

Contribuciones

Los presupuestos, los orígenes y las posibilidades

Eduardo L. Menéndez

emenendez1@yahoo.com.mx

Hernán Palermo me propuso hace varios meses que desarrollara un texto en el que aparecieran mi trayectoria académica y mis aportes teóricos y metodológicos, así como la relación que han tenido con los procesos de trabajo en términos teóricos y etnográficos. Es por ello que aclaro desde el principio, que si bien he estudiado procesos laborales, incluso en términos específicos¹, no me he especializado en este tipo de procesos, aun cuando han estado presentes en forma directa o indirecta en una parte de mis estudios y acciones. Por lo que los procesos de trabajo, si bien serán tratados, no constituirán el eje de mi texto.

En términos teóricos y metodológicos considero que la reflexión sobre la propia trayectoria académica implica incluir las condiciones de la vida cotidiana que han intervenido de diferente manera en el desarrollo de los saberes que tenemos sobre las realidades dentro de las que vivimos, y que luego formarán parte, generalmente no reflexiva, de los enfoques que utilizemos en nuestras investigaciones y propuestas académicas sobre algunas de dichas realidades. Como sabemos, esto es lo que han sostenido sobre todo P. Bourdieu y sus colaboradores (Bourdieu *et al.* 1975; Champagne *et al.* 1993),

1 Entre 1972 y 1974 trabajé en el Instituto de Medicina del Trabajo de la Facultad de Medicina de la UBA, participando en investigaciones sobre trabajadores ceramistas, colectiveros y mineros. Pero además, mis estudios sobre saber médico implicaron incluir el trabajo médico, aun cuando éste no está desarrollado en mis publicaciones.

ya que según ellos, todo estudioso -y obviamente también el no estudioso- se acerca a sus objetos/sujetos de interés con toda una serie de experiencias, de presupuestos y prejuicios positivos, negativos y ambivalentes a través de los cuales ve, define, establece qué es esa realidad que le interesa entender y tal vez modificar. Por ello, según Bourdieu, todo investigador debería hacer conscientes estos presupuestos, para reconocer cuáles son y qué papel cumplen en la descripción y análisis de los procesos y problemas a estudiar.

Respecto de esta propuesta hay tres posiciones básicas; la primera es la positivista, que niega el papel de los presupuestos y que aun asumiendo que existen considera que no interfieren en las investigaciones. La segunda es la línea Heidegger/Gadamer, que no sólo asume la existencia de presupuestos, sino que sostiene que es a través de ellos que podemos descubrir determinados aspectos de la realidad, que de otra manera sería casi imposible de lograr. Más aún, Heidegger sostenía que ciertas particularidades de su forma de pensar la realidad se debían al tipo de morada en la que reflexionaba en la Selva Negra, dado que ella formaba parte de su cultura subjetivada (Safranski 2000). La tercera orientación es la sustentada por Bourdieu, quien asume que los presupuestos son parte inconsciente/ consciente de nuestro estar en el mundo, pero que tanto en la vida cotidiana como cuando nos convertimos en investigadores tendemos a negar su papel y/o a no cuestionarlo, debido a lo cual frecuentemente convertimos los resultados de nuestros estudios en “profecías autocumplidas”. Es por ello que necesitamos objetivarlos y hacerlos conscientes, no para negarlos o para asumirlos indiscriminadamente sino para que seamos nosotros quienes manejemos nuestros presupuestos y no los presupuestos quienes nos manejen a nosotros.

Para Bourdieu, paradójicamente el positivismo y la línea Heidegger/Gadamer han posibilitado que tanto en nombre de la objetividad casi absoluta como en nombre del ‘culturalismo’ relativista, justifiquemos el uso de la ciencia sin explicitar nuestros presupuestos. En el primer caso, apelando a la neutralidad valorativa para, por ejemplo, estudiar y descubrir medicamentos para tratar alguna enfermedad terminal, pero sin preocuparnos por el uso mercantilizado y desigual de los mismos por la industria químico/farmacéutica. O, como ocurre en el segundo caso, justificando los exterminios nazis a través de la adhesión a la ideología de suelo, espíritu y sangre, como ocurrió con una parte de los antropólogos alemanes y austriacos que trabajaron durante el nazismo (Menéndez 2002), y de lo cual son una clara expresión algunos textos de O.Menghin (1934,1938). Recordemos que Menghin fue Rector de la Universidad de Viena bajo el Tercer Reich, y profesor de las primeras generaciones de la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA, a las que yo pertencí².

2 Aclaro que no fue Menghin quien expresó en la forma más elaborada y radical las tendencias antropológicas que apoyaron el nazismo, sino que básicamente fueron varios etnólogos que adhirieron al partido nacionalsocialista (Menéndez 2002).

Es por eso que Bourdieu propone la necesidad de autoaplicarnos mecanismos metodológicos, que posibiliten evidenciar nuestros presupuestos, para que podamos decidir qué hacer con ellos. Asume que dichos mecanismos harán surgir nuestras orientaciones valorativas hacia problemas, actores sociales y teorías, tal como ocurre aunque sea parcialmente en la “autobiografía” de Bourdieu (2006), donde emergen ciertos *habitus* generados en su infancia y juventud, que explican en gran medida su actitud negativa hacia los intelectuales tipo J.P. Sartre. Dicha actitud no sólo tiene que ver con diferencias a nivel teórico y metodológico, sino con los *habitus* de clase baja de la región del Béarn donde nació y vivió Bourdieu durante su infancia y parte de su juventud. Son *habitus* de clase, que el propio Bourdieu no hace conscientes en su totalidad, y no sólo en su “autoanálisis” sino en el conjunto de su obra, como plantea Éribon (2017). Esto supone asumir que por más mecanismos que nos autoapliquemos, sólo podremos poner en evidencia una parte de nuestros presupuestos hacia los problemas, procesos y actores sociales a estudiar que, no olvidemos, tienden -entre otras cosas- a incluir o a excluir en forma no consciente problemas, procesos y actores sociales, generando desde el principio una distorsión de las realidades a estudiar.

Considero cada vez más necesaria la propuesta de Bourdieu porque, reflexivamente o no, la posición Heidegger/Gadamer asociada o no con la metodología del punto de vista del actor, ha influido significativamente en la producción antropológica actual de América Latina, de tal manera que -por ejemplo- gran parte de los estudios de género sobre la relación mujer/varón o de los estudios sobre las características y papel de la medicina tradicional constituyen profecías autocumplidas.

Los antropólogos que leerán este texto, por lo menos los de mi generación, me recordarán tal vez, que existe una cuarta tendencia, que era además la dominante en la Antropología generada entre 1930 y 1960 en los países centrales, y que sobre todo teorizó Levi-Strauss; según la cual el antropólogo constituye el único científico social que va sin presupuestos y prejuicios a estudiar su objeto de trabajo e interés, dado que no los ha desarrollado como inevitablemente les ocurre a los científicos que estudian su propia cultura. Lo que indica que este autor, al igual que la mayoría de los antropólogos que trabajaron en las décadas señaladas, excluye el racismo, el colonialismo, la situación colonial dentro de la que se formaron, y que constituye parte inconsciente/no consciente de sus formas de relacionarse con su ‘objeto’ de estudio.

Lo señalado hasta ahora, implica reconocer que, por lo menos respecto de una parte de los procesos y sujetos que estudio, he tenido previamente experiencias de vida que fueron estableciendo presupuestos y prejuicios que son producto de mi constitución como sujeto en términos relacionales. Es decir, mis presupuestos corresponden a saberes que he ido viviendo y aprendiendo a través de mi trayectoria de vida, y en consecuencia están preñados de una subjetividad que no sólo es mía, sino de los colectivos dentro de los cuales me constituí como sujeto. Y estos presupuestos han sido confirmados o no por mis propias

experiencias reiteradas, y a través de la significación que han tenido para mí. De tal manera que, como señala Bourdieu, cuanto más me interese entender y estudiar un problema, cuanto más tenga que ver con mis afectos e ideología, mayor profundidad subjetiva tendrán los presupuestos que he desarrollado hacia dicho problema y, por lo tanto, mayor necesidad de objetivarlos.

Yo ya había encontrado estas propuestas de Bourdieu previamente, aunque no presentadas con tanta precisión metodológica, en autores tan disimiles como S. Asch (1964), G. Devereux (1977), K. Mannheim (1966), M. Scheller (1973) o Wright Mills (1964)³; y que tempranamente traté de aplicar a un acercamiento metodológico tan personalizado como es el utilizado en el trabajo de campo de tipo antropológico. Pero sólo a partir del conocimiento de los textos de Bourdieu y de sus colaboradores, traté de utilizar una metodología que me permitiera acceder, en lo posible, a los presupuestos que tengo respecto de los procesos y problemas específicos a estudiar. Aclaro, que pese a que vengo aplicando esta metodología desde la década de 1970, recién publiqué dicho reconocimiento de mis presupuestos en ocasión de un problema específico en mi libro “Morir de Alcohol” -sobre todo en su segunda edición-; y además, lo hice sin incluir todos mis presupuestos (Menéndez 1990, 2019).

Esta ruptura epistemológica con el sentido común que propone Bourdieu, y que tantas críticas anti-durkheimianas le han valido, implica asumir que los conceptos, las teorías, e inclusive las técnicas de investigación que manejamos, pueden estar saturadas de los saberes inconscientes/no conscientes que he ido constituyendo en parte de mi subjetividad. Es decir que, por ejemplo, el concepto de trabajo que manejé cuando realicé mis investigaciones sobre procesos laborales, estaba seguramente saturado por mi trayectoria de vida, por mis relaciones con aquello que consideré (no reflexivamente) trabajo desde la infancia hasta ese momento. Por lo que no sólo mi concepto académico sino también mis conceptos ideológicos y políticos se montarán sobre dicho concepto vivido, que los orienta sin que yo lo asuma reflexivamente.

Por todo lo señalado, dividiré la presentación de la trayectoria de mis trabajos antropológicos en tres partes, de las cuales esta es la primera, Y que remite a reflexionar sobre algunas de mis formas de vida, a través de las cuales fui constituyendo y utilizando mis saberes sobre las cosas, procesos y sujetos, antes que los mismos se convirtieran en problemas a estudiar. Por lo que en este texto voy a seleccionar algunos procesos donde se pueda observar lo señalado con cierta transparencia y seguridad. Una segunda parte tratará de mis principales

3 Esta metodología estaba presente en el ambiente intelectual cuando yo estudiaba Antropología, y siempre recuerdo a un profesor de Sociología que me decía: “Eduardo, si vos querés confirmar tus orientaciones marxistas, entonces leé lo que los fascistas escriben sobre marxismo”; es decir, es necesario leer sobre lo que contradiga nuestras orientaciones teórico/políticas/ afectivas. Le hice caso, y entre otras cosas encontré que varios intelectuales fascistas italianos consideraban entre 1935/1939 que el estalinismo, más que marxista, constituía una especie de variante del fascismo.

trabajos y aportes, divididos en dos momentos referidos a Argentina y a México; y sobre todo en el caso de Argentina, los relacionaré con momentos de mi vida académica que coinciden con momentos de la vida social de nuestro país. En una tercera parte discutiré sobre los usos teóricos o aplicados de la Antropología que he realizado, sobre sus relaciones con la política, la ideología, la ciencia y las instituciones así como con la situación de los actores que estudiaba y estudia nuestra disciplina. Subrayo que, de manera protagónica o no, en las tres partes estarán presentes los procesos de trabajo.

MIS CONTEXTOS DE VIDA

Nací en una familia de clase baja de origen inmigrante, en condiciones de pobreza. Mi padre era español, más específicamente asturiano, y mi madre era argentina de primera generación y de origen calabrés. Mi padre nació en Trubia, ciudad industrial cercana a Oviedo, en la que mi abuelo trabajaba en la “fábrica de cañones” como “maestro armero”, al mismo tiempo que tenía unas veinte hectáreas de tierra en un pueblito vecino donde criaba vacas, en una síntesis de vida económica y ocupacional obrero/vaquero que era frecuente en Asturias, y que yo reencontraría en el noroeste argentino, en la articulación minera/trabajo campesino que observé en mineros de la Puna de Atacama. Mi abuelo materno, a su vez, era un campesino de Catanzaro, que junto, con familiares y vecinos migró a principios del siglo XX a trabajar en minas de carbón de Pennsylvania (EEUU) donde residió varios años hasta que, también con un grupo de calabreses, decidió migrar a Argentina, país donde otros paisanos se habían instalado previamente. Allí, mi abuelo volvería a reanudar su trabajo campesino, ahora como chacarero.

Subrayo estos aspectos porque en el caso de mis dos abuelos se dio una articulación trabajo campesino/trabajo obrero que se iba a oponer a las propuestas tradicional/moderno o folk/urbano que dominaban la teoría antropológica cuando comencé mis estudios antropológicos; propuestas teóricas a las que yo cuestioné no sólo a partir de las críticas marxistas y no marxistas a la teoría de la modernización sino porque, en mi experiencia, no correspondían a mi realidad vivida. Una realidad que no solamente era la de mi familia, sino que tenía que ver con la de la mayoría de las familias de inmigrantes europeos y de migrantes nativos con los que conviví en mi infancia y mi juventud. Estas familias tenían en su totalidad un origen campesino o por lo menos de trabajadores rurales, pero en Buenos Aires empezaban a desarrollar trabajos industriales y en algunos casos de servicios.

Es por ello que, en mi experiencia subjetiva y colectiva, lo campesino/industrial, lo urbano/rural y lo tradicional/moderno no aparecen como polos de un *continuum*, sino como partes integradas de los sujetos, y no como oposiciones. Considero que esto influyó en mi forma de acercarme a la realidad a estudiar en términos antropológicos, ya que cuando trabajé sobre procesos de salud/ enfermedad/ atención-prevención (de ahora en adelante procesos de SEAP) con grupos rurales, e inclusive con pueblos originarios, no busqué sólo

lo tradicional, que era lo dominante en la antropología latinoamericana, sino que traté de observar en dichos grupos tanto enfermedades tradicionales como enfermedades ‘modernas’, así como diferentes formas de atención de los padecimientos y no sólo las que referían a los curadores tradicionales.

Lo hice no sólo porque en mis vivencias y presupuestos aparecían integrados - como desarrollaré más adelante-, sino porque lo que me interesaba describir y entender era la vida de los sujetos y de la comunidad en la actualidad de sus vidas. Por lo tanto, trataba de obtener lo que ellos pensaban y hacían, en lugar de escindir a priori la realidad en tradicional/ no tradicional buscando sólo lo que tenía que ver con el modelo de la realidad que maneja el investigador⁴. Apliqué este enfoque por primera vez en 1971, en un estudio sobre nivel de vida de la población rural de la provincia de Misiones. Más tarde, en 1972/1974, lo apliqué en estudios sobre medicina ocupacional en Buenos Aires y en la provincia de Jujuy y, sobre todo, lo utilicé en una serie de estudios realizados en México entre 1976/1981. En esos estudios constaté que los actores sociales vivían lo tradicional y lo moderno como parte de opciones articuladas de sus vidas, y no de la manera en que lo observaban una parte de los antropólogos regionales, que habían decidido escindir una parte de sus vidas para estudiarla en forma separada. Retomaré este punto más adelante⁵.

Como señalé, nací y crecí en una familia de clase obrera, ya que mi padre trabajaba en la industria de la alimentación y mi mamá era modista y costurera. La familia de mi madre migró en 1931 del pueblo de 9 de Julio (Provincia de Buenos Aires) a la Capital Federal⁶, debido a la crisis de 1929. Dado el empobrecimiento económico generado por la crisis, mi abuelo no pudo seguir manteniendo a su familia de nueve hijxs, y se instaló en el barrio de Boedo junto con otras familias italianas, en gran medida emparentadas entre sí.

Por su parte, mi padre migró por primera vez a Argentina debido al denominado “desastre de Annual”, batalla ocurrida en el Marruecos español durante la Guerra del Rif en la que murieron -según mi padre- 20.000 soldados españoles⁷, y donde dos de sus hermanos habían sido heridos. Como la guerra

4 Un modelo teórico constituye una hipótesis sobre la realidad aunque no es la realidad. Sin embargo, he observado que la mayoría no aplica el modelo como hipótesis sino que lo impone a la realidad.

5 Si bien la Antropología y las antropologías latinoamericanas generadas en las décadas de los años 1930, 1940 y hasta 1950 encuentran en sus trabajos de campo pueblos originarios en los que casi no existe la biomedicina u otras formas de atención como las “espiritualistas”, desde los años 1960 ya se registra un incremento constante de la biomedicina y de otras formas de atención en dichos grupos, que la gran mayoría de los antropólogos no describe ni analiza.

6 Hoy Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En 1996, la Capital Federal adoptó como nombre oficial "Ciudad Autónoma de Buenos Aires". (Nota de la edición. Revista LAT)

7 Realmente murieron 9.000 soldados españoles y 2.000 soldados marroquíes que formaban parte del ejército español.

continuaba y mi padre tenía que hacer el servicio militar de tres años, mi abuelo lo envió con un pasaporte falso a Argentina, donde ya vivían dos de sus hermanas. Mi padre había cursado la escuela primaria y luego de hacer algunos cursos especiales había comenzado a trabajar como telegrafista en la fábrica de cañones de Trubia. En 1921 migró hacia nuestro país, donde estuvo cinco años, para regresar a Asturias en 1926. Debido a la crisis de 1929, que hizo que quedara desocupado, retornó a Argentina en 1931 y entró a trabajar en la fábrica de alimentos de uno de sus cuñados.

Ahora bien, como señalé anteriormente, mi familia extensa materna se instaló en el barrio de Boedo, mientras que mi familia nuclear lo hizo cerca de la fábrica donde trabajaba mi papá, que quedaba a unas seis cuadras al sur del arroyo Maldonado, cuando éste todavía no había sido entubado. Vivimos desde el principio en un conventillo, en el que moraban nueve familias de origen italiano, español, checo, alemán, paraguayo, y de tres provincias argentinas: Entre Ríos, Santa Fe y Corrientes. La mayoría de los hombres trabajaban como obreros, salvo dos que lo hacían para el ejército, y otros dos que eran empleados de oficina. Entre los hombres, uno de los temas más frecuentes de conversación era el trabajo, de tal manera que mis nociones existenciales sobre clase obrera y relaciones de clases, así como sobre el trabajo, surge de estas vivencias infantiles y en menor medida juveniles. Mucho más tarde incluiría las nociones extraídas de autores marxistas, socialistas, anarquistas, y de corrientes académicas socio-antropológicas.

Gracias a estas experiencias, yo sabía que terminada la escuela primaria tendría que trabajar; sabía que lo importante del trabajo estaba en el salario y en las relaciones generadas con los compañeros de trabajo, y no en el trabajo en sí. También había escuchado, que lo que más tarde supe que era la plusvalía, para los trabajadores simplemente era un robo a su salario. Además sabía, que todos tenían la expectativa de que podían quedar desocupados en cualquier momento, de tal manera que el trabajo se pensaba y se vivía siempre dentro de la relación ocupación/ desocupación. Y, en cierta medida a causa de esas experiencias reiteradas de ocupación/desocupación, la mitad de las mujeres del conventillo trabajaban como modistas o costureras; una era oficinista y dos prostitutas. Todo esto fue ampliando mi noción del trabajo, en la cual desde muy temprano incluí no sólo la prostitución, sino también el robo y otros menesteres como la usura, dado que en el conventillo vivía un usurero.

Pero además, desde temprano, la mujer apareció en mi experiencia ligada al trabajo y no sólo al hogar; la diferencia era que la mayoría trabajaba en casa y por lo tanto el trabajo nos parecía casi como parte de las tareas del hogar, ya que trabajar significaba salir de casa, como era el caso de todos los hombres. Estos saberes cotidianos también cuestionaban los planteos modernizadores, que incluyeron al trabajo femenino casi exclusivamente cuando las mujeres comenzaron a trabajar en fábricas o en oficinas, es decir fuera del hogar. Encontré estas concepciones sobre todo en las materias sociológicas, y las cuestioné debido no sólo a la reflexión teórica sino a mis presupuestos vividos, ya que para mí el trabajo femenino era parte normal del trabajo para mantener

a la familia y se derivaba del proceso de socialización femenina, según el cual las mujeres de clase baja aprendían desde niñas no sólo a limpiar el hogar y a cocinar, sino a coser, tejer, lavar, amasar, planchar, todas tareas que podían convertirse en “trabajo” cuando fuera necesario. Subrayo que ninguna de las mujeres de clase baja de mi infancia trabajaba como ‘sirvienta’, término que hasta hoy no sé qué implicaba para ellas, pero que tampoco supe interpretar teóricamente.

Yo sabía además que algunos de los trabajadores eran socialistas, como mi papá, que era socialista de Alfredo Palacios en Argentina y de Largo Caballero en España, por lo que desde muy chico supe lo que representó “la Ley de la Silla”⁸. Otros trabajadores eran radicales, y alguno comunista, pero lo que sobre todo escuchaba era que la mayoría de los trabajadores se estaban convirtiendo en peronistas. Desde chico asistí a discusiones en las que los obreros socialistas señalaban que la mayoría de las leyes que decretaba Perón a favor de los obreros eran leyes propuestas por los socialistas hacía tiempo, a lo que los nuevos trabajadores peronistas contestaban que eran leyes en el papel, pero que recién ahora se habían concretado. El obrero comunista, sobre todo, señalaba que Perón lo hacía, no por los trabajadores sino para contener la posibilidad de una revolución proletaria. Todo esto se daba en el marco de conversaciones, sin implicar broncas ni enemistades, contrastando con lo que unos quince años más tarde viviría en la Universidad, donde casi no había obreros ni hijos de obreros, según lo demostrado por la encuesta realizada por el “Instituto Gino Germani”⁹ a principios de los años 1960, según la cual sólo el 4% de los estudiantes éramos de origen obrero.

8 La llamada “Ley de la Silla”, fue redactada por Alfredo Palacios en 1907 luego de una lucha continua y vanguardista de las trabajadoras anarquistas y socialistas (acompañadas por las tejedoras, alpargateras, trabajadoras del vestido, sombrereras, textiles y demás empleadas de comercio) que, por vez primera, salieron a las calles para proclamar por sus derechos. Esta ley obligaba al empleador a proveer de una silla o taburete con respaldo a sus empleados de todo rango, estableciendo que los trabajadores tienen derecho a que su empleador mantenga un número suficiente de sillas o asientos que les permita descansar durante la jornada laboral. De esa manera, la “Ley de la Silla” no es sólo un derecho de todos los trabajadores de la Argentina; sino que se trata de un hito de la participación femenina en la historia de nuestro país. (Nota de la edición. Revista LAT)

9 La creación del Instituto de Sociología en la Universidad de Buenos Aires termina su consolidación con la designación del abogado e historiador Ricardo Levene como su director, en el año 1940. Este será el primer antecedente del actual Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). La posterior creación de la carrera de Sociología en 1957 pone a Gino Germani, que había integrado ese instituto de sociología, en el lugar de director. Desde allí organizará el proceso de “modernización” de la disciplina, impulsando la denominada “Sociología Científica”, y promoviendo la investigación y la producción de conocimientos sobre los problemas sociales de la realidad nacional y de la sociedad contemporánea. Para más información ver: <http://iigg.sociales.uba.ar/historia-2/>. (Nota de la edición. Revista LAT).

Yo sabía también que la mayoría de los trabajadores de mi barrio veían en la huelga un instrumento posible de lucha, pero que únicamente unos pocos lo habían utilizado alguna vez, y no sólo por decisiones personales sino por la familia. Pero creo que lo que más viví sin aprenderlo a nivel consciente, es que más allá de lo que la gente decía y hacía para vivir, lo que todos hacíamos era “aguantar”; es decir, que en los hechos no se buscaba modificar la situación en que vivíamos, sino tratar de vivir/sobrevivir con lo que se tenía. Los hombres, sobre todo, consideraban que trabajaban duro y que deberían ser recompensados justamente, pero luchaban sólo ocasionalmente para lograr esas mejoras que añoraban, y por lo tanto seguían trabajando. Subrayo que no pretendo generalizar, sino sólo señalar cuales eran los saberes que surgían dentro de mis espacios de vida, que yo vivía en forma ‘natural’.

Si señalo estos aspectos, -y podría comentar otros más o menos similares- es porque mis nociones de clase obrera, de lucha de clases, de conciencia de clase, de trabajo, de desocupación, de explotación, tienen como base mi vida cotidiana. Por eso, cuando sobre todo en la Universidad comencé escuchar a mis compañerxs hablar de clase, conciencia y lucha de clases, me preguntaba en quiénes estaban pensando, y me pareció un saber “teorista” e ideológico, más allá de que yo fuera adhiriendo a ciertas orientaciones marxistas. Una parte, al menos, de las propuestas referidas al papel de la clase obrera que manejaban mis compañerxs me parecían tener que ver más con la bibliografía que leían/leíamos, que con la realidad de nuestras clases subalternas. Y escribo subalternas, porque al conocer y más tarde apropiarme de este concepto, tendí a abandonar los términos clase baja, proletariado y hasta clase obrera, porque me posibilitaba no utilizar dichos conceptos saturados ideológicamente de mecanicismos políticos y economicistas que no permitían entender la realidad, ya que se habían convertido en presupuestos ideológicos que imponíamos a la realidad.

Otro proceso, de diferente índole pero complementario, que supongo marcó mi subjetividad en la infancia, es el hecho de que mi abuelo materno fuera el contador de cuentos “oficial” de la comunidad calabresa de 9 de Julio. Los sábados a la noche, en la gran cocina de su casa, mi abuelo Luigi contaba cuentos que más tarde él, una tía o mi mamá nos contarían a los nietos e hijos. Se trataba de una mezcla de leyendas medievales, de los cuentos de las Mil y Una Noches, de libros del tipo de Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno¹⁰, de los cuales surgía una visión del mundo que justificaba la pobreza, que cuestionaba la codicia y la avaricia a través de mundos maravillosos que contrastaban con la realidad en la que vivíamos. Eran cuentos que sabíamos que eran “cuentos” pero que necesitábamos escuchar, sin asumir, hasta mucho

10 Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno es el título de tres cuentos muy populares escritos por Julio César Croce (los dos primeros) y Adriano Banchieri (el último), publicados por primera vez en una edición única en 1620. El principio narrativo común a todos los relatos es la contraposición entre la vida simple del campesino y la vida artificiosa y vana de los cortesanos. (Nota de la edición. Revista LAT)

más tarde, que esos “cuentos” legitimaban y justificaban no sólo la pobreza sino el “aguante”, como propondrá E. De Martino, con otras palabras, en sus estudios sobre las funciones del ‘mundo mágico’.

A su vez, mi padre me contaba tradiciones asturianas, así como solía narrar y a veces decir romances de tradición oral¹¹. Todos estos romances y leyendas asturianas no sólo me los contaba mi padre sino también mis tías Amor y Olvido, que eran ateas como mi papá; y además mi tía Amor me contaba leyendas terroríficas sobre la Inquisición española como si las hubiera vivido. Por lo tanto, mi infancia estaba llena de cuentos, leyendas y romances “tradicionales” europeos que para nosotros no eran tradicionales, no tradicionales, europeos, ni no europeos, sino que era parte de lo que vivíamos.

Pero además, mi hermana, mis primxs y mis amigxs nos enfermábamos con frecuencia de lo que los antropólogos llaman enfermedades tradicionales o más recientemente síndromes de filiación cultural o síndromes culturalmente delimitados. Sobre todo, nos enfermábamos de empacho, de mal de ojo y de aires. También, en forma más espaciada, de otros padecimientos como la bilis o la culebrilla, e inclusive a veces se nos podía “cortar la hiel”¹². Dichos padecimientos, y sobre todo el mal de ojo, los curaban Doña María, una señora de origen griego, y mi mamá. Estas enfermedades convivían con enfermedades infectocontagiosas y digestivas por las que teníamos que ir al “dispensario” y, en menor medida, al médico particular del barrio, que vivía al lado del conventillo. Ahora bien, las enfermedades tradicionales y las infectocontagiosas las padecíamos tanto los hijos de “europeos” como los hijos de “gente del interior”, es decir que en mi inconsciente cultural no separé las enfermedades tradicionales de las otras, y menos aún las viví exclusivamente como parte de la vida de grupos rurales y/u originarios, sino que las padecí “integradas”. Quizás por eso, en mis trabajos de campo, conversé fácilmente con la gente de las comunidades sobre las medicinas que utilizaban, sin tener necesidad de ir separando lo tradicional de lo no tradicional¹³.

En dichos trabajos de campo, y especialmente en los realizados en México, encontré no sólo un saber de la población rural y originaria respecto de enfermedades tradicionales y alopáticas, sino un uso de las diversas formas de atención que podían utilizar. Esto contrastaba con la casi totalidad de los

11 Aún recuerdo uno de esos romances, el romance de Don Boyso, como lo llamaba mi papá, que yo aprendí también a decir sin saber que, como supe luego en la Universidad, era uno de los mejores romances españoles. Una de sus estrofas decía: “ábrame las puertas, padre /ventanas y celosías/que en vez de traer a una mora/traigo yo una hermana mía”.

12 C. Zolla y colaboradores (1994^a,1994b) reconocen centenares de enfermedades tradicionales y populares en México de las que 63 fueron parte de mi infancia en Argentina, y de las cuales sólo he señalado algunas en este texto.

13 En 1979, en una pequeña comunidad de Michoacán de unos 700 habitantes, un señor al que entrevistaba me preguntó por qué -si yo era antropólogo- quería saber qué pensaba él sobre las enfermedades alopáticas.

estudios antropológicos, de los cuales emergía que la población sólo hablaba sobre enfermedades tradicionales, y sólo utilizaba curadores tradicionales. Por supuesto eran estudios que, reflexivamente o no, buscaban documentar la presencia y el papel de la medicina tradicional, entre otros objetivos, para documentar las formas culturales propias de enfermar y de curar y, más adelante, para contribuir a recuperar las capacidades médicas de las culturas originarias. Pero lo que consiguieron fue, sobre todo, presentar una imagen totalmente parcializada de la vida de los actores sociales al eliminar una parte sustantiva de la vida cotidiana de los mismos, construyendo un tipo de comunidad donde sólo operaba lo “tradicional”, impidiendo entender por lo tanto el funcionamiento real de esas comunidades.

Pero, además, no accedían a varios de los problemas más graves que tenían las comunidades como, por ejemplo, que estos grupos en los que sólo se buscaban los procesos de SEAP tradicionales tenían las más altas tasas de mortalidad y las más bajas esperanzas de vida comparados con cualquier otro grupo de la sociedad en la que operaban. Eran datos que no aparecían nunca en sus estudios, y que todavía siguen sin aparecer en la mayoría de los trabajos antropológicos que estudian la medicina tradicional; contrastando además con la importancia que muchos de estos estudios daban a los rituales sobre la muerte. Es decir, se trataba de una antropología que estudiaba la muerte, pero sin incluir la mortalidad; ya que sólo les importaba describir y analizar los rituales mortuorios, como por ejemplo los altares de los muertos, pero les interesaba muy poco saber si éstos murieron de diarreas, de tuberculosis bronco-pulmonar o de susto, y ello pese a las altas tasas de mortalidad que generaban, sobre todo los dos primeros padecimientos.

Más aún, los datos de mortalidad de los pueblos originarios no suelen ser registrados, ni por los antropólogos que estudian la medicina tradicional ni por la mayoría de los que estudian otros campos y problemáticas en los que también se generan procesos de seap. Y así, cuando realicé mis trabajos sobre salud ocupacional a principios de la década de 1970, al consultar los estudios sobre trabajo campesino “descubrí” que casi ninguno hablaba de enfermedades ocupacionales, de accidentes de trabajo, y mucho menos de mortalidades generadas por sus actividades laborales.

La presencia de las enfermedades tradicionales en mi infancia está muy relacionada con el catolicismo pagano que profesaba mi madre y varias de las vecinas, que también sabían curar el empacho “tirando el cuerito”, o “analizar” el mal de ojo. Yo presenciaba el ritual de la cura con agua y aceite de la ‘ojeadura’, observando que dicho ritual era acompañado por una oración de origen católico. Munido de estas experiencias tradicionales referidas a cuentos y a enfermedades me encontraré más adelante con la obra de Ernesto De Martino, a través de la cual, como ya señalé, pude explicarme no sólo la realidad de los grupos del *mezzogiorno* italiano, sino parte de mis realidades familiares y, más tarde, de procesos que observé en varios contextos argentinos y mexicanos. Sus etnografías y análisis sobre Puglia o Basilicata¹⁴, me permitió constatar que una par-

14 Ernesto de Martino 1948, 1961, 1975, 1981.

te de las enfermedades y formas de curar de esas regiones italianas eran muy similares, por no decir idénticas, no sólo a las de mi propia infancia, sino a las que registré en una comunidad rural de la provincia de Entre Ríos y a las de medios rurales y originarios de México¹⁵.

Pero, además, el catolicismo pagano de mi madre contrastaba, sin que yo me diera cuenta inicialmente, con el ateísmo radical de mi padre, donde no había día que no se “cagara en Dios” y no en Diez como lo ha suavizado el lenguaje cotidiano argentino. Mi padre era nieto e hijo de anarquistas ateos y al igual que ellos no fue bautizado ni se casó por la iglesia, aunque no se opuso a que mi hermana y yo fuéramos bautizados y tomáramos la comunión. Es posible que esta convivencia de catolicismo/ateísmo me condujera a un ateísmo que asumí conscientemente entre los catorce y quince años, junto con un respeto a la racionalidad religiosa de los otros, que me fue bastante útil en el trabajo antropológico. Ese respeto está basado en constatar en los demás, pero también en mí mismo, la eficacia simbólica de, por ejemplo, la cura del mal de ojo, en la que sigo creyendo hasta la actualidad. Esto fue reforzado por varias experiencias, y especialmente por un hecho que ocurrió a los pocos meses de haberme recibido de antropólogo, ya que el Dr. José Schavelzon, quien era entonces el director del Instituto de Oncología de Buenos Aires, me llamó para proponerme una investigación. Él había observado a través de los años que los pacientes que iban a la capilla del hospital a rezar, y que no sólo eran católicos sino que podían ser también protestantes, judíos o musulmanes, incrementaban su esperanza de vida respecto de los cánceres terminales que padecían. Por lo tanto, me proponía que hiciéramos un estudio al respecto, ya que él lo atribuía justamente al papel de la fe y de la oración religiosa.

Más allá de mi decisión sobre esta propuesta, dicha experiencia se fue articulando con otras generadas en mis relaciones con médicos, que evidenciaron que los mismos en su trabajo profesional se encuentran reiteradamente con el papel de la eficacia simbólica -que generalmente identifican exclusivamente con el efecto placebo para convertirla en un proceso técnico- sin que la misma sea asumida por estos profesionales como parte normal de su trabajo y de sus concepciones médicas. Por el contrario, necesitan excluirlas para identificarse exclusivamente con un trabajo de tipo científico y así distanciarse lo más posible del ‘mundo mágico’. Por supuesto que lo que reconocí inicialmente fue sólo la experiencia del Dr. Shavelson sobre eficacia simbólica, lo que mucho más

15 Miguel A. Guemez, uno de los más importantes conocedores de la sociedad tradicional yucateca, y especialmente de la medicina tradicional de Yucatán, me regaló hace unos veinte años un libro de cuentos mayas traducidos por él al español (Maas y Guemez (Edits.) 1999). Resultó que uno de esos cuentos era similar a uno de los que me contaba mi abuelo calabrés. Por supuesto que la escuela histórico-cultural, y otras corrientes difusionistas, no se asombrarían de estas “coincidencias”, pero la cuestión estaba para mí en entender el significado y usos contextuales de los cuentos, que no interesaba a dichas tendencias pero era el núcleo del interés de Ernesto de Martino.

adelante me llevaría a analizar el significado de la exclusión de lo no científico en el trabajo biomédico, como parte del Modelo Médico Hegemónico.

Cursé la escuela primaria en tres escuelas distintas, que tuvieron que ver con sendas mudanzas, pero en los tres casos mi vida cotidiana implicaba ir a la escuela, volver de la misma, comer, hacer los “deberes”, y salir de casa a jugar al fútbol en la calle en primer lugar, y a otros juegos cuando ya estábamos cansados del fútbol. Todos los juegos eran colectivos, dado que incluso juegos como el balero o el yoyó lo eran; fue a través de estos juegos cotidianos que aprendí que la acción cooperativa y la competencia pueden ser simultáneas. Más tarde pude entenderlo teóricamente, cuando a cierta altura de la carrera de Antropología tuve que leer a G.H.Mead (1953) que, además de ser el padre de Margaret Mead, es uno de los referentes básicos del interaccionismo simbólico. Mead había desarrollado su teoría del “otro generalizado”, en la que propone al juego como uno de los medios básicos para aprender a vivir con los otros en términos de colaboración y de competencia, planteados no como opuestos, sino como parte de un mismo proceso.

Una parte del ‘juego’, tanto en la escuela primaria como en la secundaria, se expresaba a través de peleas entre compañeros de escuela; y por lo menos una vez era necesario demostrar quién era uno peleándose a trompadas con un compañero. Esto no se hacía a solas, sino dentro de un círculo de alumnos, dado que esa pelea “personal” no era un hecho individual sino expresión de colectivos, pues generalmente implicaba la pelea entre chicos de dos banditas distintas. Una de mis más profundas culpas, que me dura hasta la actualidad, es no haber defendido en quinto grado a un chico que no quiso pelearse con otro, y que desde entonces fue reputado de mariquita y terminó yéndose de la escuela. Subrayo que era consciente de que no lo defendí para no quedar mal con mis compañeros, para seguir siendo parte de un ‘nosotros’; un ‘nosotros’ que tenía partes jodidas, pero que yo aceptaba, y que la lectura de R.K.Merton me explicó años más tarde en términos teóricos, poniéndole nombres como “grupos de pertenencia” y “grupos de referencia”. Estos son dos de los conceptos no sólo más operativos que conozco, sino que mejor pueden dar cuenta de los conflictos de muchos de nuestros actos. Sin embargo, casi no se utilizaban entre nosotros y se los tildaba de funcionalistas, lo que en aquellos años suponía un descrédito teórico y sobre todo ideológico casi total. Lo que le daba la razón a las propuestas conceptuales de Merton, dado que gran parte de nuestros comportamientos, dentro de los grupos que fui integrando, tendrían que ver con la existencia de estos dos tipos de “grupos”, que evidenciaban que nuestros comportamientos eran en gran medida generados por nuestras relaciones y posiciones de grupo, y no sólo por los marcos teóricos e ideológico/políticos a los que apelábamos. Serán estos y otros procesos, que más tarde fui conceptualizando, los que iría incluyendo dentro de lo que a partir de los años 1990 pensé en términos de enfoque relacional.

Concluida la escuela primaria, mi padre quería que fuera a una escuela de las denominadas en España de artes y oficios, es decir en argentina una escuela industrial; pero mi madre lo convenció de que yo entrara al colegio nacional,

siempre y cuando la siguiera ayudando en la entrega de sus trabajos y trabajara en las vacaciones. En la primera tarea, acompañaba a mi madre a llevar los atados de costura a dos tiendas que quedaban cerca de Corrientes y Canning¹⁶ y más adelante por Diagonal Norte y Esmeralda. En el segundo caso, en las vacaciones de primero y segundo año trabajé como “cadete” en una empresa de publicidad llamada Proventas, donde me quisieron convencer de que no estudiara más y que aprendiera el oficio publicitario en la práctica, pues en aquellos años se aprendía de esa manera.

Terminado el tercer año del colegio nacional, mi familia ya no podía costear mis estudios, por lo que me inscribí en una escuela nacional nocturna y comencé a trabajar de 8 de la mañana a cuatro de la tarde en Casa Frank, que se dedicaba a la venta de artículos para automotores. Allí estuve durante dos años. Mientras en Proventa llevaba y traía mensajerías y hacía algunos trámites bancarios, en Casa Frank tenía que clasificar, ordenar y llevar los artículos que se vendían en los mostradores. Era un trabajo intenso, rutinario y tedioso en el que algunos de los chicos que lo hacíamos -éramos seis- incurriamos en frecuentes errores, por lo que un día quisieron echar a uno de ellos. Yo propuse a los demás hacer una “huelga” para impedirlo, lo que hizo que primero el gerente y luego el dueño hablaran conmigo en muy buen plan, sin amenazar echarme, para que entendiera que una empresa no puede funcionar si la gente no trabaja bien. Para mí este proceso resultó conflictivo y confuso, dado que si bien no echaron a mi compañero y se generó un efecto solidario entre los seis chicos que trabajábamos, nada cambió.

En Casa Frank pasé luego a ser el encargado de todos los trámites bancarios, de tal manera que durante varias horas estaba fuera de la empresa, lo que confirmó una vez más lo que había escuchado reiteradamente en mi infancia: la mayoría de nosotros trabajamos en tareas que no nos interesan, en tareas que es muy difícil que nos puedan gustar y a las que podemos amar, y que sólo lo hacemos para ganarnos la vida. Estas cuestiones fueron algunas de las que más me interesaron cuando, primero, reflexioné sobre el “trabajo”, y luego realicé estudios específicos sobre el mismo. Yo había ido asumiendo en mi subjetividad, primero a través de los otros y luego de mí mismo, que casi todo trabajo es duro, monótono, agotador, y que lo más importante es el salario y las relaciones con los compañeros de trabajo. Y que esto no sólo ocurría en el trabajo fabril, sino también en el trabajo en la chacra y en la fábrica; al menos los campesinos de origen calabrés consideraban duro y monótono gran parte de su trabajo, como me lo contaban mi abuelo y mis tíos y tías, y como luego observé en mis estudios sobre el trabajo fabril.

En los dos tipos de trabajo -como ya señalé- los que los hacían rescataban básicamente lo que obtenían monetariamente y la relación con los compañeros de trabajo, sin escuchar hablar en ningún caso de “amor al trabajo” o de un trabajo a través del cual “me realizó como sujeto”. Fueron varios libros que leí más

16 Hoy la calle Canning lleva el nombre de Raúl Scalabrini Ortíz (Nota de la edición. Revista LAT)

adelante sobre campesinados medievales, los que me indicaron en qué consistía el “amor a su trabajo”, por lo menos para una parte del campesinado europeo; ya que su actividad suponía muy pocos días de trabajo al año comparado sobre todo con lo que sería el trabajo industrial desarrollado desde mediados del siglo XVIII, y sobre todo durante el siglo XIX. Los campesinos medievales trabajaban pocos días al año, aunque en forma muy intensa durante algunos lapsos que tenían que ver con sembrar, cuidar y cosechar. Los campesinos lo hacían autónomamente, imponiéndose a sí mismos los tiempos de producción, y además, marcando los principales momentos del ciclo productivo con fiestas colectivas, todo lo cual se iba a transformar negativamente con la entrada al trabajo industrial.

En consecuencia, tanto mis experiencias infantiles y juveniles como los aprendizajes iniciales en la carrera de Historia me iban a generar presupuestos y explicaciones sobre el trabajo, que confrontaría con las ideas sobre el significado del trabajo campesino encontradas sobre todo en los textos socio-antropológicos sobre campesinados andinos y mesoamericanos. En estos textos, sobre todo en el caso mesoamericano, el trabajo aparecía como parte de cosmologías precolombinas, y el maíz era sobre todo un bien de identidad cultural más que un alimento. Lo que personalmente no encontré en mis estudios o encontré parcialmente, pero no en términos esencializados.

Subrayo que no niego que hayan existido y que sigan existiendo estas integraciones culturales que conducen a una significación y amor al trabajo, aunque no sólo no tuve la suerte de observarlas sino que -sobre todo a partir de mis estudios sobre Yucatán- me ha parecido que se trata mucho más de elaboraciones ideológicas de antropólogos y de otros intelectuales que tenían objetivos de recuperación/revitalización cultural de los pueblos originarios u objetivos políticos respecto de los mismos, que de procesos que estuvieran existiendo en la realidad, por lo menos entre 1970 y 1990. Pero reitero que no niego que los campesinados americanos hayan vivido de esa manera su proceso productivo, sino que tal vez mis presupuestos y objetivos me orientaron hacia otras interpretaciones.

Cuando estaba concluyendo el colegio nacional, un tío segundo accedió a un alto cargo político y me consiguió un trabajo de medio tiempo, que me permitía seguir estudiando de una manera más libre, ya que mis actividades concluían entre la una y las dos de la tarde. Ahora bien, el colegio nacional lo hice durante los tres primeros años en el Nacional Mariano Moreno, que era un colegio muy “politizado” y acostumbrado a hacer huelgas, sobre todo ante las políticas autoritarias que caracterizaban a los rectorados de entonces. La politización dominante era doble, una de tipo “local” donde dominaban las tendencias antiperonistas focalizadas en los rectores de turno; y otra “externa”, que tenía que ver, por ejemplo, con la instauración de Israel en Palestina. Un 40 % de los alumnos del Moreno eran de origen judío, Y una parte de ellos se planteaban ir a vivir en kibutz a Israel en forma definitiva o momentánea.

Hasta entonces, yo había tenido relación ocasional con personas de origen judío; como cuando acompañaba a mi madre a entregar su trabajo a tiendas donde los dueños pertenecían a esa religión, y con los que se llevaba bien así como a través de las opiniones de mi padre sobre Don Goyo, que era el proveedor de huevos para la fábrica donde él trabajaba, y a quien apreciaba sobre todo por su “honestidad”. Pero nunca había tenido contacto ni jugado con chicos de origen judío, por lo que para mí los judíos eran sobre todo “rusos” hacia los que no había desarrollado sentimientos antisemitas. Esta última, fue una experiencia que encontré por primera vez en el colegio nacional, donde me hice amigo de muchachos judíos, algunos de los cuales me transmitieron sus experiencias de discriminación racial, puestas de manifiesto en la actitud de algunos profesores. Como fue el caso del profesor de Literatura de segundo año apellidado Valle, que era un tipo muy inteligente, pero que hostilizaba a los alumnos de origen judío sin que hiciéramos nada al respecto, lo que constituía también una forma de “aguante”.

La entrada a la Universidad implicó el encuentro y la creación de nuevos amigos; de los cuales varios eran de origen judío y con algunos de ellos sigo siendo amigo hasta la actualidad como son los casos de Sally Schneider o de Rubén Efron. Por eso, una problemática que ha estado presente desde muy temprano en mis trabajos, la del racismo; no la desarrollé inicialmente a través de los pueblos originarios o de los pueblos afroamericanos, sino a través del antisemitismo. Asumí tempranamente que el racismo, pese a los usos racistas del color de la piel, tiene muy poco que ver con ella, ya que lo que expresa son procesos de muy diverso tipo en el tránsito del etnocentrismo al racismo. Y que, por lo tanto, tenemos que buscar las explicaciones en los procesos económico-políticos y en los psicológico-sociales para entender no sólo el origen de los racismos sino, sobre todo, su perduración. Lo que en cierta medida se refleja en el título de uno de mis últimos libros: Los racismos son eternos, pero los racistas no (Menéndez 2017).

Esta orientación no ignoraba la existencia de fuertes racismos respecto de los pueblos ‘originarios’, a pesar de que yo no los había vivido sino que los encontraría más adelante en los textos específicos de antropología y en textos que tenían que ver con los procesos de descolonización. En mi infancia tuve compañeros de escuela que eran “cabecitas negras”, y con respecto a los cuales, por lo menos en mis barrios, no se habían desarrollado estigmas racistas. Más aún, “negro” era uno de los apodos más frecuentes con que nos tratábamos, inclusive a nivel familiar, asumiendo que dicho “negro” podía ser un correntino, pero también un calabrés. Pero además, como todos los de mi generación sabía que Gardel era “el morocho del Abasto” y uno de nuestros tangos clásicos se llamaba La Morocho. Lo que no impide que durante los gobiernos de Perón se evidenciara un fuerte racismo hacia los “cabecitas negras” o “flor de ceibo”, que yo viví siempre como ‘clacismo’; es decir como expresión ideológica de las clases medias y altas especialmente bonaerenses, debido justamente a mis experiencias de clase baja. Esta fue una interpretación clasista espontánea que más adelante se confirmó reflexivamente a través de las

interpretaciones de la escuela de Frankfurt, de Sartre y de Fanon. Pero, reitero, en mis experiencias de clase baja no viví experiencias racistas, posiblemente por el relativo aislamiento de clase en que vivía, aunque no cabe duda que en Argentina se desarrollaron actitudes anti-judías y anti-indígenas que pude constatar como estudiante de antropología, aunque sólo eran estudiadas excepcionalmente por la antropología argentina de aquellos años.

La existencia de los racismos anti-indígenas y anti-afroamericanos la aprendí primero en novelas norteamericanas y latinoamericanas, y más adelante en textos de Antropología; pero sólo los viví en forma directa cuando realicé mis primeros trabajos de campo en Misiones y en Jujuy. Pero dichas experiencias no coincidían totalmente con lo leído en los textos, donde el color de la piel aparecía como determinante, dado que en el estudio realizado en Misiones encontré en la frontera argentino/brasileña una fuerte estigmatización hacia la población de origen polaco, mayor que respecto de cualquier otro grupo. La población polaca vivía en especies de villas miserias y en situación de extrema pobreza en las márgenes de la ciudad de 25 de mayo, desarrollándose hacia ella toda una serie de estereotipos negativos de tipo racista, pese a ser 'blancos'. Esto reforzó mi orientación a no relacionar el racismo exclusivamente con el color de la piel e incluso con el cuerpo, sino a tratarlo como un fenómeno donde se articulaban procesos económico/políticos e ideológico/culturales, que podían incluir o no la piel como factor determinante¹⁷.

Ahora bien, el racismo iba a tener que ver por lo menos parcialmente, con mi elección de México cuando tuve que irme de Argentina al inicio del proceso¹⁸, ya que todo lo que leía sobre dicho país, me hablaba de una sociedad que había excluido el racismo, y que incluso había nombrado al primer presidente indígena en un país latinoamericano a mediados del siglo XIX, lo que no había ocurrido en ningún otro país de la región. Pero mi estadía en México evidenció a través de mis experiencias cotidianas y de mis propios estudios la profunda presencia del racismo anti-indígena y anti-afroamericano en México, lo que además documenté parcialmente en mis primeros estudios sobre dicho país (Menéndez, 1982).

Estas, y otras experiencias académicas y no académicas, me llevaron a desarrollar una orientación teórica que distingue entre representaciones sociales y prácticas sociales, lo que pasó a formar parte central de mis

17 Dentro de mi trayectoria de vida varios hechos favorecieron mi preocupación por el racismo antijudío; en términos ideológicos, la relación entre el racismo y los usos negativos de la ciencia, que se expresa en mi texto "Racismo y violencia científica". Y en términos existenciales, el asesinato en 1971 de la estudiante Silvia Filler en la Universidad de la Provincia de Buenos Aires, donde yo era profesor; recordando que a Silvia la mataron alumnos pertenecientes a la organización de extrema derecha Concentración Nacional Universitaria, por el hecho de ser judía, y no sólo por ser 'activista'.

18 El autor hace referencia a la dictadura cívico-militar de Argentina que fue de 1976-1983 (Nota de la edición. Revista LAT)

presupuestos metodológicos. Sin negar la existencia de relaciones entre representaciones y prácticas sociales, mis trabajos de campo evidenciaron las fuertes diferencias que pueden existir entre las mismas, y por lo tanto la necesidad de trabajar no sólo con lo que dicen los sujetos que entrevistamos, sino sobre todo con lo que hacen. Lo que constituyó y sigue constituyendo una fuerte diferenciación con gran parte de las etnografías latinoamericanas, ya que las mismas están basadas casi exclusivamente en entrevistas, excluyendo cada vez más la observación participante o no participante de lo que hacen los sujetos y los grupos.

Un aspecto ya señalado reiteradamente, y que tiene que ver centralmente con algunos de mis más decisivos presupuestos, es la importancia que los amigos, las relaciones de amistad han tenido hasta hoy en mi trayectoria de vida; primero básicamente con varones, dado que el eje de nuestras pequeñas vidas en la infancia era el fútbol, tanto por jugarlo como por nuestra adhesión total a un club determinado. Y si bien desde chico tuve amigas, comenzando por mis primas, fue alrededor de los 16 años cuando comencé a tener amigas inicialmente mayores que yo y casi siempre dentro de grupos. Desde chico, viví con amigos en forma permanente, con quienes pasaba gran parte de mi tiempo; con ellos jugaba, desarrollando relaciones de complicidad, de miedos, de cariño, que mantuve a lo largo de toda mi vida. Relaciones que iban siempre más allá de lo político e ideológico e inclusive de lo futbolístico, dado que, por ejemplo, mi mejor amigo es de Boca y yo soy de River. Primero fueron los amigos del conventillo/ de la calle/ de la escuela; después los amigos del colegio nacional y, paralelamente, los amigos del café, grupo que incluía a algunos amigos del colegio, con los que transité desde los 16 hasta los 22 o 23 años, y a los que fui reemplazando por las amistades que construí en la Universidad desde finales de esos años.

Han sido las relaciones de amistad, tal vez más que las relaciones familiares, las que me han dado la pauta de la importancia de las relaciones sociales para la vida de cada sujeto; y no es que niegue el papel básico de las relaciones familiares, pero las he vivido como “naturales”, como que “están ahí”, mientras que las relaciones con amigos son una construcción personal, como inicialmente lo fue la relación que construí con la que es mi mujer. Y fueron estas continuas experiencias las que constituyeron la base no reflexiva de la idea de que los sujetos somos en gran medida lo que son nuestras relaciones sociales. Lo que si bien constituye un hecho casi obvio para un antropólogo, sin embargo no ha sido así, sobre todo durante el neoliberalismo, y de lo cual son expresiones el dominio de la metodología del punto de vista del actor, y la preferencia por estudiar las ‘narrativas’, que casi siempre son las narrativas de un sujeto.

CONFIESO QUE HE LEÍDO

Desde muy chico leí mucho, pese a que en mi casa no había libros. Sin embargo, en la casa de uno de mis tíos había lo que todavía recuerdo como una

enorme biblioteca a la que iba desde los cuatro años, cuando todavía no sabía leer. Iba para hojear libros y sobre todo revistas españolas con imágenes, para a partir de los seis años comenzar a leer sin entender la mayoría de lo que leía. Fue en esa biblioteca en la que a los 15 o 16 años encontré un libro que se llama *La Patagonia trágica*, que significó una ruptura con la visión de mi país y que sin embargo sólo asumí mucho más tarde. Ese libro describía las matanzas de anarquistas y sobre todo de indígenas en el sur de Argentina. Eran matanzas relativamente recientes, que habían sido legitimadas por el gobierno y la sociedad argentina; matanzas sobre las que hablé con mi padre y con algunos de mis tíos, que sabían de ellas -sobre todo de las matanzas de anarquistas-, pero de las que ya no hablaban, transmitiéndome la imagen de que eso había ocurrido hacía “mucho tiempo”.

En ese momento lo viví casi como un cuento, que a los narradores les costaba desarrollar con detalles, dado que según ellos había ocurrido en un pasado remoto del que casi se habían ‘olvidado’; lo que no era correcto, ya que algunos hechos habían ocurrido hacia pocas décadas. Este proceso iba a reiterarse en mi trayectoria académica y no académica, siempre con algunas características similares, y me refiero sobre todo a la capacidad y necesidad de olvido que desarrollamos, especialmente respecto de episodios colectivos traumáticos que sólo quedan en la memoria de algunos y se van borrando de la memoria colectiva. Más adelante, esto se convertiría en uno de mis más fuertes presupuestos, según el cual tendemos a olvidar y/o mitificar nuestros pasados, de tal manera que cuando hacemos trabajo de campo necesitamos asumir que los pasados narrados por la gente con la que hablamos constituyen en gran medida mitificaciones del pasado. Lo que por supuesto, a toda una serie de corrientes antropológicas actuales no les preocupa demasiado, dado que lo que les interesa es la interpretación del relato, más allá de lo que realmente ocurrió. Es decir lo que interesa es la interpretación del sujeto, lo que no niego que sea importante, pero en la medida que dicho relato exprese los procesos colectivos de los cuales son parte los sujetos.

Desde los doce o trece años, la hermana más joven de mi mamá cumplió un papel muy importante en lo que yo leía; hasta que ella me adoptó literariamente, mis lecturas preferidas tenían que ver con Alejandro Dumas, Alfred de Vigny e incluso Merimée, Maupassant y Zola, es decir básicamente literatura francesa generada entre 1830 y 1900; pero a partir de sus recomendaciones comencé a leer libros de todo tipo desde A. J. Cronin y Lin Yu Tang hasta Thomas Mann, Ernest Hemingway y Raymond Radiguet. Esto me fue preparando para las lecturas que comencé a realizar entre los quince y diecisiete años, a partir de los grupos de amigxs, y que significaron una segunda y más importante ruptura, que implicó la lectura de Machado, Neruda, Vallejos, Eliot, Rilke o Gironde, junto con el Huxley de *Contrapunto*, el Nietzsche de Zarathustra, el Hamsum de *Hambre*, el Camus de *El Extranjero*, los *Siete locos* de Arlt, y todo Chejov y todo Onetti; así como también obras de Ortega y Gasset y de Sartre. Estos y otros materiales, pero sobre todo la obra de los dos últimos convergían en un aspecto decisivo, más allá de sus radicales divergencias, dado que para

Sartre el hombre es siempre un hombre en situación, mientras que para Ortega “yo soy yo y mi circunstancia”. Lo que se constituyó en parte nuclear de mis presupuestos, sin desarrollarlo hasta mucho más tarde, en el que mi situación y mi circunstancia me permitieron ir fundamentando la propuesta de que el sujeto es lo que son sus relaciones sociales en situación, que fui asumiendo cada vez con mayor radicalidad, sobre todo desde finales de la década de 1960’.

Esta orientación situacional y relacional se articuló con lo que surgía de autores como Durkheim, Merton, Gerth, Balandier, Wrigth Mills; es decir que la vida es sobre todo rutina y repetición; hecho que inicialmente pensé y viví desde una visión elitista, para luego referirla a toda vida cotidiana, incluida la pobre vida de Nietzsche. Curiosamente, pocos años después, iba a corroborar estos aprendizajes teóricos y existenciales en un seminario sobre técnicas antropológicas. En el último año de mi carrera, llegó como profesor de Antropología Social el antropólogo norteamericano Ralph Beals, y tuve la suerte de ser uno de sus ayudantes durante el semestre que impartió clases en la carrera de Sociología. Como ayudantes, nos enseñó dos técnicas para trabajar con lxs alumnx; la primera, que en parte ya conocía, implicaba llevar un diario minucioso hora por hora de los últimos quince días de nuestra vida, lo que ponía en evidencia que, por lo menos en ese lapso de tiempo, éramos básicamente rutina y repetición. La segunda técnica consistía en utilizar los árboles genealógicos, no para describir y analizar las estructuras de parentesco, sino para observar los cambios generacionales; lo que implicaba, aunque de otra manera, verificar que la vida es cambio, pero que concluye en nuevas rutinas y repeticiones.

Mi lectura de Marx fue ulterior a la de Nietzsche, Durkheim, Mead, Sartre, Ortega, y se remitió a las Tesis de Feuerbach, al 18 Brumario, al Manifiesto Comunista, y a los Manuscritos reencontrados. Es decir, el marxismo que empezaría a usar no correspondía a los textos económicos de Marx sino a sus textos políticos y filosóficos donde lo cultural y lo ideológico tienen un peso decisivo, que se iban a articular con los materiales históricos y antropológicos que tenía que leer como parte de mis cursos universitarios.

Ahora bien, estas lecturas, todas conversadas y discutidas con lxs amigxs, operaban exclusivamente en términos teóricos e ideológicos dentro de mi trayectoria en los dos colegios nacionales y en mis grupos de café; pero en la escuela nocturna encontré una polarización ideológica, que remitía a grupos y partidos políticos, y de los cuales los más notorios eran alumnos adheridos al partido comunista, y otros adheridos a tendencias nacionalistas de derecha, entre la que sobresalía Tacuara. Lo que más me sorprendió fue la “pasión” ideológico/afectiva que se generaba en las discusiones, y que se daba tanto en izquierdistas como en los que se asumían como nazis. “Pasiones” que hasta ese momento no había presenciado, lo que constituyó el primer momento no reflexivo en que comencé a observar -que no reconocer- la importancia decisiva de la dimensión ideológica, tanto para la adhesión como para la movilización social y política.

Años después, esto me haría plantearme que si no hay ideología puede que haya movilizaciones puntuales y momentáneas pero no activismo permanente, ya que será la ideología la que opaque, diluya o directamente elimine las contradicciones de la teorías o propuestas políticas a las que adhiero; y sobre todo que elimine las contradicciones de la organización política dentro de la que me incluyo. Es decir, la ideología busca hacer lo que ha tratado de hacer siempre la Cultura: normalizar todos los aspectos básicos dentro de los que vivimos; pero mientras que la cultura aparece como lo dado, como lo que es, la ideología necesita construirlo e instrumentarlo. Justamente, fueron el fascismo, el estalinismo y sobre todo el nazismo los que impulsaron la ideología como el principal mecanismo de identidad, de aglutinamiento, de opacamiento y de lucha. El nazismo, incluso, trató de convertir intencionalmente a la ideología nazi en Cultura de todos los alemanes, en la medida en que dicha cultura debía caracterizarse por una ideologización permanente que implicó el uso de rituales sociales como ninguna otra sociedad “compleja” impulsó. Fueron en gran medida estos procesos ideológicos los que “descubrió” Gramsci y que lo llevaron a recuperar políticamente el papel de la Cultura y a plantear el papel decisivo de las relaciones de hegemonía/ subalternidad/ contrahegemonía en las relaciones de clase (Menéndez 2002).

Estas maneras de pensar la cultura y sobre todo la ideología remitían no sólo a los nacionalismos como nucleadores de la cultura y de la ideología en estados fascistas, populistas o comunistas, sino que en mi caso las refería a las Culturas que los antropólogos describían, y que se caracterizaban por ser culturas no sólo estructuradas sino congruentes y sin contradicciones, cuando lo que las Culturas tratan de hacer es, justamente, opacar/negar las contradicciones y conflictos dentro de los que los sujetos y grupos vivimos así como de solucionarlos” a nivel de lo que llamé por un tiempo ‘superestructura’. Como antropólogo, comencé a planteármelo cuando en el estudio sobre nivel de vida en Misiones, tuve que consultar por primera vez en mi vida académica datos sobre mortalidad y esperanza de vida, y me pregunté, sin todavía reflexionar demasiado: ¿cómo los grupos con mayor mortalidad y menor esperanza de vida “aceptan” morir más y vivir menos? Y, en segundo lugar, me interrogué sobre el papel de la cultura en el opacamiento, marginación y secundarización de este tipo de datos, no sólo para la población que tiene las más altas tasas de mortalidad, sino para el conjunto de la población, incluidos los científicos sociales.

Dichas preguntas las formulaba dentro de una Antropología que, como señalé, no buscaba este tipo de datos. Lo que buscaba era sobre todo la congruencia de la cultura o de la estructura, lo que en el momento en que yo estudiaba estaba siendo llevado hasta sus últimas consecuencias por dos tendencias con objetivos divergentes. En términos antropológicos, por el estructuralismo levistosiano, que incluso buscaba las estructuras inconscientes de esa estructuración; y en términos primero ideológicos y luego políticos, por los esencialismos que surgirán con el proceso de descolonización, sobre todo en África, y cuya principal expresión ideológica fue la teoría de la negritud, mientras que la expresión política la constituyó el llamado “Socialismo Africano”. Es necesario re-

cordar que en esos años (1956/1963), referíamos esos procesos ideológicos a la “situación nacional” o al proceso de descolonización que se estaba dando en lo que se denominaba Tercer Mundo, pero no a los pueblos originarios dado que, salvo excepciones, no se desarrollaban movimientos indígenas, ni corrientes antropológicas regionales que lo pensarán. Como sabemos, esto sólo se desarrollará más adelante.

En toda esta trayectoria no tengo ningún tipo de participación política, aunque sí participo en movilizaciones; la más significativa de las cuales fue la lucha por la “Laica/Libre”, generada en 1958, en la que luchamos contra la propuesta del gobierno de permitir la apertura de universidades privadas, lo que en la actualidad ha caído en el olvido, pese a las movilizaciones y luchas masivas que generó. Desde 1954, cuando fue derrocado en Guatemala el gobierno de Jacobo Arbens, participé en toda una serie de marchas antiimperialistas; y mi inclusión ulterior en términos políticos irá surgiendo a partir de estas movilizaciones, de mi participación más plena en las luchas universitarias y, por supuesto, en relación con los procesos que estaban ocurriendo en nuestro país, en la región, y en el mundo periférico.

Yo había entrado en la Universidad a cursar la carrera de Historia, cuando aún no existía la carrera de Antropología, y en un momento en que no sabía que era la Antropología. En la carrera de Historia habíamos formado un grupo de alumnos conformado entre otros por Analía Payró y por Ernesto Laclau; y teníamos como referencia un seminario de Historia de las Mentalidades coordinado por José Luis Romero, en el que participaban tres profesores, especialmente Reyna Pastor. El Seminario, que implicaba sobre todo la lectura de textos dedicados a historia medieval y renacentista europea, me fue especialmente útil para observar la importancia de la dimensión cultural como mecanismo de control y dominación cuando todavía no manejaba los conceptos de hegemonía/ subalternidad. Pero, además, en varias de las materias históricas y filosóficas que cursaba, me fui apropiando de los diferentes historicismos, especialmente el generado por Dilthey, que me llevaron a plantearme la realidad como historicidad y como un proceso donde los sujetos accederían cada vez más a tener conciencia de esa historicidad. Por lo que consideraba necesario buscar en toda sociedad, incluidas las “etnográficas”, dicha historicidad.

Con Ernesto y Analía, sobre todo, leíamos y discutíamos el papel de lo ideológico, teniendo como referencia al peronismo, pero también al estalinismo y al fascismo; y en segundo lugar comenzamos a plantearnos ciertos objetivos de política estudiantil que nos llevaron, liderados sobre todo por Ernesto, a crear una corriente estudiantil a través de la que ganamos el Centro de estudiantes, desplazando a tendencias que lo venían dirigiendo desde 1956. Éstas y otras actividades implicaban un trabajo de base, que nos iba a permitir tener cuotas de poder, no sólo a nivel de los departamentos primero de Historia y más tarde de Antropología, sino a nivel de la Facultad de Filosofía y Letras, ya que pasamos a formar parte del Consejo de la misma a través de los representantes de alumnos y de egresados. Es a partir de esta experiencia práctica, eficaz y modesta que comenzamos a reconocer que pequeños grupos organizados, con capaci-

dad de trabajo y de proponer objetivos claros con los que se identificara la gente, podían obtener ciertas cuotas de poder, por lo menos durante un tiempo. A pesar de que ésta era una de las ideas clave de muchas tendencias políticas, sobre todo del leninismo, mi apropiación de la misma se orientó sobre todo hacia observar como en diferentes contextos se reiteraba el hecho de que son pequeños grupos los que dominan a las mayorías, y que en dichos procesos operan siempre mecanismos ideológicos/culturales.

Durante este lapso comienzo a leer a Trotsky y a autores trotskistas como Deutscher y Mandel, así como también a Korsch, a Lucaks, a Gramsci y a los autores del grupo Socialismo o Barbarie, de los que no sólo asumí la crítica al estalinismo sino, sobre todo, la crítica a los poderes burocráticos y la necesidad de impulsar organizaciones autogestionarias. Por lo que iré desarrollando, en forma discontinua, una preocupación por las orientaciones autogestionarias, recordando que en forma directa e indirecta dichas orientaciones tenían como uno de sus núcleos básicos de reflexión y de realización a las constituidas en torno del trabajo. Esto lo aprendí no sólo de diferentes corrientes autogestionarias sino de la lectura de experiencias históricas, entre las que rescato las experiencias autogestionarias obreras y campesinas desarrolladas durante la guerra civil española¹⁹. Y será sobre estas experiencias autogestionarias que, en forma inicialmente difusa, incluiré los desarrollos autogestionarios comunitarios de las sociedades originarias andinas, pero sin profundizarlos; ya que los leí inicialmente como parte de la cultura del “aguante” y no como alternativa política/social.

Como estudiante de historia, necesitaba cursar dos materias en el Departamento de Antropología y en una de ellas, Etnología general, descubro -descubrimos- una serie de orientaciones teóricas historicistas así como la existencia de la obra, ya citada, de E. De Martino, quien se asumía como marxista y aplicaba Gramsci al estudio etnológico de las sociedades subalternas italianas. Pero además, De Martino pertenecía al ala izquierda del partido socialista italiano y había participado en la lucha *partisana* contra el fascismo²⁰. A partir de entonces no sólo leería a De Martino sino que profundizaría la obra de Gramsci, y comenzaría a manejar las relaciones de clase en términos de hegemonía/ subalter-

19 La guerra civil española fue un referente no sólo ideológico y político sino también familiar durante mi infancia. Por varias razones, entre ellas porque dentro de la familia de mi padre, mientras dos de sus hermanos lucharon por la república, uno luchó por el franquismo.

20 En otros textos he señalado que quien nos hizo leer obligatoriamente a De Martino, fue Marcelo Bórmida; quien si bien enseñaba sobre todo al De Martino historicista más o menos croceano, sabía sin embargo cuál era la pertenencia política e ideológica de este autor, así como sus objetivos antropológicos y no antropológicos. Y sabía también que nosotros nos íbamos a enterar de dicha trayectoria. Bórmida sabía además que la orientación fenomenológica de derechas que trató de impulsar en la carrera de Antropología no tenía el peso teórico ni ideológico que nos daba De Martino y por supuesto otros autores que incidieron en nuestra formación EN AQUELLOS MOMENTOS como Fanon o Wright Mills.

nidad/ contrahegemonía, lo que me permitió tener otra lectura de los materiales antropológicos e históricos que analizábamos en nuestros cursos universitarios²¹.

Dichos cursos antropológicos los hacemos varixs compañerxs de la carrera de historia, y algunos profesores del Departamento de Antropología nos proponen apoyar la creación de una carrera de Antropología. Varios de nosotrxs, entre los que estaban Mirtha Lischetti y Carmen Muñoz, no sólo apoyamos la idea, sino que la lideramos a través de nuestra pertenencia a agrupaciones políticas estudiantiles que tenían representación no sólo en la Facultad de Filosofía y Letras sino a nivel de rectorado de la Universidad, que es donde se decidía la aceptación de la nueva carrera. Y será con Carmen y Mirtha, y más adelante con María Rosa Neufeld, con Jorge Bracco y otrxs compañerxs que desarrollamos una tendencia dentro del Departamento de Ciencias Antropológicas, que se basó en coincidencias ideológicas y en las fuertes relaciones de amistad que fuimos construyendo en el tiempo, mucho más que en adhesiones y/o pertenencias políticas.

Será en función de estas experiencias de política estudiantil que incursionaré más adelante en acciones de tipo político entre 1963 y 1975, siempre manteniendo mi trabajo académico como básico, aunque tratando de articularlo con mis actividades políticas e ideológicas.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Para concluir, recuerdo que el punto de partida de este texto, siguiendo a P. Bourdieu y a otros autores, fue reconocer que las concepciones teóricas que manejamos como académicos están saturadas de los presupuestos que hemos ido constituyendo a través de nuestra trayectoria de vida; incluyendo obviamente nuestra vida académica. por lo que necesitamos hacer conscientes esos presupuestos, dado que orientan nuestros intereses e interpretaciones de manera tal que, como señalé previamente, conducen frecuentemente a que nuestras investigaciones sean profecías autocumplidas. Es por eso que en este texto traté de presentar inicialmente experiencias de mi infancia y juventud preuniversitaria, que fueron constituyendo parte de mis saberes inconscientes/no conscientes/conscientes, y por medio de los que me fui relacionando con la realidad en que vivía. Traté de evidenciar que este tipo de saberes me orientaban a ver dicha realidad de una manera que iba a contrastar con una parte de los saberes antropológicos que iba a aprender en mi carrera universitaria, así como con las orientaciones político/ideológicas a las que iba adhiriendo. Traté de mostrar también que será en mi trayectoria donde iré generando saberes sobre los principales procesos a los que refieren las categorías que luego aprenderé y manejaré en términos académicos y/o

21 Textos antropológicos de diferentes orientaciones, entre los que rescato los de Balandier, Benedict, Herkovitz, Kluckhohn, Leenhardt, Linton, Nadel, M.Mead, Redfield, Wolf, Worsley, entre otros.

políticos, tales como las que refieren a trabajo, clase obrera o medicina tradicional.

En una segunda parte, separada metodológicamente pero no existencialmente, traté de presentar procesos a través de los que comienzo a apropiarme de toda una serie de propuestas, que asumo existencialmente, pero incluyendo procesos reflexivos, dado que son parte de aprendizajes formales y también de aprendizajes generados por la convivencia entre amigxs. Además, en este segundo momento, si bien ya no hablo tanto de cómo los mismos se relacionan con mi vida cotidiana lo doy por sentado, dado que dichos aprendizajes son generados en gran parte a través de las relaciones sociales entre amigxs, algunos de los cuales son también camaradas o, si se prefiere, compañerxs.

Ahora bien, la trayectoria que tracé se caracteriza además por la continuidad/discontinuidad en que transita, y por la presencia de contradicciones o, por lo menos, de discrepancias teórico/ ideológicas que mantuve sin resolver hasta que pude tomar decisiones. En este texto, por ejemplo, una de las principales contradicciones o discrepancias surge entre mis tendencias a asumir la vida como historicidad y conciencia de dicha historicidad; y simultáneamente, asumir la capacidad/necesidad de olvido casi inmediato, especialmente de episodios traumáticos colectivos, considerando además toda vida individual y colectiva como rutina y repetición. Durante años no viví conflictivamente dichos procesos, sino que los manejaba pragmáticamente, hasta que poco a poco fui optando por considerar que la vida necesita el olvido, que la memoria colectiva tiende a la mitificación, que la vida individual y colectiva es básicamente rutina y repetición, así como que la historicidad existe, pero sólo es asumida, cuando es asumida ,exclusivamente por los que teorizan la historicidad.

Pero además, pese a que en esta segunda parte comienzo a desarrollar un aparato crítico para apropiarme de las teorías y conceptos que voy conociendo, éstos no sólo están saturados por las experiencias de mi infancia y juventud sino por los nuevos objetivos de tipo teórico, ideológico, social y político que voy desarrollando subjetiva y colectivamente, y que también saturan, posiblemente con mayor complejidad, mis saberes sobre procesos y problemas. Lo que implica la necesidad de aplicar los mecanismos metodológicos que los hagan evidentes, que espero haber comenzado a presentar en este texto, Y que espero desarrollar alguna vez en otros dos futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

- Asch, S. (1964) *Psicología social*, Buenos Aires: EUDEBA
- Bourdieu, P. et al (1975) *El oficio de sociólogo*, México: Siglo XXI editores
- Bourdieu, P. (2006) *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona: Anagrama

- Champagne, P. et al (1993), *Iniciación a la práctica sociológica*, México: Siglo XXI editores
- De Martino, E. (1948) *Il mondo magico. Prolegomini a una storia del magismo*, Torino: Einaudi
- De Martino, E. (1961) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Milano: El Saggiatore
- De Martino, E. (1975) *Mondo popolare e magia in Lucania, Roma*. Matera: Basilicata. Editrice
- De Martino, E. (1981) *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli
- Devereux, G. (1977) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México: Siglo XXI Editores
- Devereux, G. (19 73) *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barcelona: Barral Editores
- Eribon, D. (2017) *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires: El Cuerno de plata.
- Maas, H. y M. Gumez (Eds.), *Cuentos mayas yucatecos*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán
- Mannheim, K. (1966) *Ideología y utopía*, Madrid: Editorial Aguilar
- Mead, G.H. (1953) *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires.
- Menéndez, E.L (1982) “Automedicación, reproducción social y terapéutica y medios de comunicación masiva” en Menéndez, E.L. (ed.), *Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina popular* (4-51), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata 57), México.
- Menéndez, E.L (1990) *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*, México: Alianza Editorial Mexicana (Segunda edición, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús 2019)
- Menéndez, E.L (2002) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Barcelona: Bellaterra (Segunda edición, Rosario, Prohistoria, 2010)
- Menéndez, E.L (2017) *Los racismos son eternos, pero los racistas no*, México: UNAM.
- Menéndez, E.L. (Ed.) (1982) *Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina ‘popular’*, México: Cuaderno N° 57 de la Casa Chata.
- Menghin, O. (1934) *Geist und Blut. Grundstätzlicherum Rasse, Sprache, Kultur und Volkstun*, Wien: Anton Scholl
- Menghin, O. (1938), *Geist und Blut, Die Warte* 3(2) :1-3.
- Merton, R. K. (1964) *Teoría y estructura social*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Safranski, R. (2000) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Scheler, M. (1973), *Sociología del saber*, Buenos Aires: Ediciones Siglo XX

Wright Mills, C. (1964) “La ideología profesional de los patólogos sociales” en C. Wright Mills, *Poder, política, pueblo* (410-427), México: Fondo de Cultura Económica.

Zolla, C. (1994a) *La medicina tradicional de los pueblos indígenas*, México: Instituto Nacional Indigenista, 3 vols.

Zolla, C. (1994b) *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, México: Instituto Nacional Indigenista, 2 vols.