

# CICLO DE CONVERSACIONES ANTROPOLOGÍAS DEL SUR: CLAUDIO LOMNITZ

DAMIÁN GÁLVEZ\*

CLAUDIO ESPINOZA\*\*

## Resumen

En esta segunda entrevista del ciclo de conversaciones *Antropologías del Sur*, estuvimos con Claudio Lomnitz (Santiago de Chile, 1957), profesor de antropología en la Universidad de Columbia, Estados Unidos, y abordamos distintos temas relativos a su trabajo intelectual que abarcan la historia, la política y la cultura de América Latina, en particular de México. Lomnitz obtuvo su doctorado en la Universidad de Stanford, y su primer libro, *Evolución de una sociedad rural* (1982), fue un estudio sobre la política y el cambio cultural en Tepoztlán. Posteriormente, desarrolló varias pesquisas sobre el estado-nación comprendido como una región cultural compleja, derivando en la publicación del libro *Salidas del laberinto. La cultura y la ideología en el espacio nacional mexicano* (1992). La vida intelectual de Lomnitz está compuesta por múltiples trayectorias que pasan por las ciencias sociales en general, antropología e historia fundamentalmente, la prensa, el ensayo y el teatro. En la primera parte de la conversación, abordamos su biografía y el contexto sociopolítico en el que se formó. En la segunda, indagamos en las singularidades de la antropología histórica para examinar la cuestión nacional en el mundo contemporáneo. Finalmente, revisamos el caso de Ayotzinapa y las recientes revueltas ocurridas en Chile y América Latina, con especial énfasis en los desafíos de la antropología para contribuir en la discusión pública.

\* Doctorando en Antropología Social y Cultural, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Freie Universität Berlin, Berlín, Alemania.

\*\* Académico Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

**Antropologías del Sur (AdS): Profesor Lomnitz, nos gustaría comenzar esta conversación preguntándole cómo se acercó a la antropología, cuáles fueron sus principales referentes, dónde y en qué contexto se formó.**

Bueno, la antropología se acercó primero a mí, no tanto yo a la antropología, porque mi mamá<sup>1</sup>, que en paz descanse, estudió antropología y empezó muy tardíamente su licenciatura, cuando nosotros vivíamos en Berkeley, California. Yo tenía ocho años cuando comenzó a estudiar, y para ese entonces ya éramos tres hijos y una hermana que nació como al año. Mi mamá con esa situación, de estar estudiando y tener que barajar una vida familiar, estudiaba a veces en voz alta, entonces, de alguna manera, sus hijos participamos un poco de sus estudios en la licenciatura, por eso yo algo sabía de antropología de pequeño, pero creo que se acentuó mucho mi interés cuando mi familia se mudó a México, en 1968. Mi papá era geofísico, sismólogo, había sido investigador de la Universidad de Chile, y luego se fue a trabajar a la Universidad de California, en Estados Unidos. Volvimos muy brevemente a Chile, y el año 68' nos fuimos a México, y bueno, México fue para mí un cierto enamoramiento con la antropología. El Museo de Antropología me fascinaba de niño, me interesaba la arqueología, pero después cuando entré al bachillerato me empezó a gustar la historia y un poco la economía, un interés que finalmente dejé. Estuve un tiempo viendo la posibilidad de estudiar historia o economía, pero en 1973 decidí entrar a estudiar antropología a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Estuve solo un año allí porque en 1974 se abrió una nueva universidad, la Universidad Metropolitana de Iztapalapa (UAM), entonces me pasé a esa institución y fui parte de la primera generación de antropólogos de la UAM.

**AdS: ¿Cuál era el estado de la antropología en México?**

Yo creo que mi formación en México fue muy buena. O sea, no diría *sui generis*, pero bastante de la época. La ENAH era, en ese tiempo, una escuela realmente dominada por un marxismo bastante estricto, muy dogmático. Por ejemplo, teníamos como curso obligatorio siete semestres de estudio de *El Capital*, esa fue una de las razones por las que decidí dejar la ENAH. Sin embargo, para mi la experiencia fue fantástica. El año que estuve ahí, primero, fue un descubrimiento de México. Yo creo que la antropología mexicana de toda esa época, era una antropología muy orientada hacia lo nacional, para bien y para mal, yo en ese momento lo sentía como algo bueno, como un proceso realmente de descubrimiento del país. Cuando entré a la UAM teníamos trabajo de campo obligatorio, un trimestre al año a partir del cuarto semestre. Realmente se hacía mucho trabajo de campo, cuestión que era fascinante y muy entusiasmante. También la ENAH, que, si bien no había mucha tradición de trabajo de campo, para mi fue estimulante por lo social y por el descubrimiento del marxismo que aconteció ahí. Era una época muy latinoamericanista en México, porque a partir de los golpes de Estado llegaron muchos exiliados a México, años 1973 y 1974, gente de Chile, Argentina, de Uruguay. Cierta latinoamericanismo empalmaba con una época de descubrimiento de la música folclórica, de la cual yo también participé, había un grupo muy famoso en México que se llamaba *Los folkloristas*, que enseñaban a tocar música folclórica y yo había estado en eso antes de entrar en la universidad. Recuerdo que había cierta efervescencia, entusiasmo, con una sensación de descubrimiento, el que por cierto no siempre sostuve.

Después cuando entré a la UAM, ellos tenían un sistema en el que en el primer año había un tronco común en donde no estábamos nada más los antropólogos, sino toda la gente de ciencias sociales y de humanidades. Ahí recibí otra clase de educación, en parte porque varios profesores, tanto de antropología como del tronco común, eran jesuitas o habían sido jesuitas, muchos de ellos se habían radicalizado. Por ejemplo, tuve la suerte de tener un profesor de filosofía que se llamaba Porfirio Miranda, que era un hegeliano fantástico. En antropología trabajé mucho con un hombre que ya murió, Roberto Varela, que también era exjesuita, o Guillermo de la Peña. Eso para mí fue interesante porque yo no vengo de una familia católica. Creo que ahí pude encontrar cierto tipo de formación filosófica, o cierto tipo de formación dialéctica para encarar el diálogo, un poco a contra pelo, porque no siempre aprendí de buen grado.

La escuela de antropología de la UAM fue formada por Ángel Palerm, un gran antropólogo. Él no fue profesor de la UAM, pero cuando se formó esta institución universitaria, había básicamente dos escuelas en México: la ENAH y la Universidad Iberoamericana (Ibero), también jesuita. Palerm era el fundador de la escuela de antropología de la Ibero. Cuando se formó la UAM, Luis Villoro, que era el director de la división de ciencias sociales, un reconocido filósofo, bastante cercano a temas antropológicos, le pidió a Palerm que diseñara el programa y que lo ayudara a seleccionar a la primera camada de profesores. Yo me formé en una escuela bien *palermiana*, para bien y para mal, porque yo reaccioné en contra de esta escuela, pero también aprendí muchísimo, y entre las cosas que agradezco es el trabajo de campo,

porque había mucho hincapié en el trabajo de campo y no he tenido tanta oportunidad en los últimos años de hacer etnografía. La cosa *palermiana* además estaba muy orientada hacia cuestiones campesinas, era una antropología campesinista, incluso les costaba trabajo aceptar la antropología en las ciudades, la consideraban un poco dudosa. La UAM estaba un poco más abierta, pero la tradición era fuerte hacia el campo. Había mucha influencia de los estudios campesinos tipo Teodor Shanin o Chayánov, esa tradición de Eric Wolf, Sidney Mintz, toda esa corriente era la más importante.

#### **AdS: Wolf y Mintz hicieron su doctorado acá en Columbia.**

Wolf y Mintz estudiaron acá y Julian Steward, que fue su profesor, fue muy influyente para Palerm. Como en esa época estaba todo el tema del marxismo en las ciencias sociales mexicanas, ellos tendían hacer algo que me parece bien objetable, pero era la forma como estaban los cursos organizados, que frecuentemente tenían títulos, como por ejemplo escuela francesa, escuela inglesa, escuela mexicana, y entonces no se debía en la escuela americana hablar de Wolf, Mintz, Steward, porque como los americanos eran "malos", no podían meter a esos que realmente eran los líderes del proyecto palermiano. Lo que estudiábamos en la escuela americana era Boas, Mead, cosas así, y por alguna razón no nos dimos cuenta de que Wolf y compañía eran todos de aquí. Como pasaba el silencio por ese problema, que de cierto modo refleja la fuerte carga nacional que tenía la antropología mexicana.

**AdS: Esa conexión tan arraigada de la antropología mexicana con la cuestión nacional, el indigenismo y el proyecto de la revolución, ¿cómo la podemos interpretar?**

Esa historia es bien interesante porque el pecado original, bueno, no sé si es un pecado o no, pero cuando se fundó la ENAH por Boas y una serie de otros personajes, luego de un Congreso de Americanistas que hubo en México, esto es al final del porfiriato, se crea como una escuela internacional de antropología, sin embargo, ese mismo año que brota la revolución, se convierte en la escuela nacional y pasa a ser una institución más robusta, que creo tiene que ver con el tipo de trabajo que hicieron personas como Manuel Gamio y otros en México. Es muy interesante desde el punto de vista que combina lo nacional y la antropología. Manuel Gamio tuvo una gran capacidad de colocar a la antropología en el centro del proyecto nacional, lo que hoy ya no se siente tanto, porque esa posición central de la antropología en las ciencias sociales la perdió, creo, en la década de 1980. Quizás ahora con Andrés López Obrador regrese un poco, porque él tiene un discurso indigenista un poco chapado a la antigua.

**AdS: Eso muestra lo mezclado que está el contexto sociopolítico con el desarrollo de ciertas disciplinas. El caso de la antropología mexicana es bien ilustrativo...**

Me parece que sí, que es un caso notable. Gamio logra construir el cronotopo de la revolución mexicana, por decirlo así. En parte lo cons-

truye personas como Diego Rivera y en parte gente como Gamio. ¿Por qué? Porque Gamio hace sus excavaciones arqueológicas en Teotihuacán, pero no solo hace excavaciones, sino que también es delegado de la reforma agraria, está repartiendo tierras, está metiendo escuelas para la formación de cuadros en el mundo rural o en el mundo indígena, como escuelas de artesanos. En resumen, es un antropólogo que está haciendo el trabajo arqueológico, que está haciendo el trabajo de antropología social y, que, además, está interviniendo en nombre del Estado.

**AdS: *Forjando patria, parafraseando a Gamio...***

Forjando patria, exactamente, pero además la imagen de Teotihuacán se convirtió un poco en el espacio de trabajo del estado revolucionario. Está Teotihuacán, que es la vieja ciudad abandonada en el siglo X, un sitio mítico aún a la llegada de los españoles, una gran ciudad, una gran metrópoli. Junto a eso estaba el pueblo de San Juan Teotihuacán, entonces la relación entre la grandeza de la ciudad, de la ciudad arqueológica, y lo que ellos veían como la realidad degradada del pueblo de San Juan Teotihuacán, es la relación entre el pasado y la potencialidad de la nación, como futuro, junto con los que retrataron ese espacio como una relación colonial que incluía el porfiriato. Es decir, creían en la construcción de futuro, y esa dinámica entre pasado y futuro tuvo enorme éxito por muchísimos años. Es muy interesante pensar por qué, cuándo y cómo fue menguando esa influencia.

**AdS: En los años 80' la antropología comienza a perder centralidad en las ciencias sociales, paralelamente es la emergencia del neoliberalismo en México. ¿Qué conexiones identifica?**

Es muy probable que desde antes se estuviera volviendo un poco más acartonada la interpretación. Pero realmente se desfonda con la transición neoliberal, una transición que fue muy abrupta comparada con los países sudamericanos, porque en los años 70' hay un *boom* petrolero en México, en la segunda mitad de la década, que permite que el viejo sistema durara más que en otras partes. Cuando el gobierno mexicano no tiene como pagar la deuda, entran las reformas de manera bastante brusca, evidentemente hay un proceso gradual, también, pero sí, objetivamente entran de una forma muy veloz. El Estado mexicano se ve en la necesidad de abandonar uno de los espacios hegemónicos que había construido durante décadas. La antropología de pronto se encontró –yo creo– con una situación descolocada ante esa nueva realidad, y costó mucho tiempo volver a conformar una antropología que estuviera más adecuada a la realidad mexicana. Una parte del problema tenía que ver con el tema de la frontera con los Estados Unidos, porque todavía durante la década de 1970 se pensaba la idea de la frontera como una zona de excepción, había figuras, por ejemplo, como el *pocho mexicano*, digamos el mexicano americanizado, que hablaba español con giros de inglés, etcétera. Primero, era un poco un insulto ser *pocho* y, segundo, era visto siempre como una figura un poco contaminante de la zona fronteriza en general, la que era percibida como una zona de excepción. Con la transformación de los pactos comerciales, que empiezan en los

80', la frontera comienza a abrirse y, de pronto, resulta que el espacio de americanización de México es muchísimo más grande de lo que nadie había pensado, y eso ya existía, pero de pronto era una cuestión innegable.

Yo lo pude vivir cuando fui profesor en la Universidad de Chicago. Una vez hice un viaje que había querido hacer desde hace mucho tiempo, que era ir de Estados Unidos a México en coche. Tuve un año sabático en el CIESAS de Oaxaca, entonces manejé con mi esposa de ese momento y mis hijos desde Chicago hasta Oaxaca. Yo estaba un poco preocupado sobre cómo iba a ser tener placas de Illinois en Oaxaca, y de pronto resultó que no, ¡que todos los oaxaqueños tenían placas de Illinois! Esto me lleva pensar que el grado de transnacionalización real precede al neoliberalismo, ha habido como cierto rechazo, yo pienso ceguera, ante eso que se intensificó muchísimo en los años 80'. Esa antropología nacional, ante un país que tenía tantos migrantes en Estados Unidos, y tantos más que fueron llegando en la década de 1990. De pronto se mostró la idea emancipatoria del espacio nacional, como una liberación del pueblo, con esa como dialéctica histórica estilo Manuel Gamio. El gran maestro en esto fue Diego Rivera, porque lo puso en imágenes que fueron muy didácticas. Gamio lo intentó también: hizo una película, escribió guiones, se movió por registros que son muy interesantes de analizar. Pero de pronto como que se desinfló y no era muy claro como reconstituirlo. Pienso de todos modos que la antropología mexicana se ha reconstituido bastante, pero no conozco tanto como quisiera, sin embargo, creo que en el proceso perdió posición frente a otras ciencias sociales.

**AdS: El trabajo de campo antropológico, tan ligado al extrañamiento, tan atado al desplazamiento, es un aspecto clave que define todo el quehacer de nuestra disciplina. Según su experiencia, ¿cuál es la potencia de la etnografía para interpretar los fenómenos culturales de hoy?**

Yo le veo muchísima potencia. Mi sensación es que la antropología, entendida como una tradición que tiene a la etnografía en el centro de su historia, tiene mucha potencia para este momento. Eso sí, es un método, si es que lo podemos llamar así, sumamente caro, ese es el problema que tiene, porque tienes que poner a alguien, que haya sido formado durante varios años, físicamente en un lugar donde va a poder interactuar con poca gente. Hay un tiempo de duración que tiene la etnografía, que hace que sea escaso, es una práctica incorporada, o sea, estas poniendo tu cuerpo.

**AdS: Poner el cuerpo para generar el dato, ha escrito usted....**

Exactamente, es un sistema de producción de datos, por así decirlo, que yo creo que es el encuadre más riguroso de cómo se produce lo que llamamos “datos”. En ese sentido yo creo que los antropólogos tenemos ciertas ventajas porque hemos vivido eso. Somos más conscientes que otra gente que puede más fácilmente reificar el dato, es decir, un historiador que va a una cosa que se llama archivo, un edificio más o menos grandioso, todos los documentos están ahí... No todos los historiadores, felizmente, tienen este problema, pero muchos sí, no puedes imaginar tan claramente como se genera el documento, mientras que si has hecho trabajo de campo tienes la imaginación

que te lleva a pensar la producción de cualquier documento. Creo que es un encuadre bien fuerte, tan fuerte como el de la literatura en ese sentido. Hay realmente una experiencia corporal que te hace comprender cómo, tú mismo, construyes una experiencia, una narrativa, una discusión, eso es muy potente. Volviendo a lo de la antropología latinoamericana, si estamos trabajando en contextos o en sociedades que conocemos muy bien, y donde además sentimos la restricción del discurso público, lo tenemos internalizado, como el espacio de lo decible, de lo que uno puede decir, eso hace que algunas veces generemos etnografías tristemente banales, y de eso sí ha habido mucho en la antropología mexicana de mi época, que generó una cantidad muy grande de etnografías que, yo diría, eran bastantes triviales. El estudio de otro pueblo más, en el que se repetía más o menos un discurso prefabricado, y eso de alguna manera es un abuso de la etnografía, un cierto abuso del cuerpo propio y de los demás, porque nos ponemos en circunstancias de poder dialogar con algo que está sucediendo y que no conoces, aunque que creas conocerlo.

**AdS: Usted ha experimentado con el ensayo, la dramaturgia y las columnas de opinión. ¿Cuál es su relación con la escritura? ¿Qué relación establece entre escritura y antropología?**

Es un gran tema que se puede discutir desde diferentes entradas. Una de ellas es precisamente la entrada latinoamericanista, porque el ensayo floreció en América Latina, entre otras razones porque – y esto es una interpretación mía– creo que lo que pasa en América Latina es singular, la densidad en el número de personas especializadas era menor que en Europa o en Estados Unidos, y eso hacía que el diálogo en un

espacio cultural más general fuera importante. Aquí en Estados Unidos escribir una columna en un periódico es un poco extravagante, o sea, nadie espera eso, pero en América Latina es más común. Pienso que la producción de la clase de síntesis que uno asocia en la fórmula literaria del ensayo ha sido importante para la relativa debilidad de nuestro aparato disciplinario. A veces nuestros colegas no lo reconocen, y entiendo que no lo quieren reconocer, pero existe esa debilidad. Entonces producir visiones sintéticas no especializadas que necesitan del giro literario, me parece que es muy relevante, esa es una de las entradas al tema.

La otra, y que es parte de lo que me ha llevado al teatro, es el lado performativo de nuestro trabajo. Era un tema muy conocido en la época de Victor Turner. Entre la gente que trabajaba sobre rituales y todo ello, hubo una obsesión por bastante tiempo por lo del *performance*, hubo incluso ciertas ramas de las artes teatrales que se acercaron mucho a la antropología, y algo de eso ya existía desde la época de los surrealistas. Es una pequeña pero gran tradición. Es interesante explorar esos espacios y esas formas de diálogo, porque en parte te obliga a hacer cosas de manera diferente. Yo he escrito dos obras de teatro, hablo desde mi propia experiencia, no me atrevería a pontificar acerca de la dramaturgia en general, no tengo con qué hacerlo, pero desde mi punto de vista cuando estás escribiendo un texto dramático tratas de polarizar los personajes. Cada personaje tiene que representar una cosa más o menos clara. Mientras que cuando estás trabajando como historiador o como etnógrafo, constantemente tu trabajo es matizar para presentar un contexto más real, en el que todas las contradicciones, las idas y venidas, estén ahí. El texto dramático, en cierto sentido, yo diría que es más filosófico.

Te obliga y te permite poner las polaridades que están de fondo y encarnarlas de un modo en que no están encarnadas en la realidad, porque en la realidad sí puedes tener una locura como han tenido muchos latinoamericanos por Simón Bolívar, pero si eres un historiador de Simón Bolívar, la cosa cambia un poco... Esa persona hizo cosas muy distintas, una de otra, entonces ahí hay algo que también es interesante en la parte más literaria. Luego está la tradición de Geertz, el etnógrafo como autor y todo lo demás, que es importante, porque al identificar como problema central la constante inestabilidad del sentido, Geertz abrió la puerta para que la antropología se fuera un poco en el espiral del significado, y ese problema de vértigo, de inestabilidad de significado, se presta para tener un poco más de juego en las formas de escribir, y eso, dentro de un canon científico, no tiene por qué estar fuera.

**AdS: Usted ha señalado que durante su carrera ha procurado desarrollar una antropología histórica de las sociedades nacionales. Concretamente, ¿cuál es la singularidad de la antropología histórica para examinar la cuestión nacional en el mundo contemporáneo?**

Mi primer acercamiento a la antropología de las sociedades nacionales fue mi tesis doctoral que se publicó como *Las salidas del laberinto*<sup>2</sup>, que tiene una sección histórica que dialoga con la tradición ensayística mexicana, pero que era un análisis o una propuesta para desarrollar un lenguaje, o una nomenclatura, para estudiar regiones culturales complejas, en las cuales el Estado nacional me parecía que era una forma específica de región. Aún en esa antropología,

época en que no tenía una formación histórica fuerte, había mucha discusión histórica, había al interior mismo de la antropología cierta necesidad de la historia porque usaba unas categorías más o menos gramscianas; lo dominante-lo emergente y lo regional en las culturas nacionales. Lo que yo estaba tratando de desarrollar hacía hincapié en la producción cultural de la clase social, pero de la clase social ubicada en el espacio regional. Uno de mis descubrimientos en ese trabajo fue que la idea de cultura de clase implicaba una construcción abstracta no describible etnográficamente, sino que la tenías que construir a partir de una estrategia etnográfica que estuviera consciente, digamos, de la espacialidad de la clase social para de esta manera poder entender cómo se relacionan estos fragmentos de culturas clasistas, para ver qué parte de esto estaba realmente emergiendo, ver qué había de nuevo, ver qué parte era la más tradicional o la dominante. Ese libro tiene una parte importante de interpretación histórica sobre el sistema de castas mexicano, etcétera, pero lo que no tenía era aún una formación de historiador.

**AdS: ¿Se transformó en un problema?**

Se transformó un poco en un problema, y por eso me dediqué durante bastante tiempo a formarme más como historiador. Mi primer libro de historia es la idea de muerte en México<sup>3</sup> y, luego el libro sobre Flores Magón<sup>4</sup>, pero creo que son libros muchos más antropológicos que históricos. Por ejemplo, el libro de la muerte no tiene una arquitectura que hubiera armado un historiador normal, porque son casi cinco siglos de historia, ningún historiador lo haría, requiere, creo yo, de una organización mental

muchísimo más antropológica, pero al mismo tiempo para poder escribir eso sí necesitaba saber de archivo, saber dónde buscar, cómo leer y, además, la historia es una disciplina muy textual, más que la antropología. Eso también tiene su virtud, aprender a trabajar con documentos, con escritura propiamente, trabajar con textos. En ese sentido, sí lo consideré útil, no diría que lo que encontré sea un método para otros, nunca lo he tratado de vender o replicar, pero a mí me sirvió para los propósitos que me propuse.

**AdS: Etienne Balibar sostiene que los discursos de raza y nación nunca se han alejado demasiado. Tomando esto en consideración, ¿cuál es la relación que usted observa entre nacionalismo y racismo en un contexto de globalización e inmigración masiva?**

Está la tendencia, por un lado, de racializar la nación. Racializar entendido como una naturalización de diferencias sociales. El nacionalismo tiende a construirse como una descendencia y tiende a creer identificar al sujeto nacional con una serie de características. No todos los nacionalismos han optado tanto por esa estrategia, pero muchos sí, varios han querido tener un contenido específico, no tan abierto como simplemente la ciudadanía. Existe esa propensión, y ahí la racialización es central en la elaboración de la nación, y por lo tanto el racismo nunca está demasiado lejos de esa clase de nacionalismo. El nacionalismo mexicano es un ejemplo, es decir, hubo un intento de darle un contenido muy específico a la nación mexicana, la idea del mestizo era una imagen racializada del sujeto nacional. Estoy de acuerdo con Balibar, hay un tema de racismo y nación que

sucede aún en las sociedades cuya definición de la nación en teoría no pasa por ese proceso. Pero habría que ver, porque incluso los franceses serían los autores de una visión de la nación de este estilo. Existe esa propensión, incluso cuando no se habla la corriente dominante en Estados Unidos, pero creo que aún si se descartara esa tentación de darle contenido étnico a la cuestión nacional, aún en esos casos hay una tendencia al racismo por ese tipo de cosas que describió Foucault, que al momento en que la sociedad tiene una nación, que se supone es un pueblo soberano, una sociedad que está en el poder, lo que queda fuera de esa sociedad tiene que ser definido, y ahí hay una tendencia al racismo, de clasificar, de controlar y manejar a la población. De tal modo, creo que a la nación le cuesta muchísimo trabajo desprenderse de una lógica de racialización que puede muy fácilmente convertirse en racismo, en el uso activo de la racialización para marginar a la población.

**AdS: El propio Balibar apunta al carácter ambivalente del nacionalismo; por una parte, puede acompañar a los procesos de emancipación nacional, pero por la otra puede ser el motor de expresiones fascistas.**

Sí, definitivamente. Me apena un poco citar a Lenin, porque no soy leninista, pero él tenía algo de razón en esto, porque ya estaba presente en la revolución rusa la idea de que el internacionalismo tenía que pasar por un proceso de emancipación de las naciones oprimidas, que es una idea que está también en Mariátegui, y yo creo que hay cierto reconocimiento, a comienzos del siglo XX, entre los internacionalistas de que es muy difícil transitar a un internacionalismo

proletario. Ahora sería muchísimo más difícil quizás, sin reconocer que hay temas diferenciados de opresión frente a uno u otro Estado. Yo creo que hoy en día lo más difícil es reconstituir un internacionalismo frente al regreso de los nacionalismos. La base sobre la cual se va a reconstituir no es tan evidente, puede ser la lucha por la sustentabilidad, no sé, el medio ambiente quizás puede ser la única cosa obvia para mí, en que pueda presentar un espacio de pensamiento progresista que ocupe el lugar que una vez tuvo el proletariado como espacio de pensamiento utópico. Porque hoy para el proletariado industrial su futuro no es tan incluyente, menos con toda la robótica. Algunos ejemplos del pasado sí creo que pueden ser muy importantes para pensar nuestras circunstancias, siempre y cuando no imaginemos que estamos nada más trasponiendo lo mismo.

**AdS: Sin duda alguna el trabajo de Benedict Anderson ha sido muy influyente para pensar el problema de los nacionalismos. A su juicio, ¿de qué modo puede iniciarse hoy una reflexión con respecto a este fenómeno en América Latina?**

Escribí un artículo crítico de Benedict Anderson que sé que él apreció<sup>5</sup>, porque una vez se le hizo un homenaje en la Universidad de Chicago, al que me invitaron, entonces creo que tuvo que haberle gustado, aunque era bien crítico. Soy un gran admirador de su obra, sin embargo, creo que comete algunas equivocaciones históricas. Pero, habiendo dicho eso, el espíritu de su trabajo me parece transformador. Me parece que hay un antes y un después de la aparición de su libro<sup>6</sup>. Me parece que es un trabajo fundamental el estudio de los nacio-

nalismos. Ahora bien, creo que tiene algunos problemas que explican por qué no funcionan tan bien para América Latina. Por ejemplo, los historiadores han mostrado que, en muchos casos, vino la independencia primero y la idea de nación después y no al revés. Obviamente la retórica nacionalista requiere que la idea nacional haya preexistido, y ha habido historiadores que convincentemente han mostrado que eso no siempre ha sido así, sino que frecuentemente primero tienes una independencia y luego lo demás. Hay cosas de ese tipo en sus interpretaciones que quizás cojean para el caso hispanoamericano. Lo mismo para cuando examina la imprenta, hay aspectos que son empíricamente incorrectos. En el análisis sobre el surgimiento de los nacionalismos hispanoamericanos, en varios casos la imprenta era muchísimo más restrictiva que lo que él se imaginaba, el uso de cartas y de correspondencia era más importante de lo que él dice, y cosas así. Pero creo que aún habiendo dicho todo eso, hay algo básico sobre lo que él está hablando y que tenía razón, primero que él va apuntando al proceso de abstracción que es necesario para tener una idea de nación, esto que él llamaba una *comunidad imaginada*, la importancia de la mediación, de diferentes tipos de mediación, la imprenta, o distintos tipos de rituales burocráticos, diferentes tipos de instrumentos que él enumera bastante bien; el censo, el museo, artefactos que son fundamentalmente modernos, yo creo que eso lo definió con claridad y de una manera muy brillante.

La crítica que yo desarrollé de su trabajo se fija en un problema que no está tan desarrollado en el libro y guarda relación con América Latina: la relación fraternal para la construcción de un imaginario nacional y las relaciones de dependencia. Las mujeres en el siglo XIX no

eran ciudadanas, no eran vistas como parte de una relación nacional entendida como un lazo fraternal, sino que eran percibidas como un interior de la nación. Ese interior era frecuentemente lo que debía ser defendido; el lenguaje de perímetro *versus* interior, que encontramos en el famoso ensayo de Pierre Bourdieu, sobre la casa de los Berebere y el simbolismo de los espacios. No soy tan *fans* de Bourdieu, pero es un ensayo precioso, muy influyente, y con toda razón un clásico de la antropología. Tienes ese problema: lo que está adentro y lo que está afuera, y queda todo encuadrado en un lenguaje de género; la parte femenina y la parte masculina de la casa, el umbral, la cocina, eso es fundamental para los nacionalismos: la idea de que la comunidad nacional en su lazo fraterno tiende, también, a ocultar los lazos de dependencia que son centrales. Como en la revolución francesa.

**AdS: Este año se publicó *Nuestra América. Utopía y persistencia de una familia judía*, libro que narra la historia de sus abuelos y el contexto sociopolítico de la época que les tocó vivir. ¿Cuál fue la motivación principal para escribir este libro?**

Yo tuve la idea de escribir algo sobre mi familia materna como hace unos quince años. Empecé hacer algunas entrevistas, conversé con mis tíos, entrevisté a mi mamá y dejé ahí esas grabaciones. La verdad es que no se me ocurría cómo escribir aquello. Y hace poco, hace unos cuatro años, cuando murió mi padre, y mi madre estaba ya enferma, me entró cierta inquietud de quererlo escribir. La motivación era en parte documentar. Una de las cosas interesante para mí del libro, que

me ayudó mucho a escribirlo, curiosamente fue darme cuenta de que era un libro que yo quería escribir y que nadie más lo iba a escribir sino lo escribía yo. Era la única oportunidad de que existiera ese material, pero también que no tenía realmente las herramientas académicas que uno esperaría para estar escribiendo un libro académico. Me faltaban muchos idiomas para hacer realmente un trabajo responsable como historiador. Decidí escribirlo en castellano. Hace mucho no escribía en castellano, escribo en la prensa, pero mis libros más recientes están escritos en inglés. Escogí escribirlo en castellano, en parte porque el tema del lenguaje y narrar cuestiones familiares se volvió muy central en la creación del libro. De hecho, empieza con el problema del idioma, en plural, con una reflexión de mi propia formación lingüística, porque de pronto es reflexionar cómo se perdieron tantos idiomas en tan poco tiempo. Me faltan cuatro idiomas para poder escribir adecuadamente e investigar lo que pasó en esa historia familiar. Mis abuelos hablaban ocho idiomas, yo hablo cuatro, ¿cómo desaparecen cuatro idiomas? Para mí es irrecuperable, muy fuerte, y yo creo que eso mismo, la voluntad de escribirlo y al mismo tiempo la imposibilidad de hacerlo siguiendo un canon más riguroso de investigador, estuvo desde el principio. Creo que la forma del libro es el producto de ese enfrentamiento. No es que no haya nada de historiador o no haya nada de antropólogo, creo que hay mucho, pero creo que también hay lagunas que son para mí inasibles de la historia. Cuando estás trabajando una historia familiar hay olvidos y silencios. Se multiplica por procesos de represión psicológica. Cualquiera que esté trabajando algo sobre su propia familia se enfrenta a un tema, creo, de saber

incluso menos que otros, por los puntos ciegos que tiene ser hijo de... Es un tema clásico del psicoanálisis, eso opera, eso que parece real. El libro termina durante mi infancia, y en parte me empecé a dar cuenta que la motivación del libro o el logro que en cierto modo fue mi infancia, el logro intergeneracional, fue una infancia muy feliz, tuve mucha suerte.

### **AdS: ¿Cuándo corta el relato?**

El libro termina con la muerte de mi abuelo. Mi abuelo fallece cuando yo tengo 13 años. Ahí veo mi infancia. La vida de mi madre. Algo de la vida de mi padre termina también estando ahí. Hubo muchos descubrimientos, descubrí cosas que, para mí, nadie sabía, que nadie vivo sabía, porque creo en la dificultad de hablar. Por ejemplo, tomo una historia en el libro acerca del asesinato del abuelo materno de mi padre, que es una historia que mi padre nunca nos contó: que a su abuelo lo mataron, uno o dos años antes de que él naciera. Pero encontré unos apuntes autobiográficos de mi padre, después de su muerte, en los que menciona que a su abuelo lo habían asesinado, cosa que nunca nos contó. La razón que da de ese asesinato es totalmente falsa, es una mentira que le dijeron y es una mentira muy deliberada..., no es una omisión, es una mentira deliberada que tenía la intención de protegerlo, pero nadie lo desengañó. Sin duda hay muchas historias que son interesantes para mí en este ejercicio que desarrollamos para reflexionar sobre diferentes versiones del pasado, la memoria y la historia, aunque lo que estaba motivando la escritura de este libro no era la reflexión metodológica, sino que la reflexión era algo que me ayudaba escribirlo.

**AdS: Pasando a otro tema, a la actualidad política. Las revueltas ocurridas en Chile desvelan una profunda crisis política que está lejos de menguar. ¿Cómo podemos leer estas movilizaciones desde una perspectiva regional? ¿Qué conexión usted percibe entre neoliberalismo y conflictividad social?**

Por amigos que me comparten impresiones, aprendiendo, porque no tengo una interpretación tan clara todavía, en parte porque he estado muy alejado de las cosas chilenas y me cuesta animarme a una interpretación simplemente por no saber lo suficiente, y por la novedad del acontecimiento, sí creo que hay algo nuevo en lo que está pasando, y ante lo nuevo uno se queda sorprendido: la ausencia de los partidos políticos, la escala del levantamiento y algunos de los lemas, por ejemplo, la dignidad..., sobre la dignidad escribí alguna vez en *La Jornada* en México. La dignidad es un tema cuya dirección política puede ser muy incierta, porque por un lado hay un proceso histórico mediante el cual gente que no ha tenido dignidad, en el sentido antiguo de la palabra, los reconocimientos externos de un estatus que no ha tenido, las adquiere y ese es el gran movimiento de emancipación desde la revolución francesa para acá: que sujetos sociales que no los habían tenido adquieren derechos, emancipación de esclavos, liberación femenina, movimientos zapatista en Chiapas, hay un movimiento grande de adquisición de dignidades que no puede ser descrito sino como un proceso progresista en el mejor sentido de la palabra, emancipatorio. Pero a la vez está el caso de quienes perdemos dignidades que ya teníamos, que habiendo tenido tal o cual estatus lo empezamos a perder o sentir minado. Los *Gilets jaunes* (Chalecos Amarillos) en Francia. Por lo que entiendo, muchos de estos levantamientos ocurrieron a personas que

se fueron a vivir lejos de las ciudades, para vivir en una casita, dependen más de un automóvil, les suben la gasolina, entonces pasan a una situación de migrantes siendo que eran franceses..., ese tipo de movimientos de pérdida y de reclamo de dignidad ante una supuesta amenaza creo que puede ir muy a la derecha. Sin ir más lejos, en este país, Estados Unidos, no hay nadie más indignado que Trump, por eso el tema de la dignidad me parece polivalente, y no me queda muy claro en el caso chileno o en el caso ahora colombiano, en qué sentido va. Pero sí creo que es notable que hayan obligado al gobierno a sentarse a recapacitar, a ofrecer una discusión constitucional que no era pensable, en esa escala me cuesta trabajo pensarlo porque yo no he visto algo así. Hay otras cosas que tienen que ver con el tema ambiental. Se ha entrado a no darle la suficiente importancia, o a veces incluso hacerlo parecer como si fuera un tema de la clase media y no una preocupación general. No obstante, creo que el tema del clima y el medio ambiente están llegando a un punto en que el asunto no se agota con conceptos como el neoliberalismo, aunque cuando la cuestión está entrando a un momento en que posiblemente se necesiten cambios de otra índole. Y en el caso de Chile, ha habido esa naturaleza tan omnipresente, el mar, la cordillera, la presencia del drama de lo natural me parece especialmente potente y toda esa cuestión del extractivismo, el disminuir los espacios de lo gratuito y lo común, reducirlos a casi nada.

Me parece muy importante de esta revuelta que haya empezado en el metro, porque estamos hablando del acceso a los servicios públicos. Y la falta de acceso libre a algo ante un horizonte a futuro probablemente de cierto estancamiento y endurecimiento de las cosas materiales. Me preocupan a veces los rasgos,

o no sé si es más por lo que viví en mi propia juventud, el lado lírico de la cosa, tiende a cierto sentimentalismo latinoamericano que a mí me irrita un poco, a veces me parece que la auto referencia histórica es un engaño. Estamos aquí ante una cosa nueva, y no tiene más lenguaje para sí mismo que el lenguaje de la dictadura del golpe de Estado, del toque de queda, de los militares, que están ahí y que son relevantes. Pero no creo que sean ni el principio ni el fin de lo que estamos viviendo. Creo que son un ejemplo de la cárcel nacional en la que estamos ya tan acostumbrados, que es el relato que nos gusta. Estoy viendo esto en México, que conozco mejor, la transformación social que tiene en el centro el regreso del relato nacional ante una situación que ya no es la misma. Hay un descuadre entre la novedad y lo actual. Un poco de Marx, al estilo el *18 Brumario de Luis Bonaparte*: va ocupando un ropaje que no corresponde a la novedad del fenómeno, eso da un poco la sensación de que no ha encontrado aún su propio lenguaje. Y sí creo que esta cosa chilena es la vanguardia, me parece muy novedoso, lo que está pasando es muy potente.

**AdS: El pasado 26 septiembre se conmemoraron cinco años de la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la escuela normal de Ayotzinapa. Según su opinión, ¿qué conclusiones podemos sacar de este terrible acontecimiento?**

Parte de lo que me parece molesto es que no tengamos otro lenguaje para interpretar lo que sucedió que lo ocurrido en 1968. El 68' se vuelve la clave para leer a Ayotzinapa, cuando realmente son realidades distintas, en serio

diferentes, pero el hecho de que sean estudiantes, el hecho de que haya intervenido la policía, el ejército, son paralelos superficiales en historias distintas. Creo que en México hay mucha dificultad para contar lo que nos está pasando, para comprender nuestra sociedad en una clave que haga justicia a lo nuevo que es, y esto está saliendo muy caro. Hay cierto sentimentalismo. El 68' en el caso mexicano fue la piedra de tope del discurso de la transición democrática. La fuerza de esa mitología hace absolutamente inaceptable esa matanza. Sin embargo, hay otras matanzas que no tienen tanta relevancia. Por ejemplo, la matanza en el pueblo en la ciudad de San Fernando donde asesinaron a 72 migrantes centroamericanos, acontecimiento que sucedió antes de Ayotzinapa. Eso generó horror, pero no generó movimiento. Ahí vuelve el racismo, las naciones y los nacionalismos. De repente tienes una carnicería de migrantes centroamericanos y nadie sabe qué decir, simplemente no sabemos qué decir. Mientras que aquí había la posibilidad de decir algo porque existía un lenguaje..., por un lado, vuelve al tema de la liberación nacional. El lenguaje nacional ayuda a emancipar, porque ayuda a encuadrar un hecho y a producir una reacción fuerte y colectiva como la hubo con los 43 estudiantes de Ayotzinapa. El lado malo es que costó mucho trabajo pasar de ese encuadre a uno que realmente enmarcara el fenómeno. Cuando empezaron a encontrar a los 43 se multiplicaron las fosas comunes, y seguimos diciendo 43, pero encontramos 18 o 19 fosas en Iguala y que no eran de los 43, pero esos no se alcanzaron a sumar al número, porque no se sabemos mezclarlo, la situación mexicana en ese sentido es dramática y todavía no le encontramos la hebra.

**AdS: Ya para finalizar, si pudiera agregar una reflexión final según su propia trayectoria sobre el estado actual de la antropología latinoamericana y cuáles podrían ser sus desafíos para contribuir en la discusión pública.**

Es un tema que en una época de mi vida me interesó mucho. Ahora no estoy tan al corriente como me gustaría, para decir las cosas claras, no solo con la antropología latinoamericana, sino en general mi situación en la antropología en este momento es menos clara de lo que era para mí hace algunos años. En mi doctorado yo tuve gran acercamiento con la antropología brasileña. Pensé hacer mi tesis doctoral sobre Brasil, y por eso tuve contacto con antropólogos brasileños por muchos años, ahora menos. Me pareció siempre una antropología muy vital, y no sólo eso, tenía ciertas ventajas en algunos temas. Comencé mi doctorado en 1978 y defendí mi tesis en 1987, pero estudié del 78' al 82' y luego hice mi tesis mientras trabajaba en la Universidad Metropolitana primero y en el Colegio de México después. Fui a Brasil con la idea de hacer trabajo de campo en 1980 o 1981, y la antropología brasileña estaba mucho más volcada a las ciudades que la antropología mexicana. Mi mamá hizo una tesis doctoral sobre las ciudades, era antropología urbana, estaba también Jorge Alonso, dos o tres antropólogos que estudiaban en ciudades, pero era excepcional, realmente el grueso era una antropología campesina. Por mi parte, me interesaba la cuestión nacional como problema, pero no había tanto espacio para eso en la antropología del momento como sí lo había en Brasil. Por ejemplo, Roberto DaMatta había publicado un libro sobre carnavales en 1979, no había un libro parecido en México, sí lo hubo un poco después; Roger Bartra publicó un magnífico libro en los 80', *La Jaula de la Melancolía*. El

libro de Bonfil, *México Profundo*, que a mí me gusta menos, pero me parece muy buen libro, es de esa época también. Gilberto Velio, entre otros antropólogos brasileños que trabajaban estos temas, desde finales de los 70', o sea un poco antes que en México, pero de una manera muy fresca, muy creativa.

Después conocí algunos antropólogos en Argentina, en Colombia. En Argentina yo he tenido relaciones muy cercanas con los historiadores. Hay un grupo de investigadores en la Universidad de Quilmes que hace historia intelectual y que ha sido muy cercano para mí. En ese sentido, primero tuve relación con historiadores antes que con antropólogos, pero con los antropólogos argentinos me interesé mucho, lo mismo con los chilenos que conozco muy poco, pero me parece que lo que he visto en los argentinos, en los chilenos y también en Colombia, es algo que me atrae muchísimo, son comunidades antropológicas que, en primer lugar, sí tienen una formación latinoamericana, cosa que no teníamos en México. O sea, yo adquirí mi formación latinoamericana en Estados Unidos, no en México. En México se leía muy poca antropología latinoamericana, primero, porque no había tanta, y la que había, no era muy conocida. Se leía a Darcy Ribeiro y cosas así, pero la antropología mexicana con la que yo me formé en mi licenciatura no era sensible con la historia de la antropología, ni siquiera con la historia de la antropología mexicana. Segundo, la parte latinoamericana no era tomada en cuenta como hoy sí lo es. Había contacto, sí, porque teníamos la fortuna de que la ENAH, más que la UAM, traía mucha gente de América Latina, porque todavía tenía fama de sus épocas de glorias. Pero la verdad es que yo pienso que el espacio de América Latina para la antropología se ha vuelto algo notable, muy entusiasmante,

y a veces sin las cargas que trae la antropología en lugares como en Estados Unidos o Europa. Tiene sus ventajas, y por supuesto desventajas, pero creo que hay cierta convicción de relevancia que es verdadera, y también, y quizás esto todavía se debe profundizar muchísimo más, la importancia que tiene en este momento

la reflexión que pasa por la etnografía en sus diversas tradiciones. Creo que estamos en un momento fenomenológico en América Latina, y hay que tratar de ver qué es, para eso la antropología es mucho mejor que otras ciencias sociales, y esto lo digo sinceramente.

## Notas

<sup>1</sup> La reconocida antropóloga Larissa Adler Lomnitz falleció el 13 de abril de 2019 en la Ciudad de México. Es autora de importantes trabajos para la antropología latinoamericana, entre ellos el clásico libro *Cómo sobreviven los marginados*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1976.

<sup>2</sup> Lomnitz, C. (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz-Planeta.

<sup>3</sup> Lomnitz, C. (2005). *La idea de la muerte en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>4</sup> Lomnitz, C. (2016). *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. Ciudad de México: Biblioteca Era.

<sup>5</sup> Lomnitz, C. "El nacionalismo como sistema práctico". En Sandoval, P. (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (pp. 327-371). Popayán: Instituto de Estudios Peruanos.

<sup>6</sup> Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.