

las figuras relevantes que, con sus proposiciones, inician los derroteros que marcan rumbos a la ciencia del hombre; Eduardo Tylor en Inglaterra, Francisco Boas en Estados Unidos, Marcelo Mauss en Francia, Ernesto de Martino en Italia, y Manuel Gamio en México, para sólo mencionar a unos pocos de ellos.²

A decir verdad, la antropología no es una ciencia reciente; sus raíces se hunden profundas en el tiempo. Desde la antigüedad griega y romana y en el largo y oscuro medioevo, hombres serios y graves por su saber y por su brillante imaginación, muestran curiosidad por los usos y costumbres de pueblos diferentes al propio.

CAPITULO I

NACE LA ANTROPOLOGIA MEDICA

1 Curiosidad antigua

En el seno de la comunidad médica hay, en estos días, una fecunda inquietud por entender el contenido y la utilidad que acarrea el conocimiento de la antropología médica. En otros lugares, particularmente en los Estados Unidos, la subdisciplina tiene ya tres decenios largos de robusto crecimiento y figura separadamente en la lista de carreras que imparten algunas universidades; no muchas todavía. La literatura que sobre la materia se publica se vuelve cada vez más copiosa e interesante tanto en lo que concierne a la antropología médica propiamente dicha cuanto en lo que hace a la sociología médica.¹ En los países que componen el Tercer Mundo el atractivo que ejercen los estudios de antropología médica es cada vez mayor; particularmente en aquéllos que contienen dentro de su jurisdicción a pueblos étnicos aún no integrados en el proceso de formación nacional.

En México el interés por la reflexión sobre la enfermedad y el accidente desde la perspectiva socio-cultural también toma cuerpo al término de la segunda guerra mundial, pero su ascendiente queda reducido a los antropólogos y, en cierta medida, a los epidemiólogos. Las circunstancias, sin embargo, nunca permanecen constantes y en la actualidad son los médicos y no sólo los antropólogos quienes se interesan por el enfoque cultural de la medicina. Esta obra tiene por contenido de propósito discutir, teórica e históricamente, el proceso de su formación en nuestro país, tomándolo desde sus orígenes entre los antropólogos ingleses y norteamericanos; pero antes de introducirme al tema creo necesario fijar los límites del campo que tiene como objeto el estudio de la antropología general, para después abordar la antropología médica. Esta, como antes se dice, es una subdisciplina de aquélla y se ocupa de aplicar ciertos conceptos y prácticas a la interpretación y al proceso de cambio de las ideas, patrones de acción y valores que norman el ejercicio de la medicina.

Con frecuencia damos por sentado que los padres fundadores de la disciplina son quienes le dan cimientos teóricos y atribuyen orden y significado a sus categorías conceptuales, metodológicas, procesuales y aplicativas; esto es, los que le asignan calidad profesional o académica así como la denominación con la que hoy en día la identificamos. La antropología no escapa a esta manera un tanto apresurada de reorganizar conocimientos viejos para sistematizarlos en una ciencia nueva etimológicamente comprometida con el estudio del hombre. Pensadores de fines del pasado siglo y principios de la presente centuria son reputados, por sus respect

¹ OAS (1978).

Angel Palerm, en el primer volumen de su historia de la etnología, da cuenta de los

testimonios que dejan las incursiones de los primeros viajeros que se aventuran por el mundo bárbaro; de modo especial alude a Heródoto de Halicarnaso, llamado padre de la historia y también de la etnología, narrador portentoso de las creencias y ritos exóticos cuya verdad no avala pero sí estima dignos de ser conocidos. Nos dice, además, no sin cierta admiración que Lucrecio, filósofo del Lacio, comete la osadía de erigir construcciones intelectuales grandiosas sobre la evolución de la humanidad que, en gran medida, siguen vigentes. Agrega otros casos más.³

Sin embargo, es preciso esperar hasta la época de los descubrimientos y la conquista de tierras y continentes nuevos, allá por el siglo XVI, para advertir la aparición de textos, a veces monumentales; donde sus autores abogan o impugnan los usos y costumbres de los pueblos nativos, por lo general, con fines proselitistas. Entonces brotan, con vigor inusitado, utopías empeñadas en fabricar un modelo de comunidad primitiva opuesto al que vindican la expansión capitalista y el sistema económico colonial. *La vera paz* de Bartolomé de las Casas, los *hospitales pueblo* de Vasco de Quiroga y el *reino milenario*, en la hora undécima de Gerónimo de Mendieta, son unos cuantos ejemplos de estas representaciones místicas.⁴

Nace la etnología

Si el alcance de nuestras consideraciones lo circunscribimos a Mesoamérica, bien podemos afirmar que la antropología en su vertiente etnológica, nace en 1547

con las investigaciones afanosas de Bernardino de Sahagún, cuando compila en ~ idioma vernáculo el *Tratado de la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana*, y en su especialidad lingüística, con la gramática nahuatl de Andrés de Olmos, también de 1547, el vocabulario en lengua mexicana de Alonso de Molina, de 1555, y otras artes en idiomas varios que, durante el siglo de la Conquista, distintos misioneros trasladan al alfabeto latino. El interés de los pioneros, tanto en etnología cuanto en lingüística, se concentra en el campo controvertido de la religión y los propósitos que les mueven a conocer las prácticas y creencias indígenas sobre lo preternatural van dirigidas a facilitar la innovación del cristianismo y a consolidar al dominio colonial. El *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos, al igual que la *Historia de las cosas de Nueva España* de Sahagún, muestran este evangélico designio.⁵

Hay, desde luego, una excepción a lo dicho. El acopio de materiales sobre religión nativa al que dedican gran parte de su tiempo libre los frailes inquisidores les conduce de la mano al conocimiento de los conceptos que modula la teoría y prácti-

~ Harris (1968).

³ Palenn (1974).

⁴ Florescano (1982).

⁵ Nicolau y Cline (1973).

ea de la medicina indígena tan inextricablemente ligada a las creencias y ceremonias mágicas. Los invasores europeos, desde muy temprano, comprueban la eficacia de médicas y médicos en el tratamiento de las enfermedades y accidentes que son comunes en la tierra antes del contacto indo-cristiano. A legos y clérigos les atrae el carácter esotérico de la medicina india y los franciscanos se adelantan a instituir una cátedra, servida por médicos *mexica*, en el Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, para preservar los logros de la medicina mesoamericana. El experimento produce algunas obras perdurables en códices y memoriales en los que, a juzgar por su contenido, se advierte la influencia recíproca de las nociones de la medicina hipocrática y los postulados de la medicina vernácula. La vida del ensayo es efímera, al punto de no durar una simple generación, porque sus propósitos -formar un cuerpo médico nativo - contradicen los fines a que aspira la colonia de explotación establecida en Nueva España, dispuesta a configurar con españoles un cuerpo médico hegemónico. ⁶

Misionero antropólogo

La inteligencia reflexiva de José de Acosta, religioso de la Compañía de Jesús, sistematiza los ensayos que le anteceden y los suyos propios, para desvelar las características que determinan a la disciplina en formación. En el proemio a su *Historia natural y moral de las Indias*, de 1590, da a la antropología el nombre de historia moral para contrastada con la historia natural que se ocupa de las cosas y obras de la naturaleza; la llama la *ciencia nueva* "por ser juntamente historia y en parte filosofía"; y la define, con toda congruencia, como el conocimiento de las cosas y obras del libre albedrío, "que son los hechos y costumbres de los hombres". Acosta limita ese conocimiento a los pueblos sin escritura y nos dice que, para adquirirlo, se requiere "mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios" y, consubstancialmente, "saber la lengua". La observación directa, la participación personal y el dominio del habla vernácula particular del grupo étnico estudiado son, desde entonces, los métodos propios de la indagación antropológica. ⁷

Acosta reduce el ámbito de la antropología a los pueblos agrafos por ser el campo del conocimiento que desamparan los historiadores a quienes cautivan las fabulosas hazañas de descubridores y conquistadores. Para ellos los pueblos vencidos, prealfabetas, sin archivos ni documentos fehacientes que revelen los hechos significativos de su acontecer ordinario, son ignorantes, simples, naturales; no vale la pena ocuparse de sus cosas. "¡-penas descubiertos los indios son expulsados de la historia. Acosta y los misioneros conquistadores los rescatan y fundan para ellos una historia moral, una ciencia nueva que es a la vez historia y filosofía. Etimológicamente historia y filosofía están cercanamente emparentadas; son voces castellanas que derivan de sus correspondientes griegas y ambas comparten el significado de conocimiento, sabiduría, ciencia. Cuando en 1596 Agustín Dávila Padilla narra la fundación de la Provincia de Santiago, de la orden de Predicadores, y alude a la obra del jesuita como *Philosophia natural y moral*, no se equivoca. Para él y para su tiempo historia y filosofía están íntimamente relacionadas en la sinonimia. ⁸ La ciencia de

⁶ Mendieta (1945) 3 :70; "Enseñóles eles también un poco de tiempo a los indios la medicina, que ellos usan en conocimiento de yerbas y raíces, y otras cosas que aplican a sus enfermedades; mas esto todo se acabó."

⁷ Acosta (1940) : 13.14.

⁸ Dávila Padilla (1955).

los usos y costumbres de los hombres es filosofía, historia o conocimiento de los hombres sin letras, sin escritura.

Proscripción marxista

En la segunda mitad del siglo decimonono un proceso semejante al ocurrido en el siglo XVI reitera la proscripción de los pueblos agrafos. Carlos Marx y Federico Engels, en 1847, redactan el *Manifiesto comunista*; un llamado a la unidad de los proletarios del mundo. El documento abarca, en el tiempo y en el espacio, a la humanidad entera y comienza con una aseveración doctrinaria contundente:

"La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases." Desde la perspectiva rígidamente evolucionista de la clarificación, la lucha de clases constituye la energía necesaria para poner en actividad las transformaciones sociales. Pero el saber en incremento de las formas de vida de los grupos étnicos llamados salvajes o primitivos - donde la lucha de clases no tiene vigencia - y la elaboración de la teoría antropológica que interpreta las civilizaciones diferentes, pronto hace insostenible la proposición generalizadora que abre el alegato y obliga a Engels a incluir, en la edición inglesa, 1888, del *Manifiesto*, una nota que restringe el alcance de lo antes afirmado a la historia escrita.⁹ En otras palabras, Engels expulsa de la historia a los pueblos sin escritura y los avienta al ámbito de la antropología, disciplina científica que por esos años define su nombre y configura su objeto de estudio. Los pueblos agrafos, pues, quedan fuera de la teoría marxista y la exclusión de las etnias aclásidas deviene la responsabilidad de la antropología cuya base de sustento es la noción de cultura.

Al finalizar la segunda guerra mundial la descolonización de los pueblos sometidos al dominio imperial toma violento impulso. Hasta entonces el dominio incontestado de la antropología sobre su objeto de estudio le permite crecer sin grave oposición; pero en 1968, el movimiento anarco-estudiantil sacude a Europa, repercute en México y da un giro a la situación establecida. Coloca a la disciplina entre las ciencias mal nacidas, cuyo origen bastardo producto del colonialismo, las condena a desaparecer. La antropología aplicada, y en lo particular su versión indigenista, son blanco de iracundos ataques. Las instituciones gubernamentales encargadas de proporcionar servicios a los pueblos étnicos son calificadas de instrumentos de control. Se tilda al Instituto Nacional Indigenista de *Ministerio de las colonias* y la teoría y práctica de la integración y sus proponentes son satanizados asignándoles fines perversos. Aun la antropología médica cuyo propósito último está encaminado a innovar la medicina y la salud, en su modalidad científica, en comunidades nativas aisladas por mal es fácilmente superables, es condenada como herramienta de sujeción.

Estructuralismo marxista

El campo de pesquisa irreducible al esquema del *Manifiesto comunista*, campo reservado a la teoría y praxis de la antropología, es insistentemente reivindicado como ámbito sustraído al dominio del materialismo histórico. Muchos ven en la partición del hombre, como objeto de estudio, un profundo antagonismo entre el enfoque totalizador del concepto marxista del mundo y la noción de cultura que engloba

⁹ Marx y Engels (1954): 33,

las cosas y las obras producidas por el hombre que vive en sociedad. Los estructuralistas ingleses y franceses, afiliados al marxismo y comprometidos en la lucha de clases, llegan a negar especificidad a la antropología. Mauricio Godelier afirma que no existe principio o axioma que permita atribuir contenido exclusivo a la antropología, que le constituya un dominio de investigación definitivamente delimitado, circunscrito sobre sí mismo, por tener conferido el análisis de realidades específicas. Su campo de estudio, dice, se funda negativamente en razones prácticas y no en una cualquiera necesidad teórica. En efecto, el campo de inquisición de que disfruta la antropología, desde sus lejanos comienzos, le es concedido por razones prácticas de dominio, evangelización, explotación de mano de obra, control social. Los antropólogos, los misioneros y otros hombres sabios, conocedores y entendidos que están en contacto continuado y de primera mano con los pueblos colonizados, son parte de la sociedad dominante y necesariamente cumplen sus fines, hace notar.

La contestación del estructuralismo marxista no se reduce a una simple réplica teórica; desde hace más de una década realiza esfuerzos denodados por aplicar el pensamiento de Marx a la interpretación de aspectos estratégicos de las culturas primitivas - parentesco, política, religión - sin lograr éxito en sus propósitos finales de negar utilidad a la antropología cultural, ni en sus afanes por construir una antropología marxista. ¡Hasta hoy debe conformarse con mantener la contradicción entre antropología y marxismo en términos que censuran, zahieren y satanizan las relaciones que la antropología mantiene con el colonialismo en los países imperiales de Europa y América y en solazarse con la invención del colonialismo interno - una construcción político-social de nuevo cuño sin base teórica ni práctica de sustento - destinada a los países mestizos-americanos que cuentan con poblaciones indígenas con un gran peso específico. La antropología resiste los embates de sus contradictores porque los argumentos con que intentan menoscabarla son juicios de valor, admoniciones morales, reprimendas impresionantes que conmueven y llaman a reflexión, pero en modo alguno, razonamientos científicos que invaliden el fundamento y la vigencia de la disciplina.

El hiato anarco-estudiantil

En otro lugar expongo, con cierto pormenor, los argumentos en que se funda mi respuesta a las proposiciones abstrusas del marxismo estructural francés y a él remito al lector acucioso en procura de mayores informes. P Bueno es, ~embargo, hacer notar que el genio dogmático del marxismo-leninismo -en .llo especial, durante la prolongada dictadura stalinista- tiene, como una de sus consecuencias trascendentes, la esterilización de la teoría que sustenta el materialismo histórico al concebirlo como doctrina que no admite crítica sino debido acatamiento. En los países capitalistas de Occidente toma desarrollo entonces, el estructuralismo marxista - a cuya cabeza se coloca Louis Althusser- que entre otras cosas desafía la posición de Engels en cuanto a conceder, a las sociedades llamadas primitivas, la prevalencia de las relaciones de parentesco sobre las relaciones de producción. Siguen a Althusser antropólogos marxistas, entre-los cuales es figura destacada el ya mencionado Godelier, quien pugna por darle coherencia y valor unívoco a los

¹⁰ Godelier (1974): 285-345; Anthropologie et économie. Une anthropologie économique est-elle possible?

¹¹ O'Laughlin (1975).

¹² Aguirre Beltrán (1982a).

modos de producción . Por otra parte, la independencia teórica y la creatividad inagotable de Antonio Gramsci, en Italia, acaudilla otra corriente marxista, joven y renovada , que Althusser califica , lógicamente, de historicista .¹³ Páginas adelante hablo de la escuela italiana; pero antes debo referirme al hiato estructural que en el plácido acontecer del marxismo estructural introduce el movimiento anarco-estudiantil de 1968.

Los teóricos de esta revolución frustrada, en lo particular Jean Baudrillard , agregan a los elementos que integran la especificidad de la antropología, uno más . Los misioneros antropólogos del siglo XVI consideran dominio de sus lucubraciones los pueblos *sin escritura*; Engels , a nombre propio y de su colega Carlos Marx, conceden como esfera de incumbencia de la antropología, los pueblos *sin historia*; hoy en día, los pensadores ácratas impugnadores del marxismo estructural añaden además, los pueblos *sin relaciones de producción*. Baudrillard textualmente afirma: "la especificidad del objeto antropológico es precisamente esta imposibilidad de definir en él lo económico y el modo de producción como instancia separada" y, en seguida postula la necesidad de contemplar al llamado primitivo desde una perspectiva distinta a la euroamericana hegemónica . "En antropología - comenta - la revolución copernicana no tuvo lugar y el pensamiento occidental burgués o marxista, sigue describiendo en discurso geo y egocéntrico el movimiento aparente de los intercambios primitivos ." ¹⁴

Recorriendo el camino que Marx traza , Baudrillard, con inteligencia dialéctica, hace la crítica de la crítica de la economía política. Toda la racionalidad de esta economía -dice- gravita sobre ciertos conceptos como los de naturaleza, producción , necesidad , descubiertos durante el siglo XVIII como potenciales de fuerzas reprimidas. Frente a la naturaleza liberada como fuerza productiva, aparece el hombre liberado como fuerza de trabajo . La producción subordina a una y a otro , simultáneamente , como factores económicos de la producción y como términos separados de la misma racionalidad. Con el concepto naturaleza Marx asume , sin reducirla, la idea de necesidad , secularizándola en la noción económica de penuria escasez.

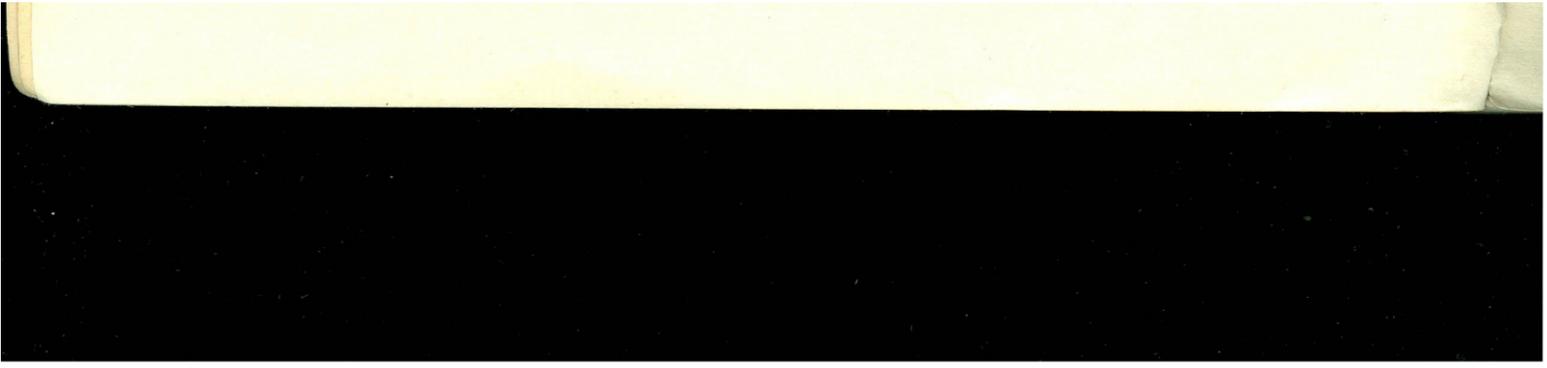
Además, extiende su interpretación hasta darle magnitud universal . Marx presupone: "Al igual que el hombre primitivo, el hombre civilizado está obligado a medirse con la naturaleza para satisfacer sus necesidades y reproducir su vida; esta carga existe para el hombre en todas las formas de sociedad y en todos los tipos de producción ." ¹⁵ Baudrillard objeta la presunción de Marx; niega que el hombre primitivo se *mida* con la naturaleza porque no la concibe como entidad separada ni en sus intercambios simbólicos conoce la necesidad. La escasez - argumenta- es una dimensión de la economía política capitalista y es cosa grave retomar conceptos clave que pertenecen a la metafísica de la economía de mercado y a la ideología capitalista para exportarlos a las sociedades primitivas. "Al pretender explicar las sociedades pasadas a la luz de la estructura actual de la economía capitalista , no advierte [Marx] que proyecta sobre ellas, para abatir su diferencia , la luz espectral de la economía política." ¹⁶ Ecos de palabras semejantes, pronunciadas por Alexandre Vasilievich C hayanov , teórico heroico del campesinado soviético, parecen escucharse en el elegante fluir del pensamiento filosófico de Baudrillard, quien continúa:

¹³ Althusser y Balibar (1968).

¹⁴ Baudrillard (1980): 78.

¹⁵ Marx, citado en Baudrillard (1980): 59.

¹⁶ Baudrillard (1980): 68.



En tiempos de Marx la economía política "aún no ha desarrollado todas sus contradicciones, por lo tanto, su crítica radical, incluso para Marx, no es todavía posible ni lo es, por consiguiente y a causa de su solidaridad con ella, la comprensión real de las sociedades pasadas". Esto, en la práctica, atestigua la imposibilidad de una antropología marxista capaz de dar cuenta de las sociedades sin historia, sin escritura y sin relaciones de producción. Cuando Maurice Godelier presupone que "las relaciones de parentesco funcionan, a la vez, como elementos de la infraestructura y como superestructura", exhibe la voluntad de mantener una distinción - infra y superestructura - sin la cual el materialismo histórico se derrumba. Esta astucia permite salvar la clave dialéctica que funda lo económico como instancia determinante. "Diríamos más bien que aquí la única dialéctica es la de la reproducción de la teoría a través de la simulación formal de su objeto."¹⁷

Complementariedad en Gramsci

Afortunadamente, la interpretación de las ideas seminales de Marx no la encauza, por canales exclusivos, una sola corriente ideológica, por importante que parezca en un momento dado del discurrir filosófico. Por los años treinta de la presente centuria un hombre excepcional, crítico literario, conocedor del pensamiento especulativo de su tiempo y del pasado, Antonio Gramsci, para quien la antropología inglesa y las lucubraciones lingüísticas del pensamiento clásico alemán le son familiares, al punto de intentar doctorarse en letras con una tesis sobre la *Historia del lenguaje*, estudia a Marx y se afilia conscientemente a la doctrina y a la praxis que predica. Desde la libertad o desde la prisión en que pretende ahogar su conciencia el fascismo italiano difunde y practica el socialismo dialéctico.¹⁸

Gramsci no parece encontrar incompatibilidad entre el uso del esquema conceptual del materialismo histórico y la teoría de la cultura elaborada por la antropología. Define la cultura como "una concepción de la vida y el hombre, coherente, unitaria y difundida nacionalmente; una religión laica, una filosofía que se ha transformado en cultura, es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual".¹⁹ Al lado de la lucha de clases sitúa la lucha de culturas, esto es, las contradicciones entre concepciones antagónicas de la vida que se dan, internamente, dentro de la sociedad nacional hegemónica y las clases subalternas. La lengua y la cultura de las clases populares nacen del proceso de cambio, de la aculturación, que suscita el señorío de la lengua y cultura nacionales dominantes sobre las lenguas y culturas provinciales dominadas.²⁰ "Se puede decir - afirma - que cada grupo social tiene su lengua, aunque hay que hacer notar (salvo raras excepciones) que entre la lengua popular y la de las clases cultas existe una continua ligazón y un continuo intercambio."²⁰

Contribución trascendente de Gramsci a la teoría de la cultura son sus observaciones sobre el folklore. Hasta ahora -dice- el folklore es contemplado preferentemente como un compuesto de elementos pintorescos, raros o exóticos que los eruditos recogen como material de análisis para estudios de método en la recolección, selección y clasificación y para la fábrica de principios empíricos necesarios

¹⁷ Baudrillard (1980): 68.

¹⁸ Gramsci (1977a): 24.

¹⁹ Gramsci (1976): 22.

²⁰ Gramsci (1976): 41.

para desarrollar productivamente aspectos particulares de la ciencia. Tal enfoque puede ser útil pero no bastante para descubrir la importancia intrínseca del tema. El folclore sólo puede ser entendido como reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, como concepción del mundo y de la vida, en gran medida implícita, de determinados estratos de la sociedad, en contraposición con las concepciones del mundo de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas. El folclore no es la suma inconexa de supervivencias de épocas pasadas, de préstamos culturales recientes, es un conjunto estructurado de ideas, prácticas y valores, una concepción del mundo y de la vida particular de las clases subalternas y su estudio tiene la condición de una etnología de las clases populares en la sociedad occidental hegemónica.²¹ Al concebir con tal generosidad el folclore, Gramsci, en realidad, amplía el objeto de la antropología con un fragmento de conocimiento que hasta entonces no era reconocido como porción de su campo de estudio. Además, al poner en contradicción dialéctica las culturas popular y hegemónica le imprime a la teoría antropológica una dinámica que la enriquece y vitaliza.

Antropología subalterna

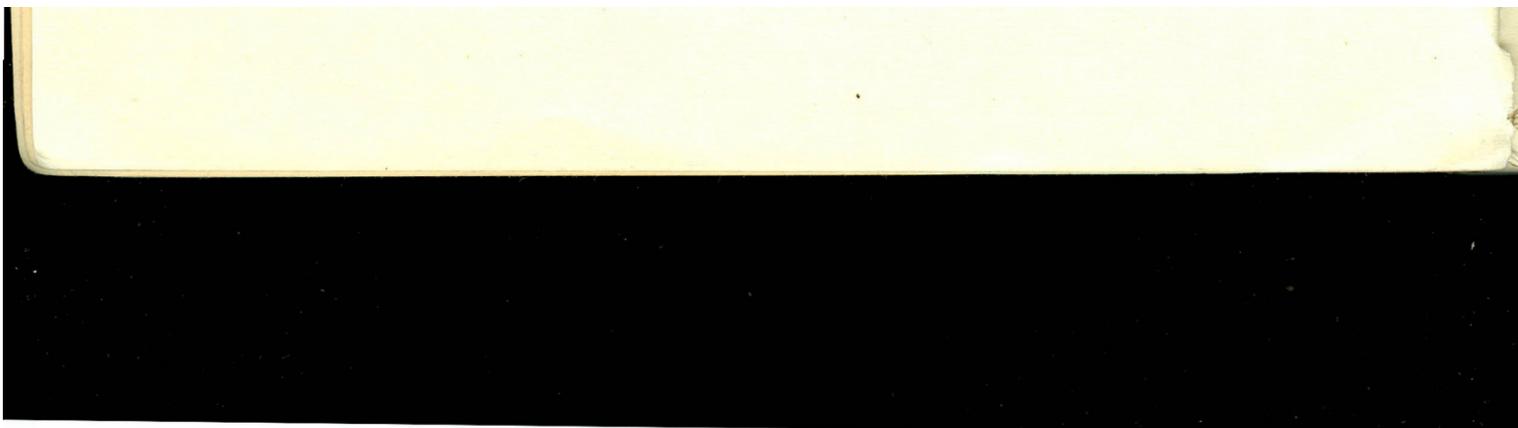
Por razones semejantes a las que operan en el siglo XVI y vuelven a actuar durante el siglo XIX, Gramsci asigna, en nuestros días, a la antropología etnológica, sectores de la historia occidental, antigua y contemporánea, propios de los grupos sociales sin escritura, esto es, las clases subalternas de cultura folk de los países desarrollados. La compatibilidad, implícita en el uso paralelo que Gramsci hace de conceptos diferentes, clase y cultura, lucha de clases y lucha de culturas, como fases de una misma configuración ideológica, parece absolver a la antropología europea de viejos y graves pecados capitales por su asociación con el colonialismo. Lo que Gramsci nos enseña, afirma Héctor Agosti, es a no encarar la batalla por una nueva cultura -o una nueva antropología- "como un problema ético de meras convenciones al pasado, sino como un problema eminentemente político, unido a la batalla general por la transformación de la sociedad"²²

Gramsci es tardíamente conocido en Italia, su propia patria, como filósofo social. Sus *Cuadernos desde la cárcel* ven la luz a partir de 1948, es decir, más de una década después de su muerte. Con base en sus concepciones originales emerge con su nueva la antropología italiana hasta entonces sorprendentemente subdesarrollada y, durante los años que anteceden y suceden al de 1968, toma impulso y se expande más allá de las fronteras metropolitanas. La fuerte migración italiana a la Argentina hace que sea este país uno de los primeros en adoptar los postulados gramscianos en antropología, o como antropología como es común llamada en Europa. De la América del Sur pasa a México con los transterrados que avientan al Anahuac las dictaduras criollas.

La interpretación gramsciana de la teoría y la praxis marxista se difunde en México mediante la edición de sus *Quadernz'* y las obras de sus epígonos, que publican Juan Pablos, Nueva Imagen y otras editoriales que, además, dan a conocer estudios sobre antropología médica producidos desde la nueva perspectiva, como adelante se advierte. A manera de resumen se puede afirmar que la contribución gramsciana a la antropología es importante tanto por el valor intrínseco de sus apo-

²¹ Gramsci (1976): 239.

²² Agosti (1976): 13.



taciones teóricas cuanto porque éstas se realizan en momento oportuno; en los años que siguen al movimiento anarco-estudiantil del 68, cuando las afirmaciones dogmáticas, denuestos y reconvenciones del marxismo estructural comienzan a perder el efecto impactante de los primeros días. Gramsci, fundador del PC italiano, preso político y víctima de implacable represión, en un artículo que al salir a luz levanta airados argumentos, luego de censurar las interpretaciones talmúdicas del pensamiento marxista, expresa que éste: "no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva y entienden los hechos económicos, los juzgan y adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva".²³ Al colocar al hombre, a la sociedad, a la cultura, en el umbral mismo de los hechos económicos, Gramsci abre ventanas recientes desde donde contemplar el paisaje antropológico.

2 Ciencia e ideología

La discusión de algunos puntos clave de la antropología, pasada y presente parece necesaria para advertir, desde el comienzo, las bases teóricas de la antropología médica que son, en gran medida, las mismas de la antropología general; corren, consecuentemente, la misma suerte, y cambian de una época a otra según se modifica la orientación ideológica dominante. Vivimos en el contexto de una sociedad, una lengua y una cultura determinadas por una instancia económica; ésta condiciona la concepción del mundo y de la vida que guía la manera como pensamos y actuamos, por tanto, en nuestro desempeño como investigadores, docentes o practicantes, producimos teoría al igual que ideología. Sin embargo, queda siempre un poso de conocimiento acumulado que hace posible la continuidad y el enriquecimiento de la disciplina.

El nombre de antropología médica es de nuevo cuño, data de hace unos cuantos lustros, Norman Scotch lo fija al titular con tal frase nominal su contribución a la *Reseña bianual de antropología* que edita la universidad de Stanford. P V amos a glosar uno a uno los aportes importantes que en un proceso inacabado de oposición dialéctica vienen configurando el cuerpo de doctrina que respalda la reflexión del hombre sobre el accidente y la enfermedad. Numerosos son los científicos sociales que conjugan esfuerzos en la tarea y a ellos que iremos referimos; pero antes de hacerlo bueno es decir que los principios teóricos y metodológicos de la antropología médica guardan divergencias y convergencias notables con otra subdisciplina emparentada, la sociología médica, siendo mayores las coincidencias que las acecan que las diferencias que las separan, al punto que entre ambas no hay una línea fronteriza insalvable que impida la mutua fertilización.

Medicina como institución

Para mediados de los años veinte de la presente centuria, la antropología tiene ya en su acervo una riqueza substancial de materiales etnográficos de contenido

²³ Gramsci (1977a): 35.

²⁴ Laughlin (1975).

²⁵ Scotch (1963).



médico, recogidos en diversas partes del mundo mediante la observación directa. William Rivers, un antropólogo inglés ocupado en el estudio de los *tribus* del sur de la India se da a conocer en la comunidad académica por el uso inteligente que hace del método genealógico para lograr un buen control sobre las formas primitivas de parentesco. ²⁶ Rivers, originalmente médico antes que antropólogo, alcanza además renombre por ser el primero en reconocer la necesidad de reunir en un sistema coherente y significativo la suma de creencias y prácticas con las que los nativos arrostran el accidente y la enfermedad.

En 1924 sale a luz su obra póstuma, intitulada *Medicina, magia y religión* pionera en el campo de la antropología médica por sus proposiciones formalmente teóricas. ²⁷ En ella, Rivers sostiene que las prácticas médicas son consecuencia lógica de creencias bien establecidas en cuanto hace a la causalidad de las enfermedades y que estas creencias y prácticas, tomadas en su conjunto, son parte de la cultura y, por tanto, constituyen una institución social que, por serlo, debe ser contemplada en término de principios y métodos. Con base en este supuesto Rivers formula un cuerpo de asertos sobre la naturaleza de la medicina primitiva, al tiempo en que se conforma con los prejuicios de su época que clasifican las manifestaciones de esa medicina según una escala que va de la magia a la religión y de ésta a la ciencia.

La actitud hacia el mundo, esto es, la *imago mundi* o concepción de la vida y de las cosas de la filosofía alemana de principios del siglo anterior, determina el juicio sobre la índole y causas de enfermedad; parecer al que se encuentra asociado un complejo cultural específico de patrones de conducta. Limita la operación de la medicina primitiva a las cosmovisiones mágica y religiosa; la primera involucra creencias en la habilidad del hombre para manipular las fuerzas de la naturaleza en beneficio del paciente, en tanto que la segunda descansa en la convicción de que el control de los acontecimientos reside en la voluntad de ciertos poderes sobrenaturales a los que debe propiciarse en caso de enfermedad.

Rivers no advierte en la medicina nativa la operación de leyes naturales; reserva éstas, etnocéntricamente, para la medicina occidental de la cual es hierofante. Concede, sin embargo, la ocurrencia de prácticas empíricas pero les niega carácter natural por los matices mágicos y religiosos en que se insertan. Asigna un rol distinto, correlacionado con la causalidad de las enfermedades, al médico-hechicero en cuyo desempeño predomina la magia; al médico-sacerdote proclive a las explicaciones sobrenaturales, a la plegaria y al rito; y al médico-empírico, llamado despectivamente curandero, quien pone el acento en las técnicas que la experiencia suministra.

En el modelo heurístico construido por Rivers la concepción del mundo que los pueblos primitivos configuran es consistentemente fija, casi inalterable; pero en lo que concierne a las causas de enfermedad y a su tratamiento el cambio tiene lugar mediante la actuación de dos procesos, a saber: el de difusión por el contacto histórico con otros pueblos y el de degeneración por el empobrecimiento cultural que acarrea el aislamiento prolongado. Para él, medicina primitiva y medicina científica son dos universos de discurso separados; no hay manera de acomodar la concepción del mundo mágico-religioso en el mismo dominio de conocimiento que el saber científico-naturalista. ²⁸

²⁶ Voget (1975).

²⁷ Rivers (1924).

²⁸ Wellin (1978).

Aunque damos crédito como pionero a un miembro destacado de la antropología social británica y ésta vuelve a aportar estudios valiosos sobre la medicina primitiva como entidad bien definida en el agregado total de la conducta humana, es la antropología cultural norteamericana la que configura realmente la antropología médica al seguir la línea de pesquisa abierta por el particularismo histórico boasiano. En 1932 la universidad de California publica la monografía, *Conceptos primitivos de enfermedad*, de Forrest Clements, cuyo enfoque atomístico concibe la sistematización de las creencias y usos médicos como un simple estudio de rasgos complejos culturales aislados. ²⁹

Clements clasifica los conceptos etiológicos primitivos en cinco categorías: hechicería, quebrantamiento de un tabú, intrusión de un objeto-maleficio, intrusión de un espíritu y pérdida del alma. Tabula la presencia de estos rasgos en distintos lugares del globo terráqueo a base de su identificación en 300 pueblos étnicos mencionados en la literatura antropológica. Aviniéndose a lo dispuesto por el método difusionista, entonces en boga, distribuye los rasgos causales de enfermedad en un mapa o carta geográfica comprensiva y saca conclusiones respecto a la antigüedad del rasgo y de los caminos que recorre en el proceso de difusión.

Edward Wellin, al hacer la revisión de las orientaciones teóricas de la antropología médica, hace notar las incongruencias lógicas de los postulados de Clements; la confusión conceptual que introduce al categorizar como causas a las que sí lo son -hechicería, ruptura de un tabú- ya las que no son sino mecanismos -intrusión de un objeto-maleficio, intrusión de un espíritu, pérdida del alma-, así como al inferir secuencias temporales y rutas de propagación a partir de una masa disímil de hechos descriptivos. ³⁰ Bronislaw Malinowski, independientemente, hace notar la inconsistencia de toda comparación que no toma en cuenta el contexto en que funcionan rasgos que a primera vista parecen semejantes. ³¹ No obstante éstas, y otras objeciones igualmente válidas, el enfoque atomístico y difusionista de Clements es útil como guía en la reconstrucción histórica cuando los materiales disponibles no permiten una aproximación más concreta y totalizadora. La reinterpretación del culto al peyote y su difusión como técnica curativa entre los indios de Estados Unidos desde el norte de México, realizada por Weston La Barre es ejemplo del buen uso de este enfoque. ³²

Medicina folk

En 1926 llega a México Robert Redfield, recién doctorado en antropología. Trae consigo, además, una sólida preparación jurídica y el ascendiente pragmático de la escuela sociológica de Chicago en la cual es figura destacada Robert E. Park, su suegro. Por otra parte, conserva fresca en la mente la lectura de *Argonautas del Pacífico Occidental* (1922) de Bronislaw Malinowski y *Los métodos de la etnología y de la antropología social* (1923) de A. R. Radcliffe-Brown, ambos padres fundadores del estructuralismo funcionalista británico. Influye en él, además, la propensión

²⁹ Clements(1932).

³⁰ Wellin (1978).

³¹ Malinowski(1925).

³² La Barre (1980).



práctica propalada por Manuel Gamio. Redfield viene dispuesto a incorporar una nueva dimensión teórica, la dimensión social, en el cuerpo de las dimensiones temporales y evolucionista de Rivers y espacio-difusionista de Clements. Desde un principio se da cuenta de la contradicción que hay entre el México que pinta la historia política de la elite gobernante y el México real, todo él constituido por el pueblo, por la historia no escrita, inadvertida, de las formas de vida folk. Su propósito, pues, es el conocimiento de la cultura folk en todas sus vertientes -la medicina entre ellas- y sobre todo el descubrimiento de las leyes o regularidades que norman el cambio de lo urbano moderno, organizado en clases sociales, a lo folk, patrimonio de las masas proletarias o populares, por lo general, pero no necesariamente, indígenas. ~4

Redfield se establece en Tepoztlan, un pueblo tlahuica de habla nahua de unos cuatro mil habitantes, ubicado en la vecindad de Cuernavaca y no muy lejos de la ciudad de México; focos de difusión de las maneras de vida citadinas. En el centro del pueblo se levanta la iglesia mayor, otros edificios públicos, el espacio abierto de la plaza, los portales, tiendas y casas de la clase dirigente -unas cincuenta familias- localmente llamadas *los correctos*. En la periferia se sitúan los barrios o calpules donde vive el común, despectivamente designados los *tontos*. Miércoles y domingos, en la Plaza central, se realiza un mercado al cual concurren tanto habitantes del pueblo como campesinos de los Poblados sujetos comerciantes foráneos ambulantes. La plaza es el punto geográfico en donde el cambio socio-cultural se origina. Ahí se venden yerbas medicinales cosechadas en el vecindario o en lugares remotos, pero también unas pocas medicinas de patente de las ordinarias. No hay médico titulado en el pueblo; alguna vez uno de ellos aventura establecerse en el centro pero a los pocos meses abandona el propósito vista la escasa demanda que tienen sus servicios. Los barrios de la periferia, por el contrario, contienen un número grande de especialistas nativos en tratamientos mágicos que son consultados por tontos y correctos. Las ideas y prácticas racionales de la medicina moderna se abren

paso muy lentamente y es urgente encontrar remedio a tan indeseable situación.

En Tepoztlan, dice Redfield, no es sólo conveniente sino inevitable discutir conjuntamente magia y medicina; ambos campos de conocimiento y actividad se traslapan. Aún más, el único cuerpo de prácticas mágicas generalmente reconocido y sin reservas operado es el que guarda relación con el tratamiento médico. El límite hasta donde las manifestaciones de lo mórbido se segregan y distinguen como enfermedad es borroso; opuestamente, hay una elevada inteligencia sobre el herbario medicinal en uso para males corrientes. Para las dolencias mayores, que ameritan el trato ritual, se acude a los especialistas folk que tienen identificadas un cúmulo de entidades nosológicas. Los nombres que imponen a estas entidades describen a veces la causalidad portentosa. Tal es, por ejemplo, el caso de la perturbación llamada *necaxanilli* -desprendimiento de la matriz- que requiere de medios potentes para fijada en la cintura; o el caso del mal aire *-yehyecahuilztili-* producido por sobrenaturales o fendidos con quienes es preciso reconciliarse para recobrar la salud perdida.

³³ Park Redfield (1962) 1:145; "Estimulado por el trabajo del Dr. Manuel Gamio, a quien conoció durante un viaje a México y teniendo en mente el proceso de cambio cultural, Redfield eligió para su disertación doctoral el estudio de un pueblo mexicano, un tipo de comunidad acerca de la cual poco se sabía en aquel tiempo." Las obras de Malinowski y Radcliffe-Brown se encuentran disponibles en castellano.

³⁴ Redfield(1930):6.

Antes de publicar la monografía sobre Tepoztlán que inaugura en México la era de los estudios de comunidad, Redfield produce un artículo intitulado *Plantas curativas de Tepoztlán: un herbario folk mexicano*, primera de sus aportaciones científicas a la antropología médica: más tarde enriquecida con investigaciones entre los mayas.³⁵ En 1930 en efecto, pasa a formar parte de un proyecto mayor encabezado por Sylvanus Morley y puesto en marcha por la Institución Carnegie, que comprende la investigación de las culturas antigua y moderna de Yucatán, desde una perspectiva integral. Redfield toma a su cargo los aspectos etno-antropológicos, conforme al modelo esbozado en Tepoztlán, con el fin de perfeccionar el estudio del cambio social; esto es, la aceptación o el rechazo de las innovaciones que parten de la ciudad mestiza y transforman la vida y la concepción del mundo de las comunidades vernáculas fundadas en la tradición.

En 1941 Redfield publica una obra, *La cultura folk de Yucatán*, en la que vacía la suma total de sus experiencias y reflexiones de campo y gabinete. Formula una síntesis apretada de los estudios de comunidad realizados por él y por sus colaboradores y la enmarca en el cuadro de una teoría magna de la civilización; en ella se contienen los cambios que sufren las comunidades folk en el recorrido lento pero inexorable que les encamina a la individuación, la secularización y la reorganización. Tal desarrollo constituye el inicio de una tarea intelectual consistente que corona en los años cincuenta al publicar dos pequeñas obras maestras -*El mundo primitivo y sus transformaciones* (1953) y *La pequeña comunidad* (1955) - ubicadas en la esfera inconsútil de la especulación filosófica.³⁶

Tzpos ideales

Concibe las sociedades folk y urbana como tipos ideales, a la manera de Max Weber, esto es, como construcciones teóricas elaboradas con elementos de la realidad para representar modelos cuyos rasgos componentes no se encuentran necesariamente todos en casos concretos. Las sociedades folk y urbana son arquetipos polarizados de una sucesión de formas transicionales de comunidades situadas, histórica o espacialmente, en puntos distantes de un *continuum* folk-urbano. La comunidad folk es el agregado humano, socialmente organizado, dominante en la vida de la humanidad. La revolución urbana, de donde emerge la vida citadina o civilizada, es un acontecimiento que data de tiempos relativamente recientes -unos tres o dos mil años antes de nuestra era - pero, no obstante ello, la Ciudad atrae cada vez con mayor celeridad a un número mayor de gente y le compele a seguir sus patrones particulares de comportamiento.³⁷

La comunidad folk tiene como rasgos integrantes 1) la distintividad, es decir, el sentimiento de ser diferente y mejor que otras comunidades para lo cual consolida en sus miembros una conciencia aguda de pertenencia al grupo propio; 2) la pequeñez; lo que permite la observación personal del área y de la actividad comprendida dentro de sus límites; 3) la homogeneidad de usos, costumbres y estados mentales en cada individuo que se repiten en cada generación; y 4) la suficiencia económica, política y social que le basta para reproducirse al través de 50 o 75

³⁵ Redfield (1928).

³⁶ Redfield (1963); (1953).

³⁷ Redfield (1963): 15-42.



milenios. Como evidente consecuencia de las características enunciadas en la sociedad folk las relaciones personales son directas; la tecnología es simple; la división del trabajo escasa; la familia y el parentesco son importantes; las sanciones que gobiernan la conducta son en gran parte de carácter sacro o sobrenatural; y el culto y el ritual están muy desarrollados. Es en fin "un estado de la sociedad en que el orden técnico está todavía subordinado al orden moral, en el que la comunidad local es una sola comunidad moral bien integrada, sin separación de clases".^{~8}

La sociedad urbana representa todo lo que la sociedad folk niega; su influencia es deteriorante para ésta, el contacto urbano rompe el aislamiento aldeano y pone en marcha el proceso de cambio. En la conducta determinada por consenso, convenida por la tradición y reforzada por sanciones sacras instituidas con el propósito de impedir cualesquier desviaciones a las formas aprobadas, se introducen alternativas de comportamiento que afectan las obligaciones que se deben a las deidades paisanas, a los parientes mayores, a las autoridades que componen la jerarquía fundada en la edad y en la suma y calidad de los servicios prestados al grupo propio o que llevan al comunero a pensar en términos de lucro o ganancia, de apropiación de los bienes comunales como propiedad privada; a rehuir la participación en el trabajo cooperativo y en las ceremonias propiciatorias ofrecidas a los dioses y sobrenaturales encargados de resguardar la armonía del hombre con el universo y mantener el bienestar y la salud de la comunidad.

Para Redfield tales eventualidades conducen a la desorganización de la comunidad folk y a la reinterpretación de su cultura mediante la individuación del sentido de pertenencia grupal y la secularización del orden moral corporado. Todos los significados adscritos a los elementos que integran la cultura pierden su valor y fuerza unificadores, vuelven inoperantes la avenencia y la concordia entre los comuneros expuestos a la contaminación citadina y entran en conflicto con los modelos de vida tradicionales. La comunidad folk se desorganiza y reconstruye bajo nuevas normas para crear una comunidad integrada discreta en el *continuum* folk-urbano.^{~9}

El orden moral y la escritura

Pero no todo es destructivo en el proceso de cambio. Redfield llama la atención sobre los aspectos creativos en él involucrados. Una tendencia idealista evidente en el desarrollo de su pensamiento lo lleva a poner mayor acento en los cambios que tienen lugar en la mente de los hombres, como resultado de la revolución tecnológica, que en la mudanza tecnológica misma. En la sociedad folk - afirma - el orden técnico está subordinado al orden moral, en la sociedad urbana el orden técnico prevalece sobre el orden moral, pero no lo elimina. Durante el proceso de urbanización el orden moral se estremece y desmorona; pero emerge un nuevo orden en un nivel diferente, en el umbral determinado por la autoconciencia y la creatividad crecientes. De este modo el orden técnico crece pero el orden moral no decrece.⁴⁰

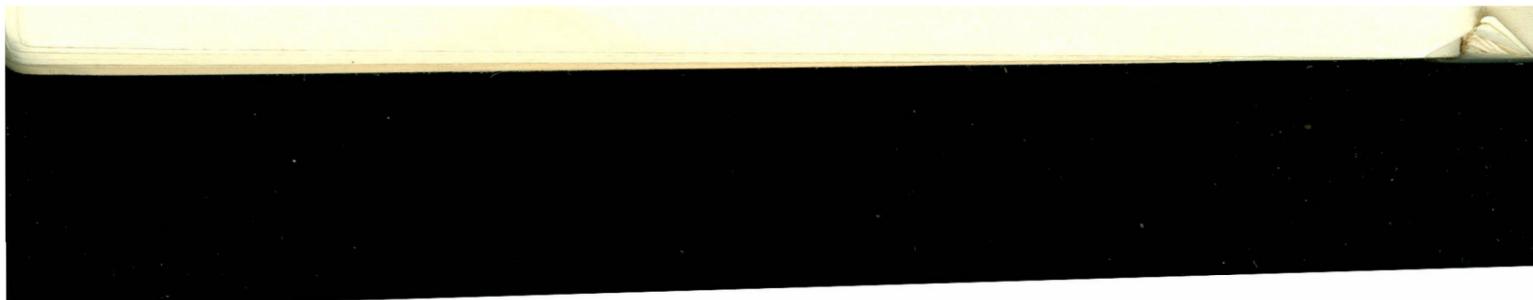
Hay un punto en el *continuum* folk-urbano que Redfield enfatiza. Aún está por hacerse - dice - la sociología del alfabetismo.⁴¹ El acceso directo a la tradición escrita está limitado a la *élite* citadina y a sus servidores; la comunidad folk ignora la escritura. En la suma de ideas, instituciones y actividades convencionalizadas que

^{~8} Redfield (1963): 85.

^{~9} Hewitt (1982).

⁴⁰ Redfield (1963): 75-106.

⁴¹ Redfield (1963): 54.



constituyen el equipo cultural de todo un pueblo - incluidas ciudades , villas y aldeas en el perímetro de una región - se desarrollan variantes de la tradición común; hay una estratificación cultural y una vigorosa defensa ideológica de la des-

igualdad heredada . La posesión de la escritura por parte de la élite- clase culta hegemónica en términos de Gramsci - robustece el dominio sobre los pueblos folk y campesinos; la élite es alfabeta , el campesino analfabeta y el indígena folk prealfabeta .⁴²

La existencia del arte de la escritura entre los campesinos es elemento de su modo de vida, aun cuando la mayoría no sepa leer ni escribir; pero para ellos las cosas escritas son cosas veneradas cargadas de significados; pero también tienen uso secular para cumplir con las exigencias de la ciudad . Entre los comuneros folk sólo uno o dos de ellos se especializan en la escritura y son utilizados por la comunidad como guardianes de los libros sagrados y como lectores de las oraciones nativas

y de las preces católicas ya digeridas por la cultura que el dominio colonial, en tiempos, les impone . Las oraciones, en lengua vernácula, en latín o en castellano , pronunciadas con profunda devoción, son parte del contenido del rol ocupacional que el sabio o letrado desempeña para satisfacer la necesidad práctica que la comunidad folk tiene para comunicarse con el mundo sobrenatural y exime al resto de sus integrantes del aprendizaje de una actividad cuyo uso es específico y limitado .⁴³

Cambio unidireccional

En suma , al formular el *continuum* folk-urbano, Redfield descubre el proceso de desintegración de la concepción folk del mundo y la ruptura correspondiente de las relaciones sociales y orientaciones de actividad que integran la sociedad folk. Redfield, sin embargo , pone el acento en los cambios unidireccionales que la urbe impone a la comunidad india pero poco o nada concede al movimiento contrario que unido al anterior constituye el proceso de aculturación . La imagen de la vida tribañ tiene su mejor reflejo en el concepto de *taman* que deterrmina los principios inherentes al orden cósmico y resume las obligaciones mutuas del hombre y los dioses. La selva, la parcela agrícola, el cenote, la aldea, ritualizan las relaciones por medio de las cuales el orden existe para el hombre. Más allá de la piedad, que expresa la cualidad de la devoción o el amor respetuoso, de la armonía, *taman*, no hay alternativa para el campesino que desee vivir en un mundo relativamente seguro

y estable. Las relaciones del hombre con los dioses proveen el modelo para la organización de la sociedad, de acuerdo con los principios de respeto , autoridad y responsabilidad.⁴⁴

En la perspectiva del tiempo los cambios que acompañan a la urbanización revolucionan el mundo en gran medida inmóvil y las visiones de la vida estables de los pueblos folk y campesinos. Los eventos importantes de la historia de estas sociedades no son las conquistas y dominaciones que experimentan a manos de grupos técnicamente más avanzados ; los procesos de cambio morales son de más peso que una simple sustitución de tecnologías , jerarquías sociales y prácticas religiosas. El cambio sacude el núcleo del orden social y cultural al paso que el conocimiento científico redefine las relaciones humanas y las bases de la acción moral en lo que

⁴² Redfield (1963): 55.

⁴³ Villa Rojas (1978): 215; describe el desempeño del escriba.

⁴⁴ Redfield (1963): 83.

hace al prójimo. La trinidad primitiva formada por *taman*, moralidad y cooperación es reemplazada por la que suple el *taman* con la naturaleza, la moralidad con un mundo físico indiferente hacia el hombre, y la cooperación por las relaciones humanas heterogéneas que enfatizan la individualidad. La historia moral de las comunidades morales cambia hacia la historia técnica de las comunidades divididas en clases sociales . 45

Enfoque sincrónico

En lo que hace a la medicina los eventos corren parejas con la transformación folk. Redfield, al referirse a Chan Kom de los años treinta, dice: "Los nombres de los dioses de la lluvia, los seres que protegían el maizal y la aldea, las concepciones de enfermedad y purificación son elementos de la creencia y la práctica de los que nos hablan el obispo Landa y otros en el siglo XVI . . . se consideraba que la enfermedad era, en parte, consecuencia de la transgresión moral y que por consiguiente, su cura consistía en una purificación. "46 Villa Rojas - auxiliar de Redfield- en su estudio de la tribu x-cacal reitera la persistencia de ideas y prácticas médicas precolombinas, pero, complementariamente, también encuentra la retención de creencias y usos médicos coloniales introducidos por misioneros y otros agentes de la cultura occidental . 47

Redfield y sus colaboradores están interesados en el proceso de cambio y, muy especialmente, en el que se origina en la ciudad y llega hasta la comunidad folk para transformar su concepto del mundo, el comportamiento tradicional y aun el lenguaje, medio genuino de expresión y de creatividad. La antropología cultural acude a los instrumentos de que dispone la dimensión temporal para constatar la evidencia del cambio en el pasar de los años; hace uso del enfoque diacrónico. La antropología social, alérgica a generalizaciones que no se funden en la documentación escrita, prefiere utilizar la perspectiva sincrónica que estudia la vida social en un corte o momento dado de su devenir . El cambio, en este caso, se descubre y mide mediante el arbitrio, puesto en práctica por Redfield, de investigar al mismo tiempo varias comunidades discretas -una ciudad, un pueblo, una aldea campesina, una comunidad tribal- de la misma área cultural . La urbe, por ser el agregado humano más sofisticado supone representar la posición hegemónica, moderna y occidental; la tribu por el contrario, exhibe por su simplicidad los caracteres de la comunidad moral, técnicamente atrasada, más cercana a la tradición india americana.

Comportamiento médico

Si ponemos la atención en los aspectos médicos de la cultura total, en el comportamiento médico con que el hombre enfrenta el accidente y la enfermedad, advertimos de inmediato que Redfield y sus colaboradores se ubican en cuatro puntos de observación. El primero es Mérida, ciudad primada del procurrente yucateco, sede del poder colonial antes de la Independencia, del poder nacional después de ella, y puerta de entrada de las influencias occidentales foráneas; es una sociedad en extremo heterogénea en cuanto a sus niveles de educación y participación en la

⁴⁵ Redfield(1963) : 108-110.

⁴⁶ Redfield (1963): 81.

⁴⁷ Villa Rojas (1978) : 212.

El cuarto punto de observación, el más alejado de la ciudad primada, se asigna al maestro Villa Rojas. Antes de iniciar la hazaña y después de realizada, pasa a recibir adiestramiento teórico en la universidad de Chicago. En 1935 regresa a la península convertido en etnólogo profesional, con la mira puesta en los tribebños hostiles refugiados en Quintana Roo; remanentes últimos de la Guerra de Castas comenzada el siglo anterior y concluida en 1901. Año aciago en que el ejército mexicano derrota y dispersa a las tribus congregadas en Chan Santa Cruz. La tribu x-cacal guarece su autonomía étnica en la espesura de la selva y hasta ella llega el etnólogo, en traje y rol de arriero mercader bien provisto de telas, medicamentos y pólvora, con el fin de realizar los primeros contactos. ⁵¹ Una vez logrado el consenso del grupo radica y participa plenamente en la vida de la pequeña comunidad. En compañía de su esposa, Dolores Gómez Izquierdo, permanece en Tusik diez meses largos, "durante este tiempo, los indios fueron ayudados con medicinas que les proporcionaba gratuitamente y con mercancía que, llevada desde Mérida, se les vendía a precios de coste" ⁵²

El aislamiento de la tribu y su rebeldía, según se advierte, no la mantienen totalmente ajena a las influencias externas; sin embargo, conserva casi intacta la cultura colonial compuesta de una inextricable mezcla de elementos y actividades precolombinos con creencias y técnicas dieciochescas. La medicina está embebida de teoría religiosa y de causalidad mística; sus practicantes son los parientes ancianos, las autoridades sacras del grupo tribal. El *nohoch tata*, padre principal, tiene condición cuasi divina; está vedado al profano tocarlo y aun discutir su comportamiento insólito. Los *maestros*, sacerdotes auxiliares, son depositarios de la ciencia y la sabiduría moral de los mayas antiguos. El *h-men*, sacerdote-médico, es la instancia última en achaques de enfermedad; pero todos - *nohoch tata*, *maestros* y *h-men*- gozan de poder ambivalente en la manipulación del bien y del mal. La etiología de accidentes y enfermedades es predominantemente sobrenatural; el castigo de los dioses se produce por la intermediación de vientos maléficos que se introducen en el cuerpo humano y originan padecimientos diversos; los *yumzüob*, señores del monte, sancionan con graves males a quienes rompen con sus pecados el equilibrio del hombre en el universo e igual cometido se atribuye a los ancestros quienes cuidan no se transgredan las normas éticas. Por supuesto, la hechicería como manifestación de malquerencia por parte de un prójimo ofendido se identifica "en muy contados casos" como causa de dolencia.

La causalidad natural, en cambio, es corriente en los males menores, en aquéllos que no despiertan ansiedad; los conceptos de *frío y caliente* son importantes en la dieta diaria y en la prevención cotidiana de la enfermedad. La aceptación de la medicina moderna, informa Villa Rojas, es de carácter general; los productos de la industria farmacéutica que el etnólogo distribuye, en un principio sólo se consideran útiles para los males de causa natural, pero más tarde "los indios llegaron a descubrir que también podían servir para la expulsión de vientos malignos". ⁵³ La favorable acogida de efectos tales como aspirina, purgantes, quinina, lombricidas, antiácidos, mentolatos y otros artículos inocuos del botiquín del investigador en modo alguno altera el *corpus* de ideas y prácticas médicas, coherente y definido,

⁵¹ Villa Rojas (1978): 542.

⁵² Villa Rojas (1978): 32.

⁵³ Villa Rojas (1978): 378.

en que participa la comunidad tribal . Puede haber dudas en lo que hace al diagnóstico en casos extraordinarios que ponen a prueba los poderes asombrosos del *h-men* y su cristal luminoso, pero una vez que ambos, médico-sacerdote y piedra divinadora desvelan la causa del mal la línea de acción a tomar no da lugar a incertidumbre; el tratamiento "no puede ser otro que el establecido por la tradición".⁵⁴

Medicina como control social

De las investigaciones realizadas en Tusik cuanto de las que, unos años después, lleva a cabo en Yochib - otra de las comunidades tribales del área maya donde Villa Rojas pasa dos años completos- se desprende como hecho de fundamental importancia la estrecha relación que en ambos pueblos étnicos hay entre la medicina y las organizaciones parental, política y religiosa. La medicina actúa tanto como sistema de ideas y prácticas destinadas a curar males cuanto para satisfacer los requerimientos del control social indispensables para mantener la cohesión del grupo propio. Los ancianos y autoridades de la tribu son poseedores de fuerzas místicas que cristalizan en *viento, lab* o *nagual*, por medio de los cuales "conocen los pensamientos y acciones de sus subordinados y de este modo imponen castigos en forma de enfermedades y otros infortunios. Cualquier persona que cometa un pecado o que intente violar las costumbres de la comunidad está expuesto a tales sanciones."⁵⁵

La aplicación del conocimiento adquirido y el significado de las implicaciones del proceso de cambio en medicina son preocupaciones mayores en Redfield y sus colaboradores; sin embargo, consideran que el antropólogo no debe salvar las fronteras que limitan la disciplina como ciencia. Su desempeño se reduce a sacar a la luz los hechos y las consecuencias que de ellos derivan sin involucrarse él mismo en medidas que tiendan a reforzados, transformados o extinguidos. El aislamiento parece ser el factor más consistente en la persistencia de la cultura y la medicina folk y todo hace suponer que la penetración cada vez más profunda e incisiva de la civilización industrial en la vida de las sociedades ingenuas está por integradas en la sociedad mayor hegemónica, junto con la mudanza de las ideas y prácticas médicas y de la condición moral que permanece en el trasfondo de esas creencias y patrones de acción . :

3 Aislamiento insalvable

Al tiempo que Redfield y sus seguidores se ocupan en descubrir regularidades a la dinámica del cambio social, la Revolución mexicana iniciada en 1910, luego de establecer orden en las secuelas de la lucha armada, señala metas a sus postulados y ensaya arbitrios dirigidos a reconstruir la República sobre bases estructurales nuevas. Tiene la mira puesta en la situación del campo y se propone, como una de sus reivindicaciones más sentidas, incorporar en la sociedad igualitaria que diseña a las masas campesinas, predominantemente indias en su composición racial y cultural, y a los pueblos étnicos originalmente americanos de lengua y tradición propias. El gobierno de Venustiano Carranza da los primeros pasos, pasos tímidos, en la forma de la tenencia de la tierra y en la configuración del municipio libre; Alvaro

⁵⁴ Villa Rojas (1978): 391.

⁵⁵ Villa Rojas (1947).

Obregón impulsa con singular vigor el esfuerzo educativo; Plutarco Elías Calles institucionaliza la actividad política y administrativa y, finalmente, Lázaro Cárdenas cristaliza el nacionalismo revolucionario y consuma la transformación del Estado positivista heredado del Porfiriato.

La idea central que agita la voluntad del movimiento social es integrar un país de población heterogénea, técnicamente atrasada, escasa y dispersa en multitud de asentamientos - 445 centros urbanos y 84 007 localidades rurales - esparcidos por la abundancia de paisajes, a veces hostiles, de su geografía, todavía inmensa y todavía amenazada. El aislamiento insalvable de indígenas que encuentran refugio en regiones de difícil acceso y la diseminación de campesinos inexorablemente determinados por la agricultura itinerante de roza, impiden la acción revolucionaria en sus propósitos de llegar hasta ellos para hacerlos partícipes en la redistribución de la tierra, de la educación, de la salud y del poder . En 1932, Moisés Sáenz y un grupo interdisciplinario formado por educadores, antropólogos, economistas, médicos y otros científicos y trabajadores sociales, fundan en la Cañada de los Once Pueblos, en el territorio del pueblo étnico tarasco, la *Estación Experimental de Incorporación del Indio*, con el fin de estudiar el proceso de mexicanización en el espacio y en el momento en que éste tiene lugar . A su juicio, "lo que pasa en la Cañada no sucede porque la comarca sea india, sino porque está apartada ... es cuestión de grupos humanos aislados, remotos, olvidados" . 56

Sáenz, como es bien sabido, es uno de los pilares maestros de la escuela rural mexicana y promotor decidido de la incorporación del indio, "como necesidad inaplazable de la integración de México". Todo conforme a las normas propaladas por la filosofía positiva de Augusto Comte, que persigue la substitución de las lenguas y formas de vida nativas, incluida la medicina, por el idioma oficial y las formas occidentales de cultura. Pronto, sin embargo, se da cuenta de la complejidad del asunto. "Existen cuando menos - acepta y en esto coincide con Redfield - tres Méxicos, el del asfalto, el del camino real y el de la vereda. Ciudadino y urbanizado el primero, campesino el segundo, indígena el último." 57 Antes de incorporar al indio a la civilización está su incorporación al campesinado, como etapa previa a la mexicanización. El proyecto experimental no tiene larga vida; el médico y sus auxiliares no alcanzan a comprender el significado real de la resistencia a las innovaciones que proponen a los indios y se limitan a implementar programas de extensión y educación higiénica que no son bien recibidos por el vecindario. El reemplazo de creencias y prácticas nativas por las científicas occidentales no va más allá de la acción extraescolar que las misiones culturales, establecidas en los años veinte, desdoblan en el estudio morfológico de la región, la asistencia médica y la promoción de la salud a bajo nivel técnico.

Malos hábitos culturales

Entre los que acompañan a Sáenz en la fugaz experiencia de la Cañada destaca un profesional de la enseñanza, el economista antropólogo Miguel Othón de Mendiábal, quien unos años más tarde, al fundarse en 1935 el Instituto Politécnico Nacional y en él la Escuela de Ciencias Biológicas, con su Departamento de Antropología, retoma el propósito de indagar el estado de la salubridad entre la pobla-

56 Sáenz (1936) :. 305

57 Sáenz (1936) 06 .

ción rural y la idea de buscarle remedio. En sus investigaciones advierte la situación *pavorosa* que viven los pueblos étnicos y la resume en cuatro problemas fundamentales: 1) el aislamiento, centro de todos los males ; 2) la economía agraria de subsistencia que hunde al indio en la pobreza; 3) la ausencia de escolarización significativa y 4) "el abandono, verdaderamente espantable de nuestra población, frente a las enfermedades y la muerte".⁵⁸ Los indios viven en promiscuidad con los animales, en viviendas de escaso menaje, malos hábitos culturales, bajo standard económico; en todo tiempo les acechan endemias y epidemias, males gastrointestinales, en fermedades infecto contagiosas y accidentes, como la mordedura de una víbora o el ataque de un nagual . En las regiones étnicas no hay un médico o una farmacia a cincuenta leguas a la redonda. Además del aislamiento y la pobreza, "la psicología propia de su estado cultural - producto de la mentalidad asociativa, prelógica - les entrega inermes a la acción destructora de las bacterias y de los parásitos ante los que resultan impotentes sus herbolarios, sus brujos y sus amuletos y santos".⁵⁹

Mendizábal se pregunta cuál es la causa por la que el médico científicamente adiestrado no se establece en el área rural ni en las comunidades indias. En 1938 aprovecha la oportunidad que le ofrece la reunión en San Luis Potosi del 20. Congreso de Higiene Rural para hacer pública la respuesta al interrogante que se formula y al mismo tiempo para proponer una solución. Basa todos sus argumentos en la documentación estadística fría que expone a la vista cómo las defunciones registradas en el país en los cinco años que van de 1932 a 1936, acaecen en un 86.32% sin diagnóstico de médico titulado, no obstante que por leyes requisito indispensable presentarlo para obtener la boleta de inhumación . El 60.79% de los enfermos fallecidos en poblaciones urbanas están expuestos "a las atenciones interesadas de médicos no titulados, curanderos y brujos o a la solicitud ignorante de sus parientes, amigos y vecinos".⁶⁰ Hay, en consecuencia, una insuficiente atención médica que se debe 1) a la falta de médicos, 2) mal distribuidos en la geografía del país, 3) por la escasez de recursos económicos de la población y 4) por los deficientes servicios médicos oficiales gratuitos .

El cartograma de la distribución de médicos en la República, que Mendizábal exhibe, muestra que el 67 .27% de sus 2 264 municipios carecen de médico titulado. En el Distrito Federal, con 46 km² de extensión, el promedio de habitantes por médico es de 977; en las entidades federativas - con excepción de Baja California Norte y Quintana Roo de muy baja densidad- los porcentajes corren de 2 879 habitantes por médico y a razón de un titulado por 1 682 km² a 52 669 y 3 179, respectivamente, en el caso de Querétaro que representa el extremo. Por otra parte, los médicos tienden a concentrarse en las ciudades capitales y urbes importantes. Con éstos y otros datos numéricos adicionales, gráficamente presentados, pone en evidencia la mala distribución de los médicos adiestrados para el ejercicio liberal de la profesión . Las condiciones económicas de campesinos, peones, medieros, ejidatarios e incluso pequeños propietarios , no les permiten el acceso a la medicina liberal . Algo y pronto debe hacerse. La voz de Miguel Othón concluye incisiva: "Es necesario que hagamos médicos rurales, que nazcan d el medio rural, que vuelvan y se reincorporen al medio rural y que sean los que cuiden de la salud y del vigor físico de la nación mexicana ."⁶¹

⁵⁸ Mendizábal (1946 a) 4:316 .

⁵⁹ Mendizábal (1946b) 4 :356.

⁶⁰ Mendizábal (1947d) 6:530 .

⁶¹ Millán(1947) 6:538.



La proposición de Mendizábal implica un cambio trascendente en la orientación del ejercicio de la medicina ya que le asigna el desempeño de una función social eminente. Ignacio Millán y Manuel Maldonado introducen, de inmediato, un

punto resolutivo: "Este 20. Congreso de Higiene Rural considera urgente necesidad nacional la formación de un tipo de médico cuya preparación responda técnica, científica e ideológicamente a las demandas del medio rural."62 El presidente Cárdenas, al conocer la recomendación, la apoya y ordena la fundación de la Escuela Superior de Medicina Rural, como parte del IPN, con la encomienda de producir médicos para el servicio social. El gremio médico, que en México goza de poder y prestigio, no acepta de buena gana la nueva institución. Su oposición a la escuela ya la función que se le asigna es vigorosa e insistente; no admite se proporcione a los médicos rurales un adiestramiento limitado a tres años sino el de seis que pasa el médico universitario. En el correr de los años la presión que ejerce sobre el nuevo establecimiento y, ante todo, sobre su orientación contraria a la de la sociedad capitalista de libre empresa, en que se ubica, acaba por triunfar y la escuela suprime su designación de rural para convertirse en simple productora de profesionales de la medicina sin especificidad social. En el cambio influye sin duda el desarrollo de la medicina institucionalizada cuyo acelerado incremento hace poco necesaria la función original de la escuela.

Los procesos biológicos

El 14 de abril de 1940, en la ciudad de Pátzcuaro, tiene lugar una reunión de singular importancia que congrega a políticos y científicos sociales, de toda América, comprendidos en la fragua de postulados y guías de acción que hagan más productiva la convivencia de los pueblos indios con el resto de las poblaciones nacionales del continente. Es el primer Congreso Indigenista Interamericano y en su temario figura una sección destinada a estudiar las influencias de "las razas y / costumbres indígenas" en los procesos biológicos; contemplados éstos desde la perspectiva social. Son discutidos por la asamblea aspectos tales como nutrición, salubridad, cuidado materno-infantil, patología regional, botánica, farmacológica y enseñanza médica según la experiencia de cada país. Las deliberaciones coinciden en resaltar los beneficios que se desprenden del enfoque antropológico de las creencias y prácticas indias sobre la enfermedad y el accidente y terminan por recomendar una colaboración más estrecha y comprensiva entre las ciencias sociales y las disciplinas biológicas. 63

Médicos e indigenistas se pronuncian por el respeto y la tolerancia hacia las ideas, ritos y ceremonias utilizados por los médicos nativos - despectivamente denominados brujos o curanderos - para resolver la ansiedad que despiertan los males dominantes en la sociedad folk. Hay un vivo interés por estudiar la flora medicinal americana y, en lo particular, por el conocimiento científico de las plantas alucinógenas y los complejos culturales que las acompañan, tanto para descubrir propiedades bioquímicas aún no bien conocidas, cuanto para desvelar el significado recóndito de cultos, como el peyotismo, de los que parece emerger, en algunos lugares de Estados Unidos, el reforzamiento y la revitalización de las formas de vida indígena. Efrén del Pozo propone la creación de institutos nacionales de fisiología y



dinamia que se ocupen permanentemente de investigar las plantas indígenas medicinales.v'

En el congreso convergen estudiosos , representantes oficiales de sus respectivos países, con antropólogos, lingüistas y biólogos alemanes , como Pablo Kirchhoff y Alfonso Dampf, o norteamericanos, como Mauricio Swadesh, Jules Henry - castellanizado, nombre y apellido, en Julio Enríquez - y Norman MacQuown, quienes atraídos por las proyecciones revolucionarias del movimiento cardenista, concurrir en al congreso adoptados como asesores por la delegación mexicana. Traen consigo todos ellos una nueva manera de encarar la realidad del indio, procedente de una renovada construcción filosófica, el relativismo cultural, que contempla las concepciones del mundo y de la vida de los pueblos étnicos y la praxis que de ellas deriva como igualmente válidas , en el contexto en que tienen significado y función, a las más complejas de las naciones hegemónicas de la civilización industrial de nuestros días. 65

Conocer, tarea primordial

Fuertemente influido por estos colegas, Julio de la Fuente , con los datos que le suministra el conocimiento y la participación en la vida de los pueblos étnicos zapotecas, hace notar la necesidad de tomar en cuenta las creencias y costumbres de los indios en cuanto hace a la enfermedad y el accidente si deseamos asegurar el éxito a las innovaciones que los programas de salud se proponen introducir en el campo rural. "En la base de la resistencia de los indígenas a nuestros sistemas preventivos y curativos - afirma - se encuentran muchas veces creencias particulares, enlazadas a otros elementos y conocer aquéllos y éstos parece tarea de primordial importancia."66 Las creencias como las instituciones -concluye- no son elementos aislados de los restantes aspectos de la cultura y, por tanto, cualquier cambio en ellas repercute en la vida total de la comunidad .

De la Fuente tiene en mente epidemias como la onchocercosis, traída del Africa por esclavos negros; el tracoma, introducido a la península ibérica por la ocupación árabe y traspasado a México por los invasores españoles; la malaria, la desnutrición y otros padecimientos para los cuales los indios carecen de explicación en su cultura y el personal médico sanitario, que implementa programas de salud, no es necesario volverlos significativos , como lo hace el curandero con las enfermedades tradicionales . A este propósito dice : "Se ha creído demasiado en lo ventajoso de insistir ante el indígena en lo anticuado del curandero, en lo inútil o lo pernicioso de sus prácticas , en lo ineficaz de sus medicamentos, en lo irracional de la creencia y se ha hecho todo esto cuando no se ha estado en aptitud de substituir sólida y permanentemente lo que se quita."67 Jules Henry, parece complementar el pensamiento del antropólogo mexicano, cuando asevera : "Una política indigenista inteligente, por tanto, no debería tomar nada por sabido sino tratar de entenderlo racionalmente y actuar de acuerdo con ello . "68

El cambio de actitud frente al curandero parece haber sido general . Particularmente notable a este respecto es la obra de dos médicos norteamericanos, Alexander

64 Del Pozo (1940).

65 *Educación* (1940): 154; relación de delegados.

66 De la Fuente (1941).

67 De la Fuente (1941).

68 Henry (1941).

y Dorothea Leighton, quienes en 1939 realizan una investigación psiquiátrica en los návajos, "pueblo elegido" por cuyos integrantes velan siempre los espíritus y poderes del universo. Los návajos viven en una región seca y están en grupos familiares dispersos. Las enfermedades son concebidas como resultado de la desarmonía de las fuerzas de la naturaleza y el tratamiento, luego de ser identificado el mal por el diagnosticador, lo realiza el curandero mediante un complejo ceremonial que dura de una a nueve noches, con sus días. Al acontecimiento extraordinario concurren los vecinos, "cada uno con sus mejores vestidos y disfrutan grandemente charlando y tomando parte en juegos y carreras que con frecuencia efectúan durante los intermedios del ceremonial".⁶⁹ Este acto cultural, como las tesguinadas del tarahumara, tienen un evidente propósito de cohesión social. No carecen de razón los Leighton cuando juzgan un error suprimir el hecho curativo indio con su principal ejecutante, y piden al personal médico hegemónico un poco de más conocimiento de su parte acerca de la importancia del curandero.

Las dos caras del problema

La fuerza de los argumentos conduce a los delegados a exponer los pasos que dan sus respectivos países para superar el desconocimiento de la problemática médica indígena y el estado indeseable de la salubridad y la higiene entre los pueblos étnicos. En relación al punto, altamente ilustrativa es la experiencia del *Bureau de Asuntos Indígenas*, dirigido con mano diestra por el Comisionado John Collier quien expone ante los congresistas el nuevo trato -*New Deal*- que el Acta de Reorganización India de 1934 dispensa a las tribus americanas. Por la escasez numérica de la población bajo su cuidado -unos cuatrocientos mil individuos- y los fondos abundantes que disfruta, el Servicio Indio se apropia las cualidades que con tiene un laboratorio cuya operación arroja luz sobre los problemas sociales, ubicuos y universales, y sobre la manera como los afronta para conservar la salud pública. Emma Reh informa acerca de la investigación médico-antropológica del pensamiento y la práctica nativos y lo que se hace en cuanto a la enseñanza de la medicina científica y su ejercicio al nivel primario, impartidos a practicantes de la medicina tradicional y a parteras empíricas para su aprovechamiento como auxiliares del esfuerzo sanitario.

Ignacio Millán, Miguel Othón de Mendizábal y otros miembros de la delegación mexicana, por su parte, hablan sobre las finalidades de la Escuela de Medicina Rural, recién inaugurada, que enfrenta las carencias indias para contender con las enfermedades, desde la otra cara del problema, es decir, la que contempla adiestramiento en antropología social del practicante de la medicina científica y del personal involucrado en programas de salud para condicionarle en la actividad social y en el debido entendimiento de los conceptos que rigen la salud y la enfermedad entre los indios. Como resultado directo del propósito anterior el congreso aprueba la resolución XIX que a la letra dice: "Que los médicos y trabajadores de la medicina, destacados en regiones indígenas, reciban cursos en los que se impartan conocimientos de carácter antropológico, histórico y social, a fin de que hagan una estimación correcta del indígena y desarrollen su trabajo con un criterio más amplio. Una solución adecuada sería la creación de escuelas de medicina rural, en las que se impartirían esos conocimientos de manera regular."⁷⁰

⁶⁹ Leighton (1943).

⁷⁰ *Educación* (1940): 63.

En la resolución de Pátzcuaro tienen origen los cursos de problemas rurales e indígenas de México que se dictan en la Escuela Superior de Medicina Rural del IPN. Estos cursos, los de 1940 y 1950, forman parte del programa de la carrera en los años lectivos 40 y 50 del ciclo total de seis y en la nómina del profesorado, de 1946, apa-

recen a cargo de ellos Julio de la Fuente, Alfredo Barrera Vázquez y Gonzalo Aguirre Beltrán.⁷¹ Este último, con la experiencia adquirida entonces, perfecciona los temas de la materia y sustenta, en 1954, la cátedra de antropología social en la Escuela de Salubridad del Instituto de Salubridad y Enfermedades Tropicales, dirigida por dos médicos sobresalientes, Manuel Martínez Báez y Pedro Daniel Martínez. La escuela está destinada a formar maestros en salud pública y la enseñanza de la nueva materia a los médicos tiene por contenido de propósito lograr "la integración de la antropología social con los programas de salud y educación higiénica",⁷² como expresamente lo dice la descripción detallada de sus fines.

Lo sustantivo del curso, en forma harto abreviada, se presenta en 1955 como ponencia en la reunión que celebra en México la Organización Mundial de la Salud y es, además, la médula de un pequeño libro, intitulado *Programas de salud en la situación intercultural*, editado ese mismo año por el Instituto Indigenista Interamericano. La obra es pionera en antropología médica, precede a la designación de la subdisciplina con su nombre actual; su contenido lo componen sistemas teóricos que todavía hoy, constituyen los cuerpos de doctrina más importantes estudiados por los antropólogos médicos. Sus acápites son los siguientes: 1) programas de salud;

2) saneamiento del medio; 3) cultura y nutrición; 4) cuidado de la madre y el niño; 5) medicina preventiva y curativa; 6) educación higiénica. Estos desarrollos y otros más tienen cabida en una comunicación nuestra que informa sobre el progreso de la antropología médica durante el periodo que va del fin de la segunda guerra mundial a los años que corren.⁷³

Palabras finales

Al iniciarse la otra mitad del siglo XX la integración de la medicina y la antropología social es propósito consumado y lo que más tarde se conoce como antropol-

ogía médica tiene bases teóricas bien establecidas, constituido el objeto de estudio y delimitado el dominio que comienza en las regiones interculturales de refugio y se amplía a las clases sociales subalternas de las sociedades nacionales hegemónicas.

⁷¹ IPN(1947): 28.

⁷² SSA-UNAM (1955).

⁷³ Aguirre Beltrán (1955).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA JOSEPH DE *Historia natural y moral de los Indios*, FCE, México, 1940.
- AGOSI, HÉCTOR P., "Prólogo" en A. Gramsci, *Literatura y vida nacional* Juan Pablos, México, 1976.
- AOUIRE BELTRÁN, GONZALO, *Programa de salud en la situación intercultural* Instituto Indigenista Interamericano, México, 1955 (Segunda ed., MSS, 1980).
- , "¿Existe una antropología marxista?", en A Medina, *¿Existe una antropología marxista?*, UNAM, México, 1982.
- ALTHUSSER, LOUIS y ELIENNE BALIBAR *Elirele Capital*, Maspero, París, 1968.
- BAUDRILLARD, JEAN, *El espejo de la producción* Gedisa, Barcelona, 1980 (Original en francés, 1973).
- CLEMENTS, FORREST E., *Primitive concepts of disease*, Berkeley University of California Publications in Archaeology and Ethnology, 1932.
- DÁVALO LA PADILLA, AGUSTÍN, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, Pedro Madrigal, Madrid, 1955 (edición facsimilar de Agustín Millares Cado, México, 1956).
- DE LA FUENTE, JULIO, "Creencias indígenas sobre la oncosis, el paludismo y otras enfermedades", ponencia en *América Indígena*, núm. 1, 1941.
- DEL POZO, EIRÉN C., "Botánica medicinal indígena y la necesidad de su estudio farmacodinámico en *Educación*", núm. 61, 1940 (Resolución del XXII Congreso).
- EDUCACIÓN, núm. especial, Congreso Indigenista, Pátzcuaro, 1940.
- FLORESCANO, ENRIQUE, "Una interpretación mítica de la conquista de México", en *Casa del Tiempo*, núm. 24, 1982.
- GODELIER, MAURICE, *Un domaine contesté: l'anthropologie économique* Mouton, París.
- GRAMSCI, ANTONIO, *Literatura y vida nacional* Juan Pablos, México, 1976.

más tienen cabida en una comunicación nuestra que informa sobre el progreso de la antropología médica durante el periodo que va del fin de la segunda guerra mundial a los años que corren.⁷³

Palabras finales. Al iniciarse la otra mitad del siglo XX la integración de la medicina y la antropología social es propósito consumado y lo que más tarde se conoce como antropología médica tiene bases teóricas bien establecidas, constituido el objeto de estudio y delimitado el dominio que comienza en las regiones interculturales de refugio y se amplía a las clases sociales subalternas de las sociedades nacionales hegemónicas.

⁷³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Programas de Salud en la situación intercultural*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1955 (2a. ed. IMSS, 1980).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, JOSEPH DE, *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México, 1940.
- AOOSTI, HÉCTOR P., "Prólogo" en A. Gramsci, *Ueratura y vida nacional*, Juan Pablos, México, 1976.
- AOUIRRE BELTRÁN, GONZALO, *Programa de salud en la situación intercultural*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1955 (Segunda ed., IMSS, 1980).
- , "¿Existe una antropología marxista?", en A. Medina, *¿Existe una antropología marxista?*, UNAM, México, 1982.
- ALTHUSSER, LOUIS y ETIENNE BALIBAR, *Ure le Capital*, Maspero, París, 1968.
- BAUDRILLARD, JEAN, *El espejode la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980 (Original en francés, 1973).
- CLEMENTS, FORREST E., *Primitive concetx of disease*, Berkeley University of California Publications in Archeology and Ethnology, 1932.
- DÁ VI LA P ADILLA, AOUSTIN, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santügo de México*, Pedro Madrigal, Madrid, 1955 (edición facsimilar de Agustín Millares Carlo, México, 1956).
- DE LA FUENTE, JULIO, "Creencias indígenas sobre la onchocercosis, el paludismo y otras enfermedades", ponencia en *América Indígena*, núm. 1, 1941.
- DEL POZO, EFRÉN E., "Botánica medicinal indígena y la necesidad de su estudio farmacodinámico en *Educación* núm. 61, 1940 (Resolución del XXII Congreso).
- EDUCACIÓN, núm. especial, Congreso Indigenista, Pátzcuaro, 1940.
- FLORESCANO, ENRIQUE, "Una interpretación mística de la conquista de México", en *Casadel Tiempo*, núm. 24, 1982.
- GODELIER, MAURICE, *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*, Mouton, París.
- GRAMSCI, ANTONIO, *Ueratura y vida nacional*, Juan Pablos, México, 1976.