institucionales entre universidades y centros de investigación para reconocer y marginar a quiénes pueden ser parte del banquete de la disciplina. Dadas las debilidades de las fuerzas productivas es que reinventan constantemente el apócrifo de una antropología mexicana sobre la red tejida entre el CEAS¹⁹, Red MIFA²⁰, COMASE²¹, y RENECA-CONECA²². Si bien el CEAS tiene rancio abolengo en el sector popular del PRI²³, de mediados de los setentas del siglo pasado, las demás son—a las claras—respuestas neocorporativas a los desafíos neoliberales de los noventas [Dresser 1991].

La presión sobre los empleos destaca de sobremanera a la hora de definir convocatorias para la contratación de colegas, a través de procesos abiertos y sujetos a leyes de “transparencia” y por ende corroborables documentalmente, esto es con títulos. En ellas debe definirse con claridad el perfil profesional por los grados, quedando de manifiesto el desarrollo de un nuevo “sentido común” respecto a quién es antropólogo y quién no. Aunque parece propio de humor barroco, se debate con la mayor seriedad si acaso son colegas aquellos que sólo cuentan con doctorado en la disciplina, o si se restringe tal privilegio

19 Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.

20 Red Mexicana de Instituciones Formadoras en Antropología

21 Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología

22 Red Nacional de Estudiantes de Ciencias Antropológicas-Congreso Nacional de Estudiantes de Ciencias Antropológicas.

23 Partido Revolucionario Institucional, partido de Estado que bajo tres nombres pero misma omertá gobernó México entre 1929 y 2000.

(el beneficio de la duda) a los extranjeros y sacerdotes (en tanto “padres blancos” unos, otros, y su combinación) nada más. Al parecer nadie duda de la moción que aquellos con licenciatura en la disciplina cursada en México lo son sin ambages, menos así los que siendo mexicanos por nacimiento cuenten sólo con doctorado en ella, con el agravante si es en el extranjero, o si la licenciatura es en una profesión fuera de las artes y ciencias convencionales reconocidas como disciplinas afines. Lo único cierto es el acuerdo que contar sólo con una maestría es insuficiente para sentarse en la mesa de la antropología.

Por haber participado en varias convocatorias, así sea en tanto integrante de jurados y a la hora de definir las como parte interesada en las discusiones colegiadas al respecto, es que he llamado a la obtención de la licenciatura en la disciplina como condición “ortodoxa”, “incluyente” si se trata sólo del doctorado y “espuria” si se reduce a la maestría. Cuando se trata dos grados en la misma se agrega un plus si la maestría es uno de ellos, quedando las posibilidades de reincidencia serial para aquellos que cursaron los tres grados en la disciplina y reincidencia deseable si se trata de licenciatura y doctorado. Esta tipología es ociosa sólo si se desconoce la presión que aqueja a grupos significativos de colegas convencidos que cumplieron correctamente en su proceso formativo, acreditando destacadamente tiempos y formas, siguiendo las indicaciones y dirección de quiénes los formaron, pero que aún así se encuentran en condiciones precarias de empleo y amenazas crecientes de desempleo. A modo de premiar

a algunos y castigar a otros—aún sin tener necesariamente a personas conocidas en la mira o lista—es que se ponen los candados derivados de tal tipología. En su aplicación no hay ni misterios ni secretos. Las instituciones con más años otorgando grados de licenciatura en la disciplina y mayores matrículas buscarán que la contratación proteja ortodoxamente a sus egresados, destacándose la ENAH y UAM-I, mientras que si se plantea la incluyente se estará beneficiando al CIESAS y UNAM, principalmente. Esto cuando el universo se reduce a la ciudad de México, pero funciona como principio general aún considerando los programas al oriente (Puebla, Veracruz y Yucatán) para licenciatura y occidente (Michoacán y Jalisco) para posgrado.

Ahora, ¿qué nos dice esto de la muy divertida y fratricida tendencia a pelear contra y pegar más duro a quiénes más cerca tenemos? Por principio de cuentas, que debe haber suficientes colegas de todas las edades, géneros y generaciones dispuestos a creer que es posible defender exista una antropología mexicana, sobreponerse a la vergüenza de incluir cursos y hasta programas que le den vida al apócrifo hecho Golem y lo vivan como si en defenderlo les vaya la vida, o al menos el prestigio profesional, nacional y de pandilla. Así, a diferencia de lo que se puede suponer, su defensa no sólo se trata de gormondios incultos y provincianos. Debe ser apropiada por rebelditos, pugnando por ser quiénes tienen una mejor lectura de ello. Y si bien el mote es acaso demasiado perfecto para separar a aquellos antropólogos que no contaban con licenciatura en la misma (por

no existir cuando se educaron antes de la mitad del siglo pasado) como gormondios (y no hay duda que Caso, Aguirre Beltrán y hasta Palerm lo eran), los rebelditos nacieron con *De eso que llaman antropología mexicana*, se han multiplicado y colonizado buena parte del país²⁴ con sus respectivas escisiones. En esos rebelditos hay ciertamente roqueros y folcloroides, al grado de parodiar una perenne juventud retardataria. Los folcloroides nunca abandonaron la etnología ni podrían pero tampoco se reducen a ella, siendo irónicamente (por ser su vocabulario un bricolaje de traducciones infelices), los más aferrados a cuanta posición ortodoxa exista contra fuerzas extranjerizantes.

Ahora, es mediante el formato de la lucha libre en que se asimilan aquellos extranjeros que defienden el apócrifo y da el mayor prestigio, tanto a consumados campeones como a atroces improvisados. Enmascarados justicieros en tándem con descarados gandallas (abusivos) padecen de tal costumbrismo por todos los centros de trabajo conocidos y reportados. La fuerza de bandos de colegas que se organizan y definen detrás de una causa célebre y aprobada como la vía correcta, así todos sepan es una mascarada, cambia conforme las modas y ritmos del país. Sin duda marcaron época los excesos zapatófilos por doquier, menos de los milicianos neozapatistas y más de los colegas

que desde los frentes de apoyo lograron reimponer una moral confesional. Que esos mismos, en tanto líderes (in)morales, fuesen capaces de perder o levantarse la máscara y sotana a la hora de decidir la persecución contra otros colegas que no seguían la línea oficial, nos ocuparon y marcaron en bandos.

Mas, es la ambivalencia entre quiénes son rudos y cuáles técnicos la que entretiene a la hora de defenestrarnos mutuamente y en aparente batalla campal. Lo técnico está siempre en duda pues por la imperiosa demagogia y simulación hemos de aceptar sin conceder que todos los grados son igualmente válidos y las trayectorias no se pueden medir de acuerdo a dónde, cómo y bajo qué férula se hayan cursado. Esa primera mentira generalizada e impuesta al SNI²⁵ vía el PNPC²⁶ aplana y hace irrelevante la identificación de un técnico por su educación. Ciertamente, ya en escena se puede determinar si tiene habilidades o no, pero será la actitud con la que se presente lo que defina si da vida al personaje y se le ha de considerar como tal. Hay además eruditos rudazos con sobrada lona plantando cara. Unos y otros se acreditan respecto a cuántas máscaras y cabelleras han cobrado en una economía de prestigio. El problema no es que existan los bandos sino que cunden los que sólo son burdos coristas sin mérito que, así se enmascaren, dependen del poder gandalla de su pandilla para demerito de profesión y espectáculo.

24 Siendo el norte "bárbaro" aún la frontera a la que nadie quiere irse exiliado pues reza el adagio suriano que "la cultura termina dónde comienza la carne asada".

25 Sistema Nacional de Investigadores; reconoce a los colegas merecedores de transferencias condicionadas de efectivo.

26 Padrón Nacional de Programas de Calidad; reconoce que programas merecen respaldo del Conacyt.

“A últimas”, pues de eso se trata, es el asegurar, profundizar y extender el poder de pandillas sin que tengan necesidad de dar la cara fuera del bando, que el apócrifo se sigue reciclando y reusando para reducir a otras. Aunque los combates se pactasen “mano a mano”, por “parejas atómicas” o “relevos australianos”, usualmente el poder y la dinámica jerárquica de pandillas detrás del telón es lo que define el resultado de discusiones y confrontaciones. Tatas mandones interesados en resignificar religiosamente sus misiones son el nuevo gormondiaje subordinando a rebelditos con la más básica de las causas como acicate: emplearse rephraseando y reiterando proyectos de investigación en los que se pruebe que los ancestros míticos y sus herederos tienen, han tenido y siempre tendrán razón. Las pugnas no son sólo de hombres así sean modelos pensados por y para ellos, siguiendo ficciones de estrellato en escenas internacionales, como el de repetir pasmosamente y hasta la náusea en los mismos eventos parroquiales las consabidas convicciones tutelares.

Por supuesto que como todo participante en el circuito en México tengo identificadas pandillas y a pandilleros que la mayor tragedia es no pertenecer a ninguna, estar desafiado y tener que vagar condenado fuera de sus programas. Encubrir con fábulas misioneras sus genealogías y carácter, reconocer sus sistemas de parentesco y distintivos es una tarea en marcha (con el debido respaldo del Conacyt) dentro del entramado institucional que se ha tejido a propósito. No dudo haya quién esté obligado a hacerlo en términos obsequiosos, que esa es la esencia del “proceso dominical” [Aguirre 1991], en que gormondios descarados someten a rebelditos enmascarados. Y como tal debe ser eviscerado, tantas veces como sea menester pues, simple y llanamente, en antropología no se logró jamás lo que en la lucha libre—ni hay posibilidades de ello—acaso de las vergüenzas del *Rock in ESL*. Si hay algo mexicano en la antropología es, pues, la articulación de los gandallas usos y costumbres de pandilla en un ethos de desprestigio multidimensional.

Referencias

1. Acosta Morales, Rafael, 2017. Ideología y utopías: bandidaje, capital y consumo en México. *Latin American Research Review* 52 (3): 418-430.
2. Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1991. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical*. INI-UV-CFE, México.
3. Arana, Federico, 2002. *Guaraches de Ante Azul*, María Enea, México.
4. Arana, Federico, 1988. *Roqueros y folcloroides*. Joaquín Mortíz, México.
5. Arana, Federico, 2018. *Grandezas y miserias del rock mexicano*. Ediciones María Enea, México.
6. Asad, Talal (ED), 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press, London.
7. Bartra, Roger, 1987. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
8. Bartra, Roger, 1999. *La Sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. Océano, México.
9. Binford, Leigh et al., 2017. DA Forum: “De eso que llaman antropología mexicana” *Dialectical Anthropology*, 41: 295-335.

10. Bixler, Jacqueline E. 2020. Asignatura pendiente: Tlateloco, el teatro y la farsa de la justicia, *Latin American Research Review* 55(3): 515-528.
11. Brading, David A. 2001. *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge.
12. Bunzl, Matti, 1996. "Franz Boas and the Humboldtian tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an anthropological concept of culture" en George Stocking, ed., *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, pp. 17-78. Madison: University of Wisconsin.
13. Cadena-Roa, Jorge 2002. *Strategic framing, Emotions and Superbarrio—Mexico City's Masked Crusader Mobilization* 7(2): 201-216.
14. Calchakis, Los, 1976. *Buscando el alma americana* Gamma, México.
15. Centeno, Miguel Ángel, 1994. *Democracy within reason: Thechnocratic Revolution in Mexico*, The Pennsylvania State University Press.
16. Coronil, Fernando, 1995. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center. Introduction to the Duke University Press Edition of Fernando Ortiz's *Cuban Counterpoint* Duke University Press, Durham
17. Cuevas, José Luis, 1988. "La cortina del nopal" En *Ruptura*, Museo Carrillo Gil, México, Pp: 84-91.
18. Desnoes, Edmundo, 1981. *Los dispositivos en la flor. Cuba: literatura desde la revolución*, Ediciones del Norte, Hanover, New Hampshire.
19. Dresser, Denise, 1991. Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems: Mexico's National Solidarity Program, *Current Issue*, Brief 3 Center for U.S.-Mexican Studies, The University of California San Diego, La Jolla.
20. Freyre, Gilberto, 1933. (1977) *Casa Grande y Senzala*. Biblioteca Ayacucho, España.
21. Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, NY.
22. Geertz, Clifford, 1987. La interpretación de las culturas Traducido por Alberto Bixio. Gedisa, Barcelona.
23. Geertz, Clifford, 1989. *El antropólogo como autor* Paidós, Barcelona.
24. Gillingham, Paul, 2021. *Un revolutionary Mexico: The Birth of a Strange Dictatorship*, Yale University Press, New Haven.
25. Gluckman, Max, 1940. Analysis of a social situation in Modern Zululand, *Bantu Studies* XIV: 1-30.
26. Gobello, Marcelo, 2000. *Banderas en tu corazón. Apuntes sobre el mito de los redondos*, Corregidor, Buenos Aires.
27. González, Rodrigo, 1984. *Perro en el periférico* *Urbanistorias*. Independiente, Casete.
28. Gootenberg, Paul, 2008. *Andean Cocaine. The Making of a Global Drug*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
29. Hacking, Ian, 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge University Press.
30. Harvey, Neil, 1998. *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham.
31. Haynes, Nell, 2013. Global Cholas: Reworking Tradition and Modernity in Bolivian Lucha Libre, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18 (3) 432- 446.
32. Hebdige, Dick, 1979. *Subcultures: the meaning of style*, Routledge, New York.
33. Hussein, Fahim, 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Academic Press, Durham.
34. Keane, John, 2004. *Violence and Democracy*, Cambridge University Press, UK.
35. Krotz, Esteban, 1997. Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics, *Critique of Anthropology*, 17(3): 237-251.
36. Leiris, Michel, 1966. L'ethnologue devant le colonialism, *Brisés* Gallimard Paris (Pp: 125-145).
37. Levi, Heather, 2008. *The World of Lucha Libre: Secrets, Revelations and Mexican National Identity*, Duke University Press, Durham.
38. López, Jaime, 2014. El rock es mi esperanto, *Entrevista Gatopardo* por Julián Herbert, número 148 (febrero).
39. Llanes Salazar, Rodrigo, 2014. Lo propio y lo impropio: devenires de la antropología social mexicana contemporánea, *Nueva Antropología* XXVII (81): 95-122.
40. Macip, Ricardo F., 2011. Wrestling Against the Transition, *Dialectical Anthropology* 35(3): 367-371.
41. Macip, Ricardo F., 2016. Pankration: the Spectacle of Masculinity in Mexican Political Culture. EN Eduardo González Castillo, Jorge Pantaleón y Nuria Carton de Grammont (Editores) *Politics, Culture and Economy in Popular Practices in the Americas*, Peter Lang, New York. Pp: 127-153.

42. Mamdani, Mahmood, 2011. *Define and Rule: Native as Political Identity*, Harvard University Press, Cambridge.
43. Martínez, Rubén, 2002. Corazón del Rocanrol EN Gilbert Joseph, Anne Rubenstein y Eric Zolov, *Fragments of a Golder Age. The Politics of Culture in Mexico Since 1940*. Duke University Press, Durham. Pp: 373-388.
44. Mazer, Sharon, 1998. *Professional Wrestling: Sport and Spectacle*, University Press of Mississippi, Jackson.
45. Meyer, Jean, 2007. *La cristiada*, FCE, México.
46. Montemayor, Carlos, 1997. *Chiapas: la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortíz, México.
47. Ortiz Fernando, (1940) 2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cátedra, Madrid. (Pp: 135-250).
48. Otero, Gerardo, 2018. *The Neoliberal Diet*, The University of Texas Press, Austin.
49. Palerm, Ángel, 1998. *Antropología y marxismo*, Ciesas, México.
50. Palerm, Ángel, 2013. *Palerm en sus propias palabras. Las entrevistas al Dr. Ángel Palerm Vich realizadas por Marisol Alonso en 1979*, Editadas por Ricardo Téllez Girón López y Luis Vázquez León. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla.
51. Rascón Banda, Víctor Hugo, 1985. *Máscara VS Cabellera*. Editora de la Universidad Veracruzana, Xalapa.
52. Reynoso, Carlos, 1991. Presentación EN. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso. Gedisa, Barcelona.
53. Roseberry, William 1996. The Unbearable Lightness of Anthropology, *Radical History Review*, 65: 5-25.
54. Roseblatt, Karin A., 2018 Mexican Anthropology and Inter American Knowledge. *Latin American Research Review*, 53 (3):581-596.
55. Siller, Clodomiro, 1988. La pastoral católica en las regiones indígenas En Instituto Nacional de Antropología e Historia, *La Antropología en México*, Volumen 4: 775-801.
56. Stephen, Lynn, 2002. *Zapata, Lives!* University of California Press, Berkeley.
57. Trejo, Guillermo y Sandra Ley, 2020. *Votes, Drugs, and Violence. The Political Logic of Criminal Wars in Mexico* Cambridge University Press, Cambridge.
58. Turner, Victor, 1975. *Dramas, fields and metaphors*, Cornell University Press.
59. Valenzuela, José Manuel, 2012. *El futro ya fue: Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. COLEF, Tijuana.
60. Vázquez León Luis, 2004. La antropología social ante un nuevo mundo desafiante (a propósito del retorno de los mostruos). *Relaciones XXV* (98): 69-106.
61. Vázquez León, Luis, 2016. La historiografía de la antropología como historia: entre la pluralidad y ortodoxia extremas, *Iztapalapa* 37 (81): 9-39.
62. Walsh, Catherine, 2020. Thinking Andean Abya Yala with and against Gramsci: Notes on State, Nature and Buen Vivir EN Roberto Dainotto y Fredric Jameson (EDS) *Gramsci in the World*, Duke University Press, Durham.
63. Warman, Arturo et al., 1969. *De eso que llaman antropología mexicana*, ENAH, México.
64. Weismantel, Mary, 2001. *Cholas and Pishtakos: Stories of Race and Sex in the Andes*, The University of Chicago Press, Chicago.
65. Williams, Raymond, 1977. *Marxism and Literature*, Oxford University Press.
66. Wolf, Eric, 1974. *Anthropology*, Norton, NY.
67. Wolf, Eric, 1958. The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol, *The Journal of American Folklore*, Vol 71, Number 279: 34-39.
68. Womack, John, 1999. *Rebellion in Chiapas: an Historical Reader*, The New Press, NY.
69. Zavala, 2018. *Los cárteles no existen*, Malpaso, Barcelona.
70. Žižek, Slavoj, 1992. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México.

ⁱ Rodolfo Hernández Corchado, Martín López Ávalos, Edmundo Hernández Amador y Eduardo González Castillo leyeron más de un borrador ofreciendo comentarios críticos para mejorar la argumentación. Reconocer su generosa atención no implica dividir la responsabilidad que corresponde solamente al autor. Agradezco también a la Dra. Carmen Martínez, editora de LARR, y a los dos revisores anónimos por sus sugerencias en pos de claridad, prolijidad y resonancia para audiencias fuera de la dimensión "Mexikanistika".