
Interculturalismo o alteridad: conversión religiosa y violencia entre los tsotsiles de Chenalhó, Chiapas

Witold Jacorzynski¹

Víctor Manuel Márquez Padreñan²

Fecha de recepción: 26/06/2022

Fecha de aceptación: 20/10/2022

Resumen

A partir de nuestro trabajo de campo en Chenalhó, revisitamos el concepto de interculturalismo de Néstor García Canclini desde el contexto del proceso de modernización de la región de los Altos de Chiapas en México. Presentamos un caso de violencia doméstica a través de un conjunto de narrativas que revelan las interacciones del lenguaje religioso, las teorías de la persona y la impartición de justicia. A través de la disonancia que compone el caso, y orientados por la epistemología wittgensteiniana, evaluamos, por un lado, la promesa interculturalista de ofrecer una alternativa al relativismo cultural en la producción de lo social; y, por el otro, la construcción de la alteridad entre los tsotsiles modernos, protestantes y tradicionalistas. Concluimos que, en algunos casos, la persuasión —el juego de lenguaje universal— es la que puede verse como el elemento indispensable de la nueva experiencia intercultural.

Palabras clave: interculturalismo, tsotsiles, religión, García Canclini, Wittgenstein

Abstract

Based on our fieldwork in Chenalhó, Chiapas, we revisit Néstor García Canclini's concept of interculturalism within the context of the modernization process in the Chiapas Highlands in Mexico. We present a case of domestic violence through a set of heterogenic narratives that reveal the interactions of religious language, theories of personhood, and the delivery of justice. Through the dissonance that makes up the case, and guided by Wittgensteinian epistemology, we evaluate, on the one hand, the interculturalist promise of offering an alternative to cultural relativism in the production of the social; and, on the other, the construction of otherness among modern, Protestant and traditionalist Tsotsiles. We conclude that, in some cases, it is persuasion —the universal language game— that can be seen as the indispensable element of the new intercultural experience.

Keywords: interculturalism, Tsotsiles, religion, García Canclini, Wittgenstein

¹ Profesor-investigador, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Regional Sureste, Carretera a San Juan Chamula km. 3.5 s/n, Barrio la Quinta San Martín, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. E-mail: witoldj@ciesas.edu.mx

² Estudiante de doctorado, Department of Anthropology, Stanford University, 450 Jane Stanford Way, Stanford, California, Estados Unidos. E-mail: marquezp@stanford.edu

Introducción

El artículo que presentamos a continuación parte de un caso de violencia intrafamiliar, acontecido hace casi 50 años en la localidad de Chenalhó, Chiapas. En el primer apartado, reconstruimos una historia repleta de narraciones contradictorias para observar las intersecciones entre las teorías de la persona y la legalidad, por una parte, y entre la religión, la violencia y las relaciones de género, por la otra. En el segundo apartado, revisamos a vuelapluma la obra de Néstor García Canclini, un autor que ofrece un modelo de interculturalidad pertinente para el análisis de nuestro caso de estudio. Como se verá en el tercer apartado, la crítica a la obra de García Canclini no sólo permite evaluar la promesa interculturalista desde Chenalhó, sino también analizar el carácter hermenéutico del interculturalismo en el estudio de la alteridad. Finalmente, en el cuarto y último apartado, dirigimos nuestra mirada hacia la epistemología de Ludwig Wittgenstein para examinar la viabilidad analítica del interculturalismo. Después de ponderar los argumentos a favor y en contra de éste, concluimos que la comprensión de los cambios culturales en Chenalhó y otras comunidades indígenas de México no puede darse a partir de la postura interculturalista: a nuestro juicio, la propuesta de García Canclini es atractiva pero incompleta y, a la postre, endeble.

El debate sobre la interculturalidad resulta relevante para la discusión antropológica en general y el debate sobre la alteridad en particular por las siguientes tres razones. Para empezar, la interculturalidad apunta a un contexto híbrido y contradictorio en donde la proximidad y la cotidianeidad del otro cultural no sólo genera sujetos y tensiones inéditas, sino también acucia responder las preguntas de cómo se negocia, regula y conceptualiza la diferencia. En segundo lugar, el componente normativo del modelo intercultural, el cual clama por la negociación entre los otros próximos, constituye un objeto de estudio poco abordado en el estudio antropológico y filosófico de la alteridad. Por último, nuestra evaluación de la carga ideológica del interculturalismo permite poner en el centro de la discusión los debates éticos y epistemológicos derivados del encuentro con la alteridad. Como argumentamos al final, el interculturalismo puede refinarse a través de los conceptos wittgensteinianos que esbozamos a lo largo del texto. Antes profundizar en este tema, enseguida presentamos el caso que nos sirve de ocasión para la reflexión.

Me'Orask'u, la mujer de la mano: un estudio de caso

Entre septiembre y diciembre de 2018, los dos autores de este artículo vivimos en la cabecera de Chenalhó, una localidad habitada por hablantes de tsotsil de los Altos de Chiapas. Rentábamos dos cuartos hechos de tabla en un conjunto de siete habitaciones, generalmente alquilados a estudiantes de bachillerato por María y Roberto, quienes también eran los dueños de un restaurante de comida rápida. En el restaurante trabajaban dos jóvenes: Érica Hernández Ruiz, estudiante de una universidad privada en San Cristóbal de las Casas, y su tía, Luz Pérez Hernández, madre de tres hijos y esposa de Marcos, el hijo de María y Roberto. En octubre de 2018, mientras Marcos estaba trabajando en la costa de Jalisco, Érica y Luz se ocupaban de atender a los clientes del restaurante. Aprovechando la cercanía del restaurante y la elocuencia de ambas mujeres, pasábamos allí las horas de comida charlando sobre las novedades del día y otros temas que eran los objetos de nuestras respectivas investigaciones.

Uno de aquellos días, Érica nos invitó a su casa para conversar con Me'Orask'u, una anciana de 71 años cuyo sobrenombre puede ser traducido como “señora Orozco”. Además de trabajar en el campo y vender tortillas, desde hacía 50 años Me'Orask'u ha sido la principal cuidadora de su hija enferma de *tup'ik*, una patología que se manifiesta a través de las convulsiones. Aunque dos de sus hijos la ayudaban, Me'Orask'u nos confesó que la manutención de su hija había recaído exclusivamente en ella desde que un machetazo la separó de su marido para siempre. En medio de las palabras tsotsiles entrecortadas por el llanto, Me'Orask'u develó ante nosotros una mano mutilada que con el paso de los años, y guarecida durante décadas bajo su rebozo, había inspirado terror entre las generaciones más jóvenes. Al ver su mano cortada, guardamos el indignado silencio.

Cuando Me'Orask'u se retiró, Érica comenzó a explicarnos qué le había pasado a la anciana. En 1974, siguiendo la costumbre de vivir con varias mujeres, el marido de Me'Orask'u quiso casarse con una de sus peonas. En lugar de hablar con aquélla, su esposo le ordenó a Me'Orask'u que arreglara el matrimonio con la peona. Negarse a compartir el nicho conyugal con otra mujer —una práctica hartó extendida entre los tradicionalistas de aquel tiempo— desencadenó una discusión que se prolongó toda la noche. La exigencia del hombre no fue aceptada por la mujer como algo natural. De hecho, el hombre y la mujer discutieron y discutieron hasta que a la luz del alba su marido le cercenó los dedos de la mano derecha. Cuando Érica terminó su relato, los tres recordamos que cuando Me'Orask'u y su marido

vivían juntos, durante la década de 1970, las iglesias protestantes habían comenzado a ganar influencia en la vida de los chenalheros, razón por la cual, a nivel familiar, algunas de las costumbres tradicionalistas comenzaban a ponerse en tela de juicio.

El día siguiente, en el restaurante de Luz, se volvió a discutir la historia de Me'Orask'u. Durante esta conversación, la irritación de Érica llegó a su pináculo. Motivada por las discusiones que se generaban en su universidad, no sólo miró con desprecio la vigilancia patriarcal a la que estaban sometidas las mujeres en Chenalhó, sino que, al reconstruir la historia de Me'Orask'u, finalizó con vehemencia: “¡Pero ese señor todavía sigue vivo y anda suelto en el pueblo! ¡Le cortaron su mano con un machete! ¡Y eso que el señor no estaba borracho!”.

A su vez, doña Luz trató de esclarecernos la historia:

Pero eso no es cierto, Érica. ¡Tranquila! Yo escuché de mi abuelita, que hasta ahorita vive, la historia de Me'Orask'u. Su hombre le encargó que fuera a buscar a una mujer que le gustaba al señor. Esta muchacha les ayudaba en el campo. Él quería que ella entrara a vivir en su casa como *tz'akal antz* [la segunda mujer]. La primera mujer era *bayuk yajnil* [la primera esposa]. Pero la mujer se enojó y no quiso hacer el mandado. Toda la noche estaban peleando, peleando y peleando. Pero el señor vio que en la casa estaba la serpiente que tenía dos manos. Decía mi abuelita que era *chon oy sk'ob* [serpiente con manos]. Esa serpiente estaba en la casa de Me'Orask'u. Eso fue lo que vio su esposo. ¡Pero qué va a ser! La serpiente con mano era su *vayijel* de la señora. La serpiente quería atacar al señor. Y como siempre estaba su machete en un rincón de su casa, agarró su machete y le cortó su mano a la serpiente. ¡Pero qué va a ser! ¡Cortó la mano de la señora! Y al cortar la mano a la serpiente, también la señora se amputó la mano. Y cuando cortó la mano de la serpiente, escuchó el grito de la señora: “¿Que me has hecho, pues?”. Después de esto, la señora Me'Orask'u, con sus ocho hijos, se separó del hombre. Luego entró a una de las iglesias evangélicas: se hizo cristiana.

“El señor nunca fue a la cárcel, porque las autoridades nunca hicieron nada. Le pegas a una mujer: ‘¡ah no, es mujer, no vale nada’. ¡Así era antes!”, respondió Érica. Y después agregó: “Dicen, pues. No sabemos si era así o era mentira. Nunca habíamos visto la mano. Mi abuelita y mi mamá me lo platicaron cuando yo era chica. ¡Me pregunto cómo era posible que no muriera la señora! Pues, entonces no había doctores. Pero ya está bien cerrada la herida y ya está”.

Luz y Érica pertenecen a una familia cristiana, cuyo patriarca fue el fundador de la

Iglesia ELOHIM, hoy en día uno de los templos protestantes carismáticos más populares de la cabecera municipal, en donde demonizan la existencia de los *vaijeltak* (plural de *vayijel*). Según las creencias de los chenalheros, se trata de los animales compañeros de los seres humanos. En términos laxos, su significado se aproxima de forma ambigua a dos vocablos compartidos en la región histórico-cultural de Mesoamérica: el *tonal* y el *nahual* (Tranfo, 1979: 178-180; Martínez González, 2011). Actualmente, ambos significados de *vayijel* coexisten en Chenalhó: al igual que en el caso del primero, las historias vitales de los *vaijeltak* —el hambre, los accidentes y la muerte, por ejemplo— afectan y son afectadas por las de los humanos, y viceversa; a su vez, al igual que en el caso del segundo, se supone que ciertos humanos ostentan la capacidad de transfigurarse en sus *vaijeltak* con el objetivo de cometer felonías. Por otra parte, los *vaijeltak* son animales compañeros que habitan en los cerros sagrados de los linajes importantes y cuyo papel es proteger el territorio de la incursión de los *vaijeltak* procedentes de otros linajes. Sin embargo, el *vayijel* se relaciona estrictamente con el destino y el interés individual de cada uno. Por ejemplo, Francisco Pérez, maestro de primaria e hijo de Me'Orask'u, asegura tener un *vayijel* a pesar de haber transitado del catolicismo tradicionalista a la irreligiosidad, pasando por una juventud presbiteriana:

Yo mismo me sorprendo, pues cuando tenemos una religión [cristianismo], pensamos que ya no existe nuestro *vayijel*. Yo estuve trabajando por Pantelhó y donde llegaba a comer había una señora. Un día amanecí con ganas de echarme un caldo de pollo. Llego a la casa de la señora y le digo: “Véndame el gallo”. “No, es que es el marido de mis gallinas”. “Ah, ¿no me lo vas a vender?”. “No”. ¡Pero tenía unas ganas de echarme ese caldo de pollo! Entramos al salón con los niños. Como a las 11 del día, escucho a unas mujeres que andaban con sus piedras y palos. Y los niños saltan de sus bancas. “¡Siéntense niños!”. “¡No, hay algo allá, maestro!”. “¿Dónde?”. Cuando veo a un tipo de tigrillo, un *bolom* al que le dicen *tel'chon*. Es como un aspecto de gato, que tenía la cola bien parada y la cara casi como gato. Y lo quedo viendo. Y toda la gente le quería echar piedras, pero no se iba. ¡El gallo que yo quería comérmelo ya lo tenía agarrado del pescuezo! Y lo veo así y sólo me quedaba viendo. Y me quedaba viendo. Y como que querían echarle piedras toda la gente. “¡No, ya déjenlo!”, ya les digo. ¡No sé, sentí algo! Y lo arrié. “Vete, vete”. ¡Zum! ¡Brincó y dejó el gallo ahí! Ahí lo dejó el gallo tirado, ya muerto. Llegó la señora y le contaron todo lo que vieron. Y llega a mi salón y me dice: “Maestro: ya me mataste mi gallo”. “No fui yo, fue el animal”. “No, maestro, es que eres

tú”. “No, pero, ¿por qué yo?”. “Es tu *vayijel*”. “Ah, bueno, pues ya que lo mató, prepáramelo”. Lo preparó y echamos un caldo de pollo. Desde esa vez, me di cuenta de que también lo tengo: es un *bolom*, el *tel’chon*.

De vuelta al restaurante, Luz contó la historia de una de sus tías para reforzar la versión de su abuela sobre Me’Orask’u: “El *vayijel* de mi tía se robaba los pollos de sus vecinos. Por fin, una mañana descubrieron a su *vayijel* y mi tía amaneció golpeadísima, le salieron moretones en la espalda. ¡Verdes, morados! Como si le hubieran dado de palos. Pero dijeron que era por culpa de su *vayijel*. Al animalito lo han de haber agarrado a palos sus vecinos, porque luego murió la tía”. Con indignación, Érica manifestó su inconformidad: “Según es lo que se dice del *vayijel*, pero lo que nos contó ayer Me’Orask’u es otra cosa”.

En mayo de 2022, volvimos a Chenalhó para visitar a Francisco, el recién citado hijo de Me’Orasku, quien vive en una preciosa casa en medio de los cafetales. Las paredes de su casa están cubiertas de títulos universitarios y un retrato de su madre, que evocó la versión de Francisco en torno a la historia que nos concierne. Luego de seis años de matrimonio y tres hijas, en 1973 Me’Orask’u dio a luz a su primer hijo varón: Francisco. Para entonces, no obstante, su esposo ya se había casado con algunas otras mujeres, argumentando que Me’Orask’u sólo podía parir mujeres. Cuando nació Francisco, su padre volvió a vivir por un año con su madre, quien aceptó mantenerlo mientras éste concluía sus estudios primarios. Convinieron que mientras Me’Orask’u vendería tortillas para mantener a toda su familia, su marido completaría el último año de primaria para concursar por una plaza de maestro.

En ese tiempo, cuando mi papá estaba estudiando, tuvo una discusión con mi mamá, porque mi papá se había ido a dormir con otra señora. Ya cuando regresó en la noche, le dijo a mi mamá que tenía hambre: “¡Quiero comer!”. Mi mamá le pasó la tortilla y un poquito de sal. “Ahí está”, le dijo. Y aquél, enojado, le dice: “¿Eso me vas a dar?”. “Y ¿qué te voy a dar si no has comprado nada? Eso es lo que comimos”. Y empezaron a discutir. Y ya no comió y luego se durmieron. Como la casita que tenían era de puro carrizo, entró un perro. Y que le dice mi papá a mi mamá: “Ya, levántate tú, ya entró el perro”. Y como están discutiendo, agarra el machete aquél: “Tápalo ahí. Si no lo tapas tú, ¡te doy!”. Mi mamá se paró en la puerta para tapar al perro, mientras que mi papá agarró su machete, según para matar al perro. Y como mi mamá estaba en la puerta parada, tapando al perro para que no se metiera, viene mi papá y según le dio un machetazo al perro. Pero no le dio al perro: le voló la mano a mi mamá. Ahorita mi mamá, pues, anda sin los dedos.

En cambio, el propio padre de Francisco aseguraba haberle cortado la mano a su madre porque lo había encontrado con otro hombre. Respecto a la interpretación que apuntaba al *vayijel* de Me'Orask'u como el causante de la agresión, Francisco lo negaba rotundamente. Sin embargo, la hipótesis del *vayijel* no resultó del todo descabellada:

Dicen que allá donde vivíamos era una finca y dicen que ahí sí hay muchas cosas, hasta en la actualidad. Mis familiares dicen que a veces a las doce o una de la noche de repente ven algo ahí caminando, ahí dentro de los terrenos: camina, sale, y si no, pues son perros. Entonces, pudiéramos decir que el perro era un *kaxlan* [mestizo]. Pudiéramos decir, porque en esos años aquí en Chenalhó había señores que cuando querían hacer algo malo, se convertían en chivo, en perro, hasta en toro, con tal de hacerle daño a sus enemigos. Quizás porque mi papá no le gustaba trabajar. A veces, iba a cortar la milpa en la noche: lo robaba. Y pudiéramos decir que a veces los dueños de las milpas, que eran los mestizos, a lo mejor hacían algo. Una vez un perro entró a la casa. Mi padre agarró el machete. Quiso darle al perro, pero le dio a mi mamá.

A pesar de que sus enemigos mestizos pudieron haber desencadenado la desgracia que le ocurrió a su madre, el padre de Francisco quedó impune. Para empezar, las autoridades locales estuvieron satisfechas con la historia del *vayijel*, el cual había desencadenado la justificada autodefensa de su padre, ya fuera la versión de *chon oy sk'ob* (serpiente con manos) de Me'Orask'u o la del perro de los enemigos mestizos de su padre. En segundo lugar, su madre no presentó una declaración con la versión que nos contó en casa de Érica debido a que el hermano de su esposo era la autoridad municipal. Mas aún, en las oficinas de Chenalhó la convencieron de no acudir al Distrito Judicial de Simojovel dentro de un lapso de 72 horas para que su demanda ya no tuviera peso ante la ley.

Abrazar el interculturalismo: Néstor García Canclini

“Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo” (Marx y Engels, 2001: 47). Esta primera frase del *Manifiesto comunista* ha expresado desde entonces el miedo a lo desconocido, lo novedoso, lo amenazador. La historia de temor no ha terminado con el comunismo. Hoy como antes podemos exclamar: “El fantasma del interculturalismo deambula por el mundo”. Dado que este concepto, como aquél, tiene una fuerte carga

ideológica y persuasiva, nos parece de gran envergadura ponerlo en tela de juicio y usar el bisturí analítico para hacerlo más claro y menos amenazador.

Paradójicamente, aunque el número de artículos y libros que se producen sobre el tema de la interculturalidad y el interculturalismo contribuye considerablemente a la deforestación mundial, no tenemos una idea clara de qué significan estos términos. Lo único que se intuye es que dichas palabras forman parte de la corrección política de nuestros tiempos. Se ha argumentado ampliamente que el interculturalismo conduce a unas nuevas políticas basadas en el principio de la nueva ciudadanía (Ansión, 2007), a la descolonización del mundo (Walsh, 2008; 2009) o a la inclusión y acción afirmativa (Gundara, 2000). Más, según otros, se trata de una alternativa prometedora al muticulturalismo y relativismo (Cantle, 2012: 53-91). Estas y otras propuestas nos hacen pensar que la interculturalidad y el interculturalismo son conceptos paraguas que absorben como esponjas enfoques diferentes, abstractos y hasta contradictorios. Al parecer, enfrentamos dos opciones: o bien intentamos construir un modelo de interculturalidad a partir de los escritores clave que se han dado a la tarea de profundizar en el tema, o bien nos contentamos con las reflexiones de un autor lo suficientemente amplio y versátil para pasar por el único autor-modelo. Sin más ni más, escogemos la segunda opción.

Entre los autores-modelo que se dan a la tarea de ahondar en el tema del interculturalismo se encuentra Néstor García Canclini, el reconocido intelectual argentino que ha sido exiliado en México desde 1976. Para él, la interculturalidad no es un concepto aislado. Se trata de una idea que le da continuidad al pensamiento del autor: de hecho, es su concepto predilecto, siempre entretejido con otros tantos, como los de globalización, hibridación y subjetividad intercultural. Aquí nos enfocamos en tres características clave de la interculturalidad: la globalización híbrida como su contexto próximo, su contraposición al multiculturalismo y la emergencia de un nuevo sujeto intercultural.

La primera característica de la interculturalidad es su contexto más cercano, a saber, la globalización, que puede ser comprendida como sigue:

un conjunto de estrategias para realizar la hegemonía de macroempresas industriales, corporaciones financieras, *majors* del cine, la televisión, la música y la informática, para apropiarse de los recursos naturales y culturales, del trabajo, el ocio y el dinero de los países pobres, subordinándolos a la explotación concentrada con que esos actores reordenaron el mundo en la segunda mitad del siglo XX. (García Canclini, 1999: 31)

García Canclini argumenta que la globalización real no podría expandirse sin la globalización imaginada, la participación de los subalternos y la ideología igualitaria que encubre las desigualdades reales (García Canclini, 1999:33). Además, agrega que “con la expansión global de los imaginarios se han incorporado a nuestro horizonte culturas que sentíamos hasta hace pocas décadas ajenas a nuestra existencia” (García Canclini, 1999: 33). Es decir, la globalización nos hizo incorporar *nolens volens* la alteridad como algo cotidiano. Gracias a esta interconexión, el mundo globalizado nunca será homogéneo ni unívoco: se volverá poroso, contradictorio e híbrido.

En *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, dice García Canclini lo siguiente: “Entiendo por hibridación procesos sociales en los que estructuras o prácticas discretas que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 2001: 14). ¿Acaso es la hibridación una fusión o una coexistencia de algo que existía antes en forma pura o discreta? García Canclini lo niega. Lo que era discreto ayer se vuelve híbrido hoy, pero de eso no se sigue que lo que era discreto ayer no hubiera sido híbrido anteayer. El ejemplo es el *spanglish*: una forma híbrida de dos lenguas. Los que disputan acerca de si esta nueva lengua es legítima para ser enseñada en las universidades olvidan que tanto el inglés como el español fueron híbridas en sus tiempos, pues bebieron del latín, el árabe y las lenguas precolombinas: “Si no reconociéramos la larga historia impura del castellano y extirpáramos los términos de raíz árabe, nos quedaríamos sin alcachofas, alcaldes, almohadas ni algarabía” (García Canclini, 2001: 15). Existen más bien ciclos de hibridación, estados liminales, transiciones eternas de lo discreto a lo híbrido y de lo híbrido a lo discreto. La hibridación queda entronizada por García Canclini en el trono de la ley social como las leyes de la dialéctica quedaron entronizados en la filosofía de la naturaleza por Marx y Engels. Tanto la globalización como la hibridación son procesos desiguales que conducen a un mundo transterritorializado, polarizado e interdependiente (García Canclini y Greeley, 2018: 87). Ahora bien, en el contexto internacional, global e híbrido nacen la interculturalidad y el interculturalismo.

La segunda característica de la interculturalidad aparece como una reacción en contra del multiculturalismo y el relativismo, que formaban parte de la ideología del sistema anterior, sumergido en las brumas del colonialismo. En el primer libro importante de García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, se pone en la picota el relativismo cultural, esta “concepción atomizada y cándida del poder” (García Canclini, 1982: 39) que sitúa a cada cultura “en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás” (García

Canclini, 1982: 39). De hecho, la interculturalidad es la que niega el relativismo cultural de manera cotidiana, “cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos” (García Canclini, 1982: 39).

Mientras que el multiculturalismo y el relativismo asumen que las culturas son estables y separadas, la interculturalidad presupone una interconexión, una experiencia mixta. En *La globalización imaginada*, García Canclini reafirma que las experiencias interculturales “están llen[a]s de relatos de desgarramiento y conflictos, fronteras que se mueven y anhelos de restaurar unidades nacionales, étnicas o familiares perdidas” (García Canclini, 1999: 34). De esta manera, la interculturalidad y la globalización se deben tratar como cara y cruz de la misma moneda. Sin embargo, García Canclini no se vuelve un profeta de los “relatos épicos” de la globalización que anuncian que los conflictos característicos de la interculturalidad se eliminarán con el tiempo; tampoco se convierte en un misionero de las “narrativas melodramáticas” que presentan los dolores y las violencias interculturales como resistencias al orden global dispuesto a acabar con las diferencias de las culturas locales. Lo que le interesa es saber “qué acontece cuando ambos movimientos coexisten” (García Canclini, 1999: 34). En *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*, repite la idea básica de que el multiculturalismo y el interculturalismo implican dos modos de la vida social:

De un mundo *multicultural* —yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación— pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos. (García Canclini, 2004: 14-15; cursivas en el original)

La vieja subjetividad aderezada a la filosofía de la consciencia cartesiana y fenomenológica no sobrevivió los embates de los deconstruccionistas, a saber, los filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud y Foucault, además de una cohorte de posmodernistas, como Lyotard, Deleuze, Guattari y otros. Parece que no sólo vivimos en un mundo en el cual se anunció la muerte de Dios, sino también en uno en el que se profetizó la muerte del sujeto.

Para García Canclini, sin embargo, no todo está perdido: “Si queremos hablar de sujeto, si todavía es posible, debe reelaborarse el concepto para limpiarlo de ilusiones egocéntricas y volverlo capaz de designar un lugar a la vez condicionado y creador. En términos de Bourdieu, hay que comprender la interacción entre las estructuras estructurantes con que la sociedad configura sujetos, a través del *habitus*, y las respuestas de los sujetos a partir de prácticas” (García Canclini, 2004: 157).

Este pasaje puede chocar al lector como poco congruente. El sujeto de Bourdieu se reduce esencialmente al *habitus*: el orden social interiorizado y corporeizado. La principal aporía reside en la antítesis que aparece en la primera frase del libro 1 del *Contrato social* de Rousseau: el hombre ha nacido encadenado, pero por todas partes se encuentra libre de “dar respuestas”. La solución de García Canclini a esta aporía está en la elaboración de una nueva teoría del sujeto intercultural dentro de la cual sea posible el diálogo y la reconciliación. En primer lugar, la globalización, entendida como la “intensificación de las dependencias recíprocas entre todas las sociedades” (García Canclini, 2004: 161), modifica la configuración anterior de los sujetos, así como su interacción con la sociedad:

Hoy imaginamos lo que significa ser sujetos no sólo desde la cultura en que nacimos, sino desde una enorme variedad de repertorios simbólicos y modelos de comportamiento. Podemos cruzarlos y combinarlos. Somos estimulados a hacerlo con la frecuencia de nuestros viajes, de los viajes de familiares y conocidos que nos relatan otros modos de vida, y por los medios de comunicación que traen a domicilio la diversidad ofrecida por el mundo. Aun los indígenas y campesinos migran y reconvierten su patrimonio grupal y personal para ser obreros o comerciantes en otro país, quizás en otra lengua, o en varias. Por su mayor libertad para elegirse o por la reducción de oportunidades impuesta por crisis económicas o políticas, los sujetos viven trayectorias variables, indecisas, modificadas una y otra vez [...] Más mestizajes étnicos y sincretismos religiosos que en cualquier época, nuevas formas de hibridación entre lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, entre músicas e imágenes de culturas alejadas, nos vuelven a todos sujetos interculturales. La tarea de ser sujeto se presenta más libre, sin las restricciones que imponía antes la fidelidad a una sola etnia o nación. (García Canclini, 2004: 160-161)

El nuevo sujeto intercultural, desde la perspectiva de filósofos posmodernistas como Deleuze y Lyotard, se vuelve un eterno “nómada” con sus “experiencias de migrantes, artistas y exiliados”, condenado a la “desterritorialización”, el “debilitamiento de lazos de

pertenencia nacionales o locales” y la “relocalización táctica de experiencias y conductas”; mas, gracias a todo ello, logra paradójicamente alcanzar su liberación (García Canclini, 2004: 162). El sujeto intercultural es también el sujeto periférico y activo, un ente fronterizo. “Más bien se trata de colocarse en las intersecciones, en los lugares donde los sujetos pueden hablar y actuar, transformarse y ser transformados. Convertir los condicionamientos en oportunidades para ejercer la ciudadanía” (García Canclini, 2004: 166).

En *La interculturalidad y sus imaginarios: Conversaciones con Néstor García Canclini*, volumen compilado por Robin Greeley, el pensador argentino conversa con otros intelectuales: Andrea Giunta, Claudio Lomnitz, Eduardo Nivón, Alberto Quevedo, Rossana Reguillo, Juan Villoro, George Yúdice, y el propio Greeley. Retoma el tema de la nueva subjetividad, que se trasluce en expresiones como “sentido migratorio intercultural”, lo cual en este caso remite a la experiencia “intercultural que consistía en transitar entre la religión bautista de sus padres, el movimiento ecuménico, y la filosofía” (García Canclini y Greeley, 2018: 56). En una de las conversaciones, dice que “hay dificultades en toda interculturalidad, y los argentinos somos en México aquellos sobre los que hay más chistes porque hay cierta incompatibilidad de caracteres, modos de ser y de hablar” (García Canclini, Greeley, Giunta y Quevedo, 2018: 109). En otra, se refiere a la misma experiencia personal como “entrenarse para el extrañamiento” o como la “migración de una disciplina a otras o varias”: en ambos casos, formas de extrañamiento que son intentos de “alejarse de aquello en lo que uno se formó o aquello que se daba por supuesto” (García Canclini, Greeley y Lomnitz, 2018: 282).

Es a partir de este último libro que nos damos cuenta de que la interculturalidad desde la perspectiva de García Canclini refiere a dos fenómenos intercalados: el de la necesidad y la capacidad de transitar entre culturas coexistentes; y el de “migrar” de una disciplina a otra. Ni uno ni otro fenómeno son nuevos. El primero apareció en los albores de la humanidad, cuando nos dimos cuenta de que, aparte de nosotros, también existían algunos otros. El segundo fenómeno, que se podría llamar interdisciplinariedad, nació mucho más tarde, a saber, cuando se puso al descubierto que la poesía se entretrejía con la filosofía y ésta con la ciencia. Su fuente era la experiencia más refinada acerca de que entre diferentes esferas del lenguaje existían puentes: uno puede practicar ritos religiosos para pasar enseguida a hacer experimentos en el campo científico, reflexionar sobre la literatura, encontrar refugio en una conversación con un amigo, y así interminablemente. Mientras que una meta-reflexión sobre tales condiciones de la vida humana podría describirse con la palabra de “interculturalismo”, la “interculturalidad” refiere a una experiencia dentro de esta forma de vida. De esta manera,

la interculturalidad se ha vuelto la condición cultural del nuevo mundo globalizado, híbrido, intercomunicado y precario. A su vez, el interculturalismo es la visión que acompaña a este mundo y lo explica. En este caso, la entidad explicativa más importante es el nuevo sujeto que podemos llamar el “sujeto intercultural”, cuya experiencia se forja en los procesos de diálogo, confrontación, crítica, préstamo y negociación con los valores y las tradiciones alternativas que le rodean y se le imponen.

El interculturalismo reivindicado

Regresemos a la historia de Me’Orask’u. Los relatos de Érica, Luz y Francisco sobre la historia de Me’Orask’u forman parte de un *repertoire* de textos o lo que Geertz llama ‘interpretaciones sobre interpretaciones’ o ‘explicaciones de explicaciones’, siendo el último relato explicativo el del antropólogo (Geertz, 2003: 23-24). Claro está que el último relato del antropólogo puede volverse el primero: otros antropólogos lo retarán, y así *ad nauseam*. Me’Orask’u le contó a Érica su historia sin mencionar que el esposo luchaba contra su *vayijel*. Este motivo Érica lo agrega al relato de la abuela de Luz, que todavía vive, junto con los de su mamá y su abuela: “Mi abuelita y mi mamá me lo platicaron cuando yo era chica”. La historia de Me’Orask’u, según la interpretación de Luz, versa sobre la lucha del hombre contra el *vayijel* de su mujer. En cambio, Francisco, el hijo de la mujer, se enfoca en la historia del accidente como una crisis familiar: el maltrato y el abandono de la familia por parte del padre mujeriego y haragán. En su historia, el *vayijel* no es la serpiente sino el perro negro. No es el *vayijel* de su madre sino el de los mestizos, los enemigos de los tsotsiles. La pobreza en su infancia no sólo fue causada por el abandono paterno, sino por las injusticias que los chenalheros habían sufrido por parte de los *kaxlanes*. La estudiante Érica combinó varias versiones, la de la abuela de Luz y la de Me’Orask’u, para generar una tercera versión. En ésta, la historia de Me’Orask’u es una narrativa que versa sobre la violencia doméstica hacia las mujeres.

Dichos relatos, o bien asumen, o bien discuten en clave crítica dos creencias mesoamericanas. La primera de ellas asume que la poliginia es el tipo de relación matrimonial deseable, aceptable o tolerable en Chenalhó. La segunda anuncia que existen los *vaijeltak*, que son parecidos a los nahuales, los dobles de los hombres en los cuales éstos pueden convertirse para hacer sus felonías por las noches. Tanto la primera como la segunda creencia han sido arraigadas en el mundo tradicional indígena desde la época prehispánica.

Aunque pocos datos existen acerca de la extensión de la poliginia en el área maya, se sabe que era una práctica recurrente entre los mayas desde la época clásica hasta la colonial y la actual (Josserand, 2002: 121; Favre, 1973: 196, 223, 235; Gossen, 1974: 264-265). De hecho, esta práctica, junto con la idolatría, se hizo el blanco predilecto de los misioneros. Por ejemplo, según las *Ordenanzas* de Yucatán de 1552, dirigidas a los líderes y los caciques mayas, el hombre debe tener una y sólo una mujer (López Cogolludo, 1971: 397). La segunda creencia también posee una decisiva marca precolombina. En efecto, el nahualismo era una creencia extendida por toda Mesoamérica, incluyendo el área maya (Guiteras Holmes, 1965: 237; Garza, 1987; Martínez González, 2011: 181-185, 276-278, 300-315 *et passim*): tanto los dioses como los humanos poseían sus nahuales o dobles y eran capaces de convertirse en ellos para realizar sus planes, obrar a favor del ser humano o para hacerle daño.

Aparte de esta mitología, existen en Chenalhó otras dos: la moderna y la protestante. La primera, presentada sobre todo por los maestros y los estudiantes, alude a los ideales de la Ilustración: la ciencia debe ser abrazada junto con la ley de los mestizos, pues constituye el único conocimiento válido y legítimo. Desde esta perspectiva, la existencia de los nahuales se explica de manera natural como una fantasmagoría producida por el cerebro humano iletrado. Por su parte, al igual que el nahualismo, la poliginia es una costumbre perjudicial de los ancestros. Respecto a la mitología protestante, ésta se dio a conocer en Chenalhó a partir de la década de 1960, periodo en el que la iglesia presbiteriana logró convertir a los tres linajes periféricos de Natok y Chojolvó, los cuales enseguida se rebelaron contra los depositarios de las viejas costumbres para crear una nueva comunidad teocrática: Chibtik (Jacorzynski, 2020). Según esta mitología, el nahualismo es una creencia pecaminosa, como lo admite la Biblia, mientras que los *vayijeltak* y los brujos sí existen, pero como seres diabólicos; a su vez, la poliginia de los antepasados paganos luce como uno de los pecados mortales.

En la actualidad, estas tres mitologías coexisten en Chenalhó formando un paisaje que García Canclini y muchos otros autores llamarían intercultural. Sin embargo, esta triplicación de la vida produce diferentes posturas axiológicas:

- la postura moderna y/o protestante: lo que hizo el hombre es un acto violento ilícito que debe ser severamente castigado por las autoridades;
- la postura tradicionalista mesoamericana: lo que hizo el hombre fue un acto del heroísmo lícito, pues él luchaba contra el *vayijel* de la mujer, defendiendo su derecho a la poliginia, por lo cual debe ser tratado indulgentemente por las autoridades;

- la postura relativista/multiculturalista: lo que hizo el hombre es un acto lícito, si es visto desde la postura tradicionalista mesoamericana, pero ilícito, si es visto desde la postura moderna;
- la postura interculturalista basada en la ‘negociación’ en el sentido de García Canclini: lo que es lícito o ilícito depende de un proceso de negociación del personaje intercultural, que vive a caballo entre dos culturas.

Regresemos a García Canclini para ver cómo entender nuestro caso desde la postura interculturalista. García Canclini describió bien la situación en la cual se encuentran los actuales pueblos indígenas en México: vivir a caballo entre diferentes mundos dentro de los cuales se negocia, de los cuales se aprende y a los cuales se interpreta y critica para, gracias a estos procesos, enriquecer a ambos. De esta manera, en el centro del análisis se encuentra el nuevo sujeto intercultural que no sólo experimenta el mundo de una nueva manera, sino que además lo juzga desde su experiencia. Ésta es la valiosa aportación de García Canclini al debate sobre la interculturalidad y el interculturalismo.

Observemos que la postura interculturalista en el sentido de García Canclini posee dos componentes: uno descriptivo —la experiencia del sujeto intercultural— y otro normativo —la solución moral y legal de los conflictos entre diferentes tradiciones—. En cuanto al primero, la postura interculturalista, aunque a primera vista atractiva, resulta endeble.

La primera duda que acecha al lector es conceptual. García Canclini supone que entre personas que representan valores antagónicos puede entablarse una negociación cuya culminación será la elección entre los valores en conflicto. Pero ‘negociar’ entre A y B no significa que el sujeto comprende mejor A y B, sino algo tan sencillo como estar en contacto con A y B. La gramática de elegir nos muestra que si uno elige, siempre elige entre algo y algo. Pero si B es una alternativa para A, entonces A y B son dos sistemas de valores antagónicos y, en este sentido, estables y no mezclados. Pero hay más plagas en el costal. ¿Quién es el enigmático sujeto intercultural que elige entre valores antagónicos? Para que alguien sea capaz de elegir, debe estar familiarizado con la práctica de elegir, tener una identidad. La negociación entre identidades supone ya una identidad previa. Los que eligen, los que negocian, los interculturales, deben haberse formado en un espacio no intercultural. Un elector fantasma que se mueve entre diferentes valores antagónicos es como un consumidor que elige entre diferentes platillos de un *buffet*: no proviene de un espacio intergaláctico, sino de un espacio concreto de la cultura occidental, un espacio liberal,

consumidora; en este caso, la cultura de *buffets* y *malls*. De hecho, el interculturalismo es un concepto unicultural.

Respecto al componente normativo del interculturalismo, veamos cómo el modelo de García Canclini resuelve a nivel axiológico el dilema de la mujer con la mano cortada. Para acercarnos a la mejor comprensión del suceso descrito arriba, debemos decir unas cuantas palabras sobre el orden social de la sociedad de donde viene Me'Orask'u. En la escena política de los pueblos indígenas en México existen dos gobiernos: la autoridad civil elegida por la vía de los partidos y el ayuntamiento tradicional basado en el sistema de cargos. La articulación entre ambos cuerpos puede variar: desde la relativa igualdad, como en el caso de Chamula, hasta la dominación, como en el caso de Huixtán, donde el gobierno tradicional aparece casi difuminado. Tanto en Chenalhó como en Chamula el gobierno tradicional es fuerte y retiene el poder frente al modelo partidista al estilo mestizo. Más en específico, en los tiempos de Me'Orask'u, todos los delitos salvo los homicidios estaban bajo la jurisdicción del gobierno indígena.

¿Cómo sería la solución interculturalista del caso? En Chenalhó predominaba, en la época de Me'Orask'u, la postura tradicionalista mesoamericana, expresada más arriba en la segunda postura: lo que hizo el hombre fue un acto del heroísmo lícito, pues él luchaba contra el *vayijel* de la señora, por lo que debería ser exculpado por las autoridades en caso de que la víctima lo hubiese acusado. La culpable fue Me'Orask'u porque usaba a su *vayijel* para atacar al hombre. Ninguno de los actores del drama es un sujeto intercultural. Los jueces no lo son porque aplican un solo código tradicional. Me'Orask'u no lo es porque se refugia en una iglesia protestante en lugar de acusar a su marido o negociar con él. El hombre es un protagonista enigmático: no sabemos si fue él quien divulgó dicha versión para evitar un posible castigo o si fueron los otros que lo inventaron. Érica, la autora del relato secundario, quien bebe de ambas tradiciones, es la única que se aproxima al sujeto intercultural, pues se muestra incrédula ante el relato contado por la abuela de Luz y expresa su indignación frente al maltrato de la mujer por parte del hombre. Pero el hecho de que en el público siempre se encuentran algunos sujetos interculturales no implica que los jueces también lo son. El peso recae en la última instancia en quién es el juez y en los intereses de quién representa el juez. En el relato de Francisco, Me'Orask'u se rehúsa a acusar a su esposo porque sabe que quien funge como juez es el hermano de su esposo. En suma, la interculturalidad en el sentido de García Canclini se predica acerca de la experiencia personal de algunos sujetos, pero no forma parte del proceso de la toma de decisiones: la negociación que sirve de fundamento para el

interculturalismo brilla en el relato primario por su ausencia y aparece tan sólo en el relato secundario de Érica.

Gramáticas y juicios: Ludwig Wittgenstein

El paisaje interculturalista globalizado supone un encuentro próximo con la alteridad, cuyos efectos abarcan conflictos y conceptualizaciones inéditas en torno a lo ilícito, lo violento y lo justo. A nuestro juicio, la meta-reflexión del interculturalismo de García Canclini se sitúa entre la incompreensión de la reglas del otro y la imposibilidad de un encuentro real, problemáticas que conciernen, respectivamente, a la alteridad formal y la alteridad cultural.

Respecto a la primera, se desprende de la siguiente situación hipotética (Jacorzynski, 2008: 403). Piénsese, por ejemplo, que se llega a un lugar lejano en donde se presencia un juego de mesa parecido al ajedrez, cuya diferencia con nuestro juego estriba en que las patadas y los gritos de los jugadores participan de la misma manera que las piezas que se desplazan sobre el tablero. En esta situación inédita, las reglas del juego se nos escurrirían entre las manos y sus fundamentos marcarían una barrera entre los jugadores y nosotros: “*Podríamos decir: Parecen seguir una regla que se nos escapa*” (Wittgenstein, 1996a: 295; cursivas en el original).

En cuanto a la segunda, imaginemos una situación menos descabellada: al llegar a un país extranjero en el que se habla nuestro idioma, las costumbres de sus habitantes no dejan de parecernos extrañas, incluso cuando nos han ofrecido claramente las razones de su comportamiento. A pesar de comprender sus palabras, “no podemos reencontrarnos” en sus costumbres (Wittgenstein, 1988: 511). El sentimiento de desconcierto que genera esta situación la nombramos aquí “alteridad cultural” (Jacorzynski, 2008: 403).

Ahora bien, estos dos conceptos describen bien las imposibilidades del modelo intercultural en tanto meta-reflexión y experiencia: aun cuando el interculturalismo describe y explica parcialmente el cambio cultural en los pueblos indígenas, falla en cuanto a lo que queremos comprender. ¿Son préstamos o negociaciones que forman las estructuras híbridas o tan sólo resistencias y confusiones? El interculturalismo sobrevalora los primeros y minusvalora los segundos. Para hacer inteligible la historia de Me’Orask’u, recurramos a ciertos pasajes de *Sobre la certeza* de Ludwig Wittgenstein.

En el párrafo 95 se dice que las proposiciones que describen la imagen del mundo se parecen a las reglas del juego y pertenecen a “una suerte de mitología”. En el párrafo 96 se

admite que algunas proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas se solidifican y funcionan como canal (*Leitung*) para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen. Esta relación “cambia con el tiempo” de modo que “las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas, se fluidifican”. En el párrafo 97 leemos que la mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido: el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Además, se distingue entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento del último, aunque no haya una “distinción precisa entre una cosa y la otra”. En el siguiente párrafo se afirma que se equivoca quien dice que la lógica es una ciencia empírica, puesto que la misma proposición “puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control”. Finalmente, el párrafo 99 complementa la metáfora expresada en los párrafos 96 y 97 de manera totalmente nueva: “Sí, el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos”.

El concepto de “mitología”, entendida como el sistema de “bisagras”, está presente en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein como las reglas de control que rigen los juegos de lenguaje cuya constelación forma una macro-actividad o la forma de vida. Esta última es análoga al *Weltbild* o la imagen del mundo, el fundamento no fundamentado que no puede justificarse recurriendo a las razones:

“¿Cómo puedo seguir una regla?” — si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”. (Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta.). (Wittgenstein 1988: 217)

De esta característica se sigue la otra. Si los principios más generales son absolutos, el conflicto entre ellos no se parece a un conflicto entre hipótesis científicas. Estas últimas se pueden discutir, las primeras no. “Cuando lo que se enfrenta realmente son los principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes. He dicho que combatiría al otro, pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)” (Wittgenstein, 1997: 611-612).

El antagonismo real no involucra realmente las “hipótesis”, es decir, los juicios particulares, sino las gramáticas y los principios elementales. Ya que estos principios han sido aprendidos durante las prácticas y estas últimas forman parte esencial de nuestras vidas y nuestras biografías, el antagonismo entre los principios involucra nuestras vidas. “Pienso diferente, de manera diferente. Digo cosas distintas a mí mismo. Tengo otras imágenes” (Wittgenstein, 1996b: 55). El “Dios existe” de un creyente y el “Dios no existe” de un no creyente no se contradicen. Lo que comparamos no son las proposiciones, sino los juegos de lenguaje y las formas de vida dentro de la cual las proposiciones tienen sentido.

Tanto en las *Investigaciones Filosóficas* como en *Sobre la Certeza* se introduce en la escena la temporalidad y el cambio: la multiplicidad de prácticas cambia al ritmo de las exigencias de cada época. “Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein, 1988: 7). Como acabamos de ver en *Sobre la Certeza*, se traza una analogía entre el movimiento del pensar y el río que fluye resistiendo y transformando el canal que le da la forma al flujo del agua. Las bisagras se vuelven convicciones y las convicciones, bisagras. Aunque el río wittgensteiniano se parece al río de Heráclito, hay una diferencia crucial: el canal dirige y sofoca el flujo; el cambio se vuelve más lento, sosegado y moroso. Esta característica arroja una nueva luz sobre el enfoque interculturalista de García Canclini. Las formas de extrañamiento cuan intentos de “alejarse de aquello en lo que uno se formó o aquello que se daba por supuesto” (García Canclini, Greeley y Lomnitz, 2018: 282) tienen sus límites insuperables.

Pues bien, volvamos a nuestro caso para ver cómo iluminarlo desde la perspectiva wittgensteiniana. Aunque la negociación es una práctica conocida en Chenalhó, por ejemplo, en las maneras de contraer el matrimonio, no tiene el toque universal. Como acabamos de mencionar, actualmente coexisten tres formas de vida en los Altos de Chiapas: la tradicionalista, la moderna-mestiza y la protestante. Las fronteras entre estas formas de vida y las imágenes del mundo correspondientes no son fijas, pero sí son reales. Estas fronteras están marcadas por la presencia o ausencia de ciertas prácticas y creencias clave. En nuestro caso, la creencia en los nahuales y las prácticas que se fundan en ella. Por ejemplo, los linchamientos de brujos, la interpretación de los sueños, el chamanismo, etc., pertenecen a la forma de vida tradicionalista. Dicha creencia, aunque no desaparece en la forma de vida moderna ni en la protestante, sí pierde su fuerza performativa. En las iglesias protestantes es catalogada como brujería: los brujos que se convierten en nahuales existen, pero son abominables a los ojos de

Dios; además, los brujos tampoco son peligrosos para los verdaderos cristianos, quienes los pueden ahuyentar con el poder de una oración. En cambio, dentro de la forma de vida moderna, se asume una visión más científicista: en el contexto urbano, o bien el nahualismo es estigmatizado como una señal de ignorancia, o bien se vuelve parte del folklore urbano. Me'Orask'u no acusa a su marido con las autoridades tradicionales por tres razones. Primero, en la forma de vida tradicional la violencia doméstica es tolerada en mayor grado que en la protestante y la moderna. Segundo, la creencia en el *vayijel*, que aparece en los relatos tradicionales, no sólo justifica el acto del hombre, sino que devuelve la acusación contra Me'Orask'u: es ella la culpable porque se rebela contra la costumbre de poliginia y, además, porque al utilizar su *vayijel* evidencia que practica la brujería. Tercero, ya que el juez es el hermano de su esposo, no obtendrá ventaja alguna. En suma, la única manera para seguir viviendo en paz y seguir manteniendo a sus ocho hijos es buscar refugio en la otra forma de vida: la protestante.

Ahora bien, Érica, quien contó la historia de Me'Orask'u a los etnógrafos, podría ser vista por García Canclini como un sujeto intercultural: es ella quien negocia entre tres diferentes formas de vida, tejiendo sus propios juicios de valor. Esta interpretación es atractiva, pero superficial. Al fin y al cabo, al terminar sus estudios, Érica podría estar condenada a emigrar a la ciudad para buscar un empleo y aceptar la forma de vida de los mestizos; otra opción sería quedarse en Chenalhó y solicitar un oficio en la oficina del ayuntamiento o la Casa de la Cultura. En el primer caso, estaría forzada a abandonar a su familia; en el segundo, aumentaría el grupo de las nuevas profesionistas sin posibilidad de contraer matrimonio y formar su propia familia. Si vemos este personaje desde la perspectiva wittgensteiniana, Érica no se presenta como una persona con una experiencia enriquecida en el proceso de la comunicación intercultural, sino como una joven confundida: las dudas que ella expresa en sus comentarios sobre el relato de Luz sacan a relucir el proceso de la fluidificación de lo que antes era un sistema de las bisagras solidificadas. De hecho, los comentarios de Érica, que en 2018 era una estudiante universitaria en la ciudad mestiza de San Cristóbal de Las Casas, pertenece a la mitología moderna. Lo que ella expresa en su primer comentario es su incredulidad frente a la historia de Me'Orask'u: “Dicen, pues. No sabemos si era así o era mentira”. Su segundo comentario manifiesta su indignación ante dos hechos: la poliginia y la injusticia de las autoridades que no castigan el acto de violencia doméstica. “¡Ah no, es mujer, no vale nada!”, exclamó.

Reflexiones finales

Mientras que las certezas de antes se han vuelto las hipótesis de las cuales se duda, las nuevas bisagras aún no se han forjado. Lo viejo ha muerto, pero lo nuevo aún no ha nacido. Érica, tal como sentiría aquel visitante de un país lejano que no puede encontrarse en las palabras de los otros, está tendida sobre un abismo epistemológico y existencial. En efecto, el caso de Me'Orask'u nos permite concluir que los conceptos de 'interculturalismo' e 'interculturalidad' pueden ser repensados a través de la epistemología wittgsteiniana, especialmente si atendemos las transformaciones derivadas del lenguaje religioso, así como las nociones de la 'alteridad cultural' y 'alteridad formal'. Al volver la mirada a estos últimos, descubrimos que la inviabilidad del modelo intercultural no sólo reside en la imposibilidad de ver A y B al mismo tiempo, como si fueran dos modelos estables y no mezclados, sino también en que en la vida cotidiana la gramática y los principios elementales de los otros se nos escapan. De hecho, con ello sus hipótesis y juicios particulares no dejan de parecernos extraños, a pesar de que se nos ofrezcan claramente.

Por otra parte, el caso presentado nos permite concluir que el modelo intercultural es imposible debido a que lo que se trata de negociar no son algunos juicios, sino los fundamentos de las formas de vida. De manera que el interculturalismo, en tanto meta-reflexión, resulta inviable. Respecto al componente normativo del modelo intercultural, mostramos que los actores de nuestro caso o bien discuten, o bien asumen las creencias y las prácticas a partir de las mitologías tradicionalista, moderna y protestante, pero no desde una mitología híbrida, como cree García Canclini. A pesar de que Chenalhó calificaría como un paisaje intercultural para García Canclini, las posturas axiológicas contradictorias en el caso de Me'Orask'u nos permitieron mostrar que la existencia del sujeto intercultural implica una forma de vida que tiene la capacidad de elegir. En el caso de Chenalhó, corroboramos que los sujetos, a pesar de vivir a caballo entre varios mundos, no eligen cómo ver el caso de Me'Orask'u y, por lo tanto, tampoco eligen entre una u otra postura axiológica. De esta manera, en cuanto a la resolución de los conflictos, la interculturalidad tampoco se erige como un bastión de negociación. Su imposibilidad, argumentamos, estriba en que la ley local no supera las complicaciones analíticas del modelo intercultural, pues ya habrían impartido justicia desde una u otra postura. A pesar del optimismo que puede generar el interculturalismo, en el último apartado del texto expusimos que el encuentro próximo entre tradicionalistas, modernos y protestantes no deja de generar imágenes inquietantes de la alteridad, que a la postre no sólo no se resuelven, sino que

generan más desconcierto.

Ahora bien, ¿qué postura axiológica deben aceptar los etnógrafos para orientarse mejor en el mundo de los chenalheros? Aquí como en otros casos, Wittgenstein nos deja una pista. En el caso de conflictos entre prácticas y creencias, el etnógrafo no necesita abrazar la postura relativista. Después de todo, puede aludir a la persuasión como un misionero que convierte a los indígenas. Al presenciar un acto de violencia doméstica de un hombre armado con un machete que está convencido de que lucha contra el *vayijel* y no contra su esposa, el etnógrafo tiene muchas opciones: si habla tsotsil puede amonestar al hombre, distraerlo cantando un himno mexicano, amenazar con acusarlo ante las autoridades o advertirle que la serpiente se vengará en algún futuro. Como quiera que sea, no es él quien debe eliminar la violencia doméstica de manera planeada. De esto se encarga una legión de misioneros, activistas, políticos locales e instituciones del gobierno. En la práctica, lo que le queda al etnógrafo es observar y reflexionar sobre el precio que las poblaciones indígenas pagan por el salto hacia la forma de vida moderna.

Referencias bibliográficas

ANSION, Juan. 2007. “La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía”. En ANSION, Juan y TURBINO, Fidel (eds.), *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*, pp. 37-62. Lima: Universidad de la Frontera/Pontificia Universidad Católica del Perú.

CANTLE, Ted. 2012. *Interculturalism. The New Era of Cohesion and Diversity*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

FAVRE, Henri 1973. *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. Madrid: Siglo XXI.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1999. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: DeBolsillo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

GARCÍA CANCLINI, Néstor y GREELEY, Robin. 2018. "Migraciones de un investigador". En GREELEY, Robin Adèle, *La interculturalidad y sus imaginarios. Conversaciones con Néstor García Canclini*, pp. 54-96. Barcelona: Gedisa.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, GREELEY, Robin, GIUNTA, Andrea y QUEVEDO, Alberto. 2018. "La dictadura, el exilio y las extranjerías sin huella". En GREELEY, Robin Adèle, *La interculturalidad y sus imaginarios. Conversaciones con Néstor García Canclini*, pp. 98-134. Barcelona: Gedisa.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, GREELEY, Robin y LOMNITZ, Claudio. 2018. "Una antropología de aproximaciones múltiples". En GREELEY, Robin Adèle, *La interculturalidad y sus imaginarios. Conversaciones con Néstor García Canclini*, pp. 258-291. Barcelona: Gedisa.

GARZA, Mercedes de la. 1987. "Naguales mayas de ayer y de hoy". *Revista Española de Antropología Americana*, 17(89): 90-105.
(<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=902523>, consultado 01/06/22).

GEERTZ, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GOSSEN, Gary. 1974. *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Illinois: Waveland.

GREELEY, Robin Adèle. 2018. *La interculturalidad y sus imaginarios. Conversaciones con Néstor García Canclini*. México: Gedisa.

GUI TERAS HOLMES, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.

GUNDARA, Jagdish. 2000. *Interculturalism, Education and Inclusion*. Londres: Paul Chapman.

JACORZYNSKI, Witold. 2008. *En la cueva de la locura. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*. México: CIESAS.

JACORZYNSKI, Witold. 2020. "'El santo tiene polvo en su ojo': la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalhó, Chiapas". *Dimensión Antropológica*, 27(79): 93-121.

JOSSERAND, Kathryn. 2002. "Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts". En ARDNER, Traci (ed.), *Ancient Maya Women*, pp. 114-151. Nueva York: AltaMira.

LÓPEZ COGOLLUDO, Diego. 1971 [1688]. *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia. Desde la Conquista hasta la Independencia*. 2 vols. Graz: Akademische Druck Verlagsanstalt.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: IIA-UNAM/IIH/UNAM.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. 2001 [1848]. *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.

TRANFO, Luigi. 1979. "Tono y nagual". En SIGNORINI, Italo (coord.), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oax.*, pp. 177-213. México: Conaculta/INI.

WALSH, Catherine. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". *Tabula Rasa*, (9): 131-152. (<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>, consultado 01/06/22).

WALSH, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1996a. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Barcelona: Paidós.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1996b. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1997. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.