
La polémica sobre la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana contemporánea: una revaluación desde Foucault y Butler

Aäron Moszowski Van Loon¹

Fecha de recepción: 30/06/2022

Fecha de aceptación: 05/10/2022

Resumen

En el contexto de los debates actuales sobre la alteridad de los pueblos indígenas de México, sondeo por qué la crítica a la ‘alterización’ (*othering*, en inglés) no encuentra la misma acogida en la antropología que en otros ámbitos disciplinarios, donde se suelen resaltar sus implicaciones liberadoras. Para ello, presento un tríptico que rastrea las semejanzas y las diferencias entre la desesencialización de la locura por parte de Michel Foucault, la del género por parte de Judith Butler y la de lo indígena por parte de un conjunto heterogéneo de antropólogos e historiadores contemporáneos, cuyos argumentos, a pesar de su afinidad con los de Foucault y Butler, son considerados problemáticos en términos políticos por algunos de sus principales críticos. Al mismo tiempo, arrojo luz sobre la coexistencia espinosa de las dimensiones epistemológicas y políticas de la investigación antropológica.

Palabras clave: esencialismo, locura, género, lo indígena, alterización

Abstract

Within the context of the current debates on the alterity of Mexico's Indigenous peoples, I sound out why the critique of ‘othering’ doesn't get the same reception in anthropology as in other disciplinary fields, where it is common to highlight its liberating implications. To this effect, I present a triptych that traces the similitudes and differences between the de-essentialization of madness by Michel Foucault, that of gender by Judith Butler, and that of the Indigenous by a heterogeneous body of contemporary anthropologists and historians, whose arguments, despite their affinity with Foucault and Butler's, are considered problematic in political terms by some of their main critics. At the same time, I shed light on the thorny coexistence of the epistemological and political dimensions of anthropological research.

Keywords: essentialism, madness, gender, the Indigenous, othering

¹ Profesor-investigador, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, Del. Tlalpan, C.P. 14030, Ciudad de México, México. E-mail: moszowski75@yahoo.com.mx

Introducción

Durante mis propias investigaciones etnográficas entre los mexicaneros y los *o'dam* (tepehuanes del sureste) de la Sierra Madre Occidental en México, me topé con un trabajo reciente en donde aparece un argumento provocador y contraintuitivo que pone en tela de juicio algunos de los supuestos básicos de la antropología: *Devenir(s) autochtones*, la tesis doctoral de Daniele Inda (2018), presentada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París y dirigida por el etnólogo francés Alban Bensa y la antropóloga e historiadora mexicana Paula López Caballero. Con base en más de dos años trabajo de campo en las comunidades indígenas urbanas del estado de Nayarit, México, Inda defiende que los *wixaritari* (huicholes) se transformaron después de 1980 en ‘indígenas autóctonos’ a partir de la lucha identitaria de una élite tradicionalista conformada por maestros bilingües y artesanos, quienes en el transcurso de su socialización profesional se familiarizaron con las políticas de salvaguarda del patrimonio cultural para adueñarse de una ‘cultura huichola ilustrada’, la cual aglutina los elementos identitarios más fácilmente reconocibles como el arte, el chamanismo y la lengua, pero que no es compartida por la mayoría de los integrantes del conjunto muy variopinto de hablantes y ex hablantes de *wixárika* —campesinos serranos, jornaleros agrícolas, habitantes urbanos, etc.—, muchos de los cuales jamás se han autoidentificado como indígenas ni como *wixaritari*.

Como quiera que sea, la tesis de Inda contrasta fuertemente con los trabajos de otros investigadores que se enfocan en lo que en la literatura antropológica se conoce como la región histórico-cultural del Gran Nayar, donde actualmente no sólo habitan *wixaritari*, sino también *náayarite* (coras), *audam* (tepehuanes del suroeste), *o'dam* (tepehuanes del sureste) y mexicaneros, así como mestizos. No obstante, más que refutar sus etnografías, elaboradas básica aunque no exclusivamente desde una perspectiva estructuralista y, más recientemente, cosmopolítica, ésta permite sacar a la luz un supuesto hasta este momento poco examinado que merece someterse a prueba para reunir y contrastar la evidencia a favor y en contra: el supuesto de que los habitantes no mestizos del Gran Nayar son ‘otros’ con características específicas que perduraron a lo largo del tiempo y de las cuales depende su singularidad frente a los mestizos y el Estado mexicano. Sin entrar en los pormenores de las comunicaciones personales académicas, esto parece difícil en términos prácticos, porque al evaluar argumentos como el de Inda lo epistemológico suele relegarse a un segundo plano en favor de lo político. De hecho, según algunos, se trata de una postura ‘etnocida’ que niega que los indígenas existan.

En este artículo teórico me distancio momentáneamente de la etnografía para sondear por qué trabajos como *Devenir(s) autochtones*, que problematizan la esencialización en general y la ‘alterización’ (*othering*, en inglés) en particular, no son recibidos de la misma forma en la antropología que en otros ámbitos disciplinarios, donde se suelen subrayar sus implicaciones liberadoras y emancipadoras. A modo de hipótesis, sostengo que esto se debe a la ausencia de un nutrido diálogo interdisciplinario que no sólo permitiría examinar cómo otras disciplinas enfrentaron en su momento problemas semejantes, sino también clarificar y fortalecer las posiciones encontradas. Para ello, comparo en lo que sigue la propuesta de la constelación heterogénea de antropólogos e historiadores contemporáneos de la que Inda forma parte y en la que, además de Bensa y López Caballero, se destacan Alejandro Araujo Pardo, Lucas Bessire y José Luis Escalona Victoria, con las de dos filósofos que, si estoy en lo cierto, realizaron un gesto desesencializador muy similar: Michel Foucault, quien historizó la locura para desnaturalizar la enfermedad mental, y Judith Butler, quien desnaturalizó el género, el sexo y el cuerpo para resaltar la constitución performativa del sujeto. Más en concreto, presento tres apartados con una estructura tripartita parecida, en donde rastreo las semejanzas y las diferencias entre el argumento, la recepción y los supuestos filosóficos subyacentes a los dos volúmenes de la *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2020), publicados originalmente en 1961; el libro *El género en disputa* (Butler, 2007), publicado originalmente en 1990; y los trabajos mucho más recientes de aquellos que apuestan por la desesencialización de lo indígena por medio de la crítica a la alterización. Por otra parte, más que en la exploración de los cruces entre Foucault y Butler, que ya han sido abordados en decenas de otros escritos, la relevancia y la originalidad de este artículo residen en la contextualización interdisciplinaria de una polémica en curso que conduce directamente al corazón de la antropología contemporánea y en donde, además, se cruzan explícitamente razones epistemológicas y políticas.

Para evitar posibles confusiones, cabe hacer algunas precisiones adicionales. Primero, como ilustra la obra de Arjun Appadurai, James Clifford, Renato Rosaldo, Marilyn Strathern y otros, no se trata de la única vía para criticar los esencialismos en la antropología. Segundo, al enfocar el lente en los paralelismos entre una de estas vías y los argumentos de Foucault y Butler, de ninguna manera pretendo reivindicar la superioridad de la filosofía, sino sólo revelar el carácter potencialmente fructífero del diálogo interdisciplinario con ésta. En cuanto a lo anterior, concuerdo con Immanuel Wallerstein (2006) en que en el contexto actual es necesario

“abrir las ciencias sociales”, lo cual implicaría, entre muchas otras cosas, reanudar el diálogo entre la ciencia y la filosofía que se interrumpió con la propagación del modelo de la ciencia newtoniana, aunque obviamente sin volver a colocar a la filosofía en su pedestal como árbitro supremo. Tercero, los paralelismos trazados son míos, ya que las huellas de Foucault y Butler a menudo no son observables a simple vista. Por ejemplo, los referentes explícitos que sustentan la crítica de Escalona Victoria a la ‘otrificación’, neologismo que prefiere al de alterización, son antropólogos como Peter Geschiere, Monique Nuijten, William Roseberry y Eric R. Wolf. Cuarto, el lector que busca encontrar en este escrito una definición o redefinición de la alteridad se quedará con las manos vacías, porque la polémica abordada opone precisamente aquellos que conciben a la alteridad de lo indígena como un punto de partida inamovible a aquellos que defienden que se trata de un efecto situado y variable de un conjunto de relaciones sociales históricamente móviles. Es decir, mientras que los unos ubican a la alteridad al nivel del *explanans* como un factor explicativo primordial, los otros la abordan como un hecho a explicar o *explanandum*.

Respecto al concepto de ‘alterización’, alrededor del cual se articula el gesto desesencializador de estos últimos y que por esta razón cabe tener presente al avanzar en lo que sigue, recurro a *Orientalismo*, el libro seminal de Edward W. Said (2008). Como argumenté en otra ocasión (Moszowski Van Loon, 2012: 77-79), ya que su problema central no es la representación de Oriente —detrás de la que de todas formas se buscaría en vano las huellas de algún Oriente real— sino la construcción de la alteridad, su desmantelamiento del orientalismo puede servir de modelo para establecer los tres ejes de la alterización: la delimitación de un ‘ellos’ como una alteridad esencializada, la delimitación paralela de un ‘nosotros’ en oposición a este ‘ellos’ y, como efecto combinado de los dos procedimientos anteriores, el potenciamiento de la domesticación tangible e intangible de aquellos sobre los que se proyecta este ‘ellos’ por parte de aquellos que proyectan este ‘nosotros’ sobre sí mismos. Evidentemente, esto también pone en tela de juicio otro de los conceptos fundacionales de la antropología: el de cultura, que es muy difícil de disociar de la dicotomía nosotros-ellos y la noción de alteridad. Como enfatiza el propio Said, “éste es el principal tema intelectual suscitado por el orientalismo: ¿se puede dividir la realidad humana [...] en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias?” (Said, 2008: 75).

A propósito de la locura: la historización como desesencialización

En la *Historia de la locura en la época clásica*, Michel Foucault (2020) dirige su mirada arqueológica a Europa occidental para describir el fondo históricamente móvil en el que se constituyen las experiencias renacentista, clásica y moderna de la locura, separadas respectivamente por un haz de continuidades y discontinuidades alrededor de 1650 y otro alrededor de 1800. Delimitando la experiencia implícitamente desde una perspectiva kantiana como un mundo en toda su densidad existencial, un punto al que volveré en breve, muestra que el loco no es un objeto ahistórico que es aprehendido de diferentes formas a lo largo de los siglos. Al contrario, argumenta que las mutaciones en las estructuras subterráneas de la experiencia posibilitan la emergencia sucesiva de objetos disímiles.

La ‘nave de los locos’ es la figura imaginaria que cristaliza la experiencia renacentista de la locura, en donde realmente se yuxtaponen dos experiencias contradictorias: por un lado, la experiencia trágica que vincula a la locura con la verdad y se expresa en imágenes como las de Bosco; y, por el otro, la experiencia crítica que la encierra en un universo moral y se trasluce en textos como los de Erasmo. En este caso, la locura es concebida como un embarco que no impide el diálogo con los sensatos o aquellos que no se embarcaron. Sin embargo, en el transcurso del siglo XVII la distancia entre ambas experiencias empieza a crecer: mientras la experiencia trágica pasa a la sombra y sólo resurgirá en destellos momentáneos después de 1800 con Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Roussel y Artaud, entre otros y otras, la experiencia crítica cede el paso a la experiencia clásica.

Respecto a esta última, aquí también se yuxtaponen dos experiencias disímiles. Para empezar, hay una experiencia propia del mundo clásico que se articula alrededor del internamiento, el cual sustituye al embarco imaginario. El gesto que la inaugura es el Gran Encierro de mediados del siglo XVII, durante el cual un conjunto de personajes sólo en apariencia heterogéneos —criminales, enfermos, libertinos, locos, etc.— es confinado en los llamados hospitales generales que no tienen función médica alguna. Así, el universo moralmente condenado de la sinrazón en general, que abarca tanto a los desórdenes del corazón como a los de la razón, es reducido al silencio y el diálogo entre la razón y la locura se interrumpe. Por otra parte, hay una experiencia heredada de finales de la Edad Media que concierne a la aprehensión de la locura como enfermedad. Alejada del internamiento, dentro de ésta el loco y

su locura se hacen ajenos el uno a la otra: el primero se percibe directamente sin mediación, porque es otro relativo a los demás, pero la segunda resulta inasible, por lo que no queda de otra que tratar de deducirla y repartir sus variedades en un espacio clasificatorio.

Cuando en la segunda mitad del siglo XVIII los encerrados capaces de corregirse son reinsertados en la producción, la sinrazón se retira del internamiento y la locura vuelve a adquirir otro rostro más visible: el de aquellos incapaces de corregirse. Sigue el llamado movimiento de reforma, que se cubre con un velo de filantropía y culmina alrededor de 1800 con la liberación de estos últimos testigos del encierro por los futuros padres fundadores de la psiquiatría moderna, entre los que se destacan Pinel y Tuke, quienes transforman el espacio de internamiento en asilo. Según Foucault, no se trata de una liberación, sino de la sustitución de una negatividad moral excluida por una verdad positiva hiperexcluida: en el asilo, del que sólo posteriormente se apropiará la ciencia médica, sobreponiendo lo que en la época clásica estaba yuxtapuesto, el loco se convierte en un objeto de la mirada objetiva, lo cual permite una dominación mucho más profunda que el encierro, de la que éste sólo puede escapar liberándose de su locura. Desde esta perspectiva, el enfermo mental de la época moderna no refleja la aprehensión científica de un objeto preexistente a ésta, sino la naturalización de un producto del internamiento clásico por la psiquiatría moderna.

Aun cuando, como apunta Didier Eribon (2004: 16-19), sorprendentemente también hay apropiaciones conservadoras del pensamiento de Foucault, el volumen colectivo *El evangelio del diablo* (Galván, 2013) no sólo pone al descubierto la recepción hostil de la que fue objeto su primera obra, que fue descalificada como anticientífica, antiilustrada, irracionalista, ingenuamente idealista y posromántica, sino también su relación indirecta con los movimientos radicales de reforma de las instituciones psiquiátricas impulsados por antipsiquiatras como Basaglia, Cooper y Laing, los cuales forman parte de la misma constelación crítica. Como señala el propio Foucault (citado en Bert y Artières, 2013: 146-147), mientras que en el Reino Unido, Italia y los Estados Unidos dichos cuestionamientos emanaron de la práctica médica, en Francia se formularon desde los departamentos de ciencias sociales y humanidades para erigirse posteriormente como guía para la acción política.

Al respecto, resulta ilustrativa la recepción de la *Historia de la locura en la época clásica* en los Estados Unidos, esbozada por Alain Beaulieu (2013) en su contribución a dicho volumen. En este caso, se resaltan tres elementos. En primer lugar, su impacto más notable se

aprecia principalmente en la academia: en los estudios culturales y los departamentos de letras, históricamente inclinados hacia la izquierda; entre los exponentes estadounidenses de la filosofía continental; y en las ciencias sociales, donde enriquecieron la crítica ya consolidada del control social. En segundo lugar, y en concordancia con lo anterior, la obra no jugó un papel central en la transformación de la psiquiatría estadounidense, la cual se inició con anterioridad y se desarrolló con independencia de ésta. Y en tercer lugar, según Beaulieu, tal vez la crítica más perspicaz a Foucault y los antipsiquiatras es la de Peter Sedgwick, quien arguye que sus ideas “políticamente correctas” contribuyeron a legitimar las posteriores políticas de desinstitucionalización de la derecha neoliberal.

Sea como fuere, más allá del debate espinoso sobre la relación entre la investigación erudita y la práctica militante, la mayoría de los lectores de la obra de Foucault coinciden en que se trata de una crítica —bien o mal lograda— a la dominación en general y la exclusión en particular, destinada a cuestionar el *statu quo* por medio de la desnaturalización de la enfermedad mental. Aun así, cabe tener en mente que, al igual que en el caso de Butler, el gesto liberador correspondiente no apunta a la reinmersión en algún edén prediscursivo, sino a la visibilización de las barras de la jaula en la que inevitablemente estamos encerrados. Como aclaró Foucault al reevaluar retrospectivamente su propia trayectoria,

En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. (Foucault, 2021b: 14)

Empero, según Paul Veyne, esto abre posibilidades insospechadas, ya que así “Sembramos la duda sobre una universalidad. A partir de ese momento una fisura, ‘fractura virtual’, marcará tanto nuestro yo como nuestras pretendidas evidencias: ¡no las toquen, están quebradas! O por el contrario, tóquenlas si quieren: la filosofía actual es ‘la historia indispensable para la política’” (Veyne, 2004: 79; referencias de Foucault omitidas).

Ahora bien, Carrie Hull (2006: 39-44) sostiene que, para fortalecer el gesto liberador de Foucault, hay que desvincularlo de sus supuestos filosóficos y sustituir su nominalismo, que asume que lo único que existe son entidades individuales —esta mujer, otra mujer, etc.— que son independientes de la mente, por un realismo que asume que el propio mundo tiene una estructura independiente de la mente con la que nuestras categorías de clase —la clase de ‘mujer’, por ejemplo— potencialmente corresponden. Dos veces no. Para empezar, su crítica a la dominación es indisociable de sus supuestos filosóficos, porque depende de una re-conceptualización de la relación entre las palabras y las cosas; por otra parte, aunque Foucault sin duda honra el nominalismo espontáneo de los historiadores, que obliga a examinar y valorar la singularidad de los acontecimientos, no es un nominalista en sentido filosófico. Veámoslo más de cerca.

En cuanto a esto último, se trata, sin embargo, de una lectura ampliamente difundida. Entre todos aquellos que la suscriben se destaca Ian Hacking, quien distingue por lo menos tres tipos de nominalismo: el estático, que es excesivamente simplista por suponer que lo único que las mujeres tienen en común es el uso de esta palabra para agruparlas (Hacking, 2002: 105-106); el revolucionario, que adscribe a Thomas Kuhn, quien concibió el desarrollo de una ciencia como una sucesión de estructuras taxonómicas inconmensurables (Hacking, 1983: 109-111); y el dinámico, que pone en primer plano la interacción entre las clasificaciones y los clasificados y que atribuye a Foucault (Hacking, 2002: 106-107; Hacking, 2007: 294-296). No obstante, Olimpia Lombardi y Ana Rosa Pérez Ransanz (2012: 46-51) formulan una objeción decisiva a esta reinterpretación nominalista de Kuhn: esto no sólo implica atribuirle un compromiso metafísico con una ontología de entidades individuales independientes de la mente, sino también concebir la sustitución de una taxonomía por otra como una mera reorganización de estas entidades preexistentes. Al mismo tiempo, ponen en la mesa una propuesta más convincente: según ellas, en Kuhn se perfila un realismo de raigambre kantiana parecido al llamado realismo interno de Hilary Putnam, quien defiende que todos los objetos —es decir, también las entidades individuales— son el resultado de la confluencia de un esquema conceptual y la realidad independiente. Así, sientan las bases para plantear su propio realismo pluralista, que se nutre de esta relectura internalista de Kuhn para mapear una multiplicidad de mundos conceptualmente constituidos.

A mi juicio, pero sin pretender encerrar a Foucault en las camisas de fuerza de la filosofía analítica, el realismo interno es una herramienta heurística mucho más apropiada que

el nominalismo para sondear el alcance de sus argumentos, algo que concuerda con lo expresado por Veyne en una de las reconstrucciones más perspicaces de su obra:

Tomando partido en un gran debate que comienza con Kant, Foucault admitía que la verdad no está adecuada con su referente. El objeto en su materialidad no puede ser separado de los cuadros formales, a través de los cuales los conocemos. Es una suerte de kantismo historicista. [...] Llamamos ‘discursos’ a los cuadros formales de singularización, a los presupuestos que se descubren y que están disimulados bajo las racionalidades o las generalidades engañosas. [...] Foucault no pretende afirmar [...] que la locura no existe y que los locos no son locos [Al contrario,] no son quimeras, ideologías, prejuicios: todo esto existe, pero es imposible [...] desprender [...] a la locura de las concepciones sucesivas que la humanidad tuvo y separar la cosa en sí y el discurso. (Veyne, 2004: 23-25)

En efecto, la tesis de Putnam (1981: 54) de que no hay objetos independientes de la mente que se autoidentifican encuentra un eco directo en la tesis de Foucault (2021a: 63) de que el objeto no se preexiste a sí mismo. Evidentemente, de allí no se sigue que este último sea un realista interno, pero sí que ni él ni Putnam son nominalistas. Aun así, el realismo interno permite arrojar luz sobre uno de los ejes centrales que atraviesan su obra: la aparición y la desaparición de objetos, como por ejemplo el loco del Renacimiento, el encerrado de la época clásica y el enfermo mental de la época moderna. Asimismo, permite esclarecer su uso del concepto de experiencia para referir a un mundo en toda su densidad existencial. Regresando a Lombardi y Pérez Ransanz (2012: 121-126), uno de los aspectos más sugestivos de su realismo pluralista es precisamente su dimensión sincrónica, que recoge la idea de que aquellos científicos que operan simultáneamente con teorías que presuponen ontologías inconmensurables parecen habitar varios mundos al mismo tiempo. En el caso de Foucault, cuya historia de la locura desborda por mucho el marco restringido de las ciencias, las experiencias renacentista, clásica y moderna se parecen mucho más a multiplicidades de mundos en constante mutación que a mundos con fronteras bien delimitadas. Por último, desde esta perspectiva —no sólo alejada del nominalismo sino también de cualquier realismo que asume que el propio mundo tiene una estructura independiente de la mente— es posible apreciar la radicalidad de su crítica a la naturalización de la enfermedad mental y la hiperexclusión correspondiente: no se trata de la reorganización de particulares preexistentes, sino de la

constitución de otros particulares, inconmensurables con los particulares anteriores, constituidos como si fuesen preexistentes a sí mismos.

A propósito del género: la constitución performativa del sujeto

Con base en su revisión de la obra de posestructuralistas como Derrida, Foucault y Lacan y feministas como Irigaray, Kristeva y Wittig, Judith Butler (2007) sienta en *El género en disputa* las bases de su teoría performativa del género que se convirtió en uno de los referentes de la llamada teoría *queer*. Su punto de partida es su crítica a aquellos feminismos fundacionalistas que reivindican a las ‘mujeres’ como el sujeto de la acción política. Según ella, esto no sólo es problemático por la exclusión violenta de quienes no encajan en las categorías de hombre o mujer, sino también, y sobre todo, por la reproducción de la metafísica de la sustancia y la ontología de género que subyace al régimen de poder heterosexista y falogocéntrico, algo que pone en jaque sus intenciones emancipadoras.

Para contrarrestar lo anterior, Butler reúne un conjunto de argumentos, principalmente filosóficos, para sustentar la tesis de que la emergencia del sujeto con identidad de género diferenciada —concebida como la unidad del sexo binario supuestamente natural, el género culturalmente construido, el deseo heterosexual y las prácticas sexuales— es un efecto de una formación específica de poder que naturaliza a los ‘hombres’ y las ‘mujeres’ y, de esta manera, erige una barrera infranqueable entre las vidas inteligibles e ininteligibles. Mas no sólo eso. Butler sostiene que esta identidad, una de cuyas características principales es su apariencia de remitir a un núcleo interno o sustancia, se establece por medio de la reiteración estilizada y pública de actos performativos estrictamente regulados que producen el cuerpo o, más precisamente, la distinción aparentemente precultural entre cuerpos legítimos e ilegítimos. Desde este punto de vista, no hay identidades preexistentes y, por lo tanto, tampoco identidades de género verdaderas o falsas.

Pero ¿acaso la desconstrucción del sujeto en general y el de las ‘mujeres’ en particular no impide la acción política? Al contrario, según Butler, aquellos feminismos que asumen que la identidad es fundacional no sólo persiguen la imposible fantasía de la trascendencia total del poder, sino también limitan de antemano las opciones culturales disponibles a aquellas acordes con éste. En cambio, al reconocer la performatividad del género y reconceptualizar la identidad como un efecto, se vuelve posible una repetición subversiva de la ley dentro de sus propios términos que desestabiliza las nociones de género naturalizadas y, además, abre vías de acción excluidas desde una perspectiva fundacionalista. Para ello, la recontextualización paródica de

las identidades de género diferenciadas mediante prácticas como el travestismo constituye una ruta privilegiada: desanudando la unidad artificial del sexo, el género, el deseo y las prácticas sexuales, las configuraciones de género se multiplican y el cuerpo se emancipa hacia un futuro abierto de posibilidades más allá de la dominación masculina y la heterosexualidad obligatoria.

Tal vez no hay mejor manera de ilustrar lo que está en juego que reproducir un extracto de *Testo yonqui*, en donde Paul B. Preciado —anteriormente conocido como Beatriz Preciado— describe con su pluma irreverente su experiencia como *drag king*:

[No se trata de] la conciencia de ser un imitador de la masculinidad en medio de cuerpos anónimos de hombres y mujeres, de hombres de negocios y carteros, de madres de familia que empujan carritos, de jóvenes que pegan patadas a los cubos de basura, sino de percibir, por primera vez, a los otros, a todos ellos, como efectos más o menos realistas de repeticiones performativas decodificables como masculinas o femeninas. Al caminar entre sus cuerpos anónimos, sus masculinidades y sus feminidades (al mismo tiempo que la mía) aparecen, por primera vez, como caricaturas de las que, ellos solos, gracias una convención tácitamente pactada, parecen no ser conscientes. No hay diferencia ontológica entre sus encarnaciones de género y la mía; todas ellas son productos performativos más o menos legitimados por el orden social. La diferencia está en el grado de reflexividad, de conciencia performativa. Eso es devenir *king*: ver a través de La Matriz de género, contemplar a los hombres y a las mujeres como eficientes ficciones performativas y somáticas convencidas de su realidad natural. Esa visión del mundo lleva a la risa, te sopla como un aire ingrátido bajo los pies que te empuja a flotar: éxtasis político. (Preciado, 2020: 273)

Una de las críticas más fuertes a Butler es la de Martha C. Nussbaum (1999), quien le reprocha desvirtuar el feminismo al sustituir las luchas concretas por las condiciones materiales de mujeres reales con cuerpos reales por el quietismo de una política simbólica concebida como un conjunto de *performances* paródicas narcisistas dentro de un marco fatalista foucaultiano. Al respecto, Pablo Pérez Navarro (2012: 36-37) aclara que se trata de una continuación tardía de las llamadas ‘guerras del sexo’ que se desarrollaron en la década de 1980 en el seno del feminismo y durante las cuales se enfrentaron las alas antisexo y prosexo, diametralmente opuestas en sus valoraciones del sexo heterosexual, la pornografía, la prostitución y el

sadomasoquismo. Según él, lo que subyace a dicha crítica es la preocupación por las implicaciones ontológicas de la desnaturalización de las identidades sexogenéricas, la cual priva a los feminismos de un soporte estable con límites precisos (Pérez Navarro, 2012: 40-41, 46-47).

En el mismo tenor, autoras como Hull (2006: 2, 7) rechazan lo que describen como el feminismo posestructuralista y constructivista de Butler como un movimiento académico sólo aparentemente liberador, ya que éste depende, según ellas, del supuesto erróneo de que el realismo es reaccionario. De nuevo, dos veces no: como expondré más adelante, el caso de la propia Butler revela que el realismo no necesariamente es reaccionario. Como quiera que sea, más allá de la discusión sobre sus supuestos filosóficos, otras y otros resaltan sin tapujos el potencial emancipador de la teoría performativa del género, aunque no sin descalificar a sus adversarios. Por ejemplo, Patrícia Soley-Beltran y Leticia Sabsay (2012: 9-10) recalcan la confluencia de la teoría *queer* y los movimientos trans con cierto feminismo que distinguen del “feminismo hegemónico” y la “academia feminista clásica”. A su vez, Camilo Retana Alvarado (2012: 33) señala que las ideas de Butler se oponen a las de “una izquierda contemporánea formalista renuente a historizar sus propias reivindicaciones”. Por su parte, Preciado (2020: 244-245) defiende que se trata de un feminismo disidente, opuesto al “feminismo biempensante”, que es “gris, normativo y puritano”, y desarrollado en diálogo con teóricos gays y paralelamente a los procesos de emancipación de los afroamericanos y de descolonización del llamado Tercer Mundo.

Respecto a los movimientos trans, a menudo agrupados con la teoría *queer*, también caben destacar las coincidencias involuntarias entre el ‘feminismo radical trans-excluyente’ (TERF, por sus siglas en inglés), que vuelve a esencializar a las ‘mujeres, y la agenda de la derecha cristiana, como subraya Sally Hines (2020: 705-708). Sin embargo, hay un detalle espinoso que merece tener presente: según Lanei R. Rodemeyer (2017: 60-64), tampoco es obvio que una teoría articulada alrededor de la performatividad del género logre hacer justicia a las experiencias trans, en donde las alusiones a un cuerpo original y un sentido interior de género suelen ocupar un lugar central.

Al igual que en el caso de Foucault, estoy convencido de que el gesto liberador de Butler es indisociable de sus supuestos filosóficos. Examinemos a vuelapluma las principales diferencias entre sus respectivos proyectos desesencializadores. Aun cuando hay quienes

consideran que la relectura butleriana de Foucault es errónea pero fructífera (véase, por ejemplo, Maze, 2020: 389, 392), Retana Alvarado (2013: 153-154) sintetiza finamente sus particularidades: mientras que Foucault realiza un análisis histórico filosóficamente inspirado que rehúye cualquier tentativa de crear una teoría general del sujeto o una filosofía del cuerpo, Butler utiliza las herramientas conceptuales foucaultianas sin circunscribirlas epocalmente para abocarse a una empresa de carácter plenamente filosófico que desemboca en su teoría performativa del género, la cual enfatiza la constitución permanentemente inacabada del sujeto y permite vislumbrar posibilidades de subversión no previstas por Foucault.

Como sugiere Stephen K. White (1999: 156-158), detrás de la crítica de Butler a los esencialismos ontológicos en el ámbito del género se trasluce una ontología alterna. No obstante, difiero de aquellos como Hull (2006: 3, 54-82) que defienden que se trata de un nominalismo, ya que esto es incompatible con su rechazo de un acceso no mediado al más allá del lenguaje. Aunque sin duda existen feminismos nominalistas (véase, por ejemplo, Stoljar, 2011), hay una pista que me parece más apropiada para acercarse a sus supuestos ontológicos: la tesis de que se trata de un idealismo. Según Jacinta Kerin (1999: 97-99), Butler adopta un idealismo kantiano que asume que el propio lenguaje es constitutivo del mundo. Teniendo presente tanto la impronta kantiana en Foucault como la impronta foucaultiana en Butler, esto parece plausible a condición de sustituir el término de idealismo por el de realismo para restituir a Kant en su justo lugar como un precursor directo del realismo interno de Putnam y el realismo pluralista de Lombardi y Pérez Ransanz.

Además, de esta forma es posible poner en perspectiva otra de las críticas de auto-denominados realistas como Kerin (1999: 91-92, 99-100) y Hull (2006: 5, 65-74) a Butler: su supuesto desdén por las ciencias naturales. Sin pretensión de exculparla del todo, el ya mencionado trabajo de Lombardi y Pérez Ransanz (2012) ofrece buenas razones para sustentar que un realismo de raigambre kantiana —compatible tanto con Foucault como con Butler, si estoy en lo cierto— es más adecuado que un realismo poskantiano como el de Kerin y Hull para mapear los múltiples mundos en donde los científicos que operan simultáneamente con teorías que presuponen ontologías inconmensurables, como por ejemplo la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica y la termodinámica macroscópica, parecen habitar al mismo tiempo.

A propósito de lo indígena: una polémica en curso

Habiendo despejado las dudas acerca de las intenciones liberadoras de Foucault, quien historizó la locura para desnaturalizar la enfermedad mental, y Butler, quien desnaturalizó el género, el sexo y el cuerpo para resaltar la constitución performativa del sujeto, llegó el momento de dirigir la atención a un tema apremiante que en el transcurso de los últimos años adquirió un lugar cada vez más prominente en la antropología en general y la antropología mexicana en particular: la desencialización de lo indígena. Sin asumir que se trata de la única respuesta posible a este problema espinoso, la tesis doctoral de Daniele Inda (2018), a la que me referí al inicio de este texto, constituye un punto de partida apropiado para acercarse a él, ya que en ésta se trasluce la influencia de aquellos quienes la dirigieron y en sus propios escritos indican un camino para enfrentarlo: Alban Bensa y Paula López Caballero.

Respecto al primero, Bensa (2015: 81-83, 90-91) rechaza el papel del antropólogo como un codificador que se aproxima a los nativos como si no estuviesen haciendo más que actualizar una partitura preestablecida e incita a reanudar las relaciones entre la antropología y la historiografía para convertirse en un escribano analítico que reconstruye una historia local en movimiento en donde se despliegan relaciones sociales entre actores concretos. Desde esta perspectiva hiperempirista, que Bensa defiende tanto en términos epistemológicos como políticos, no sólo impugna el concepto de cultura, sino también la dicotomía nosotros-ellos y la noción de alteridad: según él, se trata de construcciones que muy a menudo se asumen ciegamente como puntos de partida en las investigaciones antropológicas —las cuales, además, suelen contribuir a naturalizarlas—, pero que tienen efectos políticos reales, como sugiere por ejemplo el hecho de que su propagación es contemporánea de situaciones de dominación política (Bensa, 2016: 15, 20-21).

Sin duda, el mejor atajo para acercarse al camino propuesto por López Caballero (2017) es esbozando a grandes rasgos el argumento de *Indígenas de la nación*. Con base en una extensa investigación de archivo y de campo centrada en Milpa Alta, una de las actuales alcaldías de la Ciudad de México, somete a prueba la hipótesis de que las relaciones sociales son las que determinan qué y quién es indígena, lo cual pone en entredicho la contrahipótesis mucho más ampliamente difundida de que hay dos tipos de ser, el ser indígena y el ser no indígena, cada uno de los cuales determina el tipo de relaciones sociales que uno u otro entablan con los demás. Más en concreto, para elaborar su etnografía histórica que abarca desde el siglo XVII al XXI, acuña el concepto de ‘régimenes de alteridad’ para subrayar no sólo el carácter históricamente variable de dichas relaciones, que están atravesadas por distintos procesos de

formación estatal de los que son indisociables, sino también de la propia categoría de indígena, asociada a diferentes marcadores de alteridad y estabilizada dentro de estos últimos. Mas no sólo eso. Al enfocarse etnográficamente en los actuales habitantes de los doce pueblos de Milpa Alta reconocidos como ‘pueblos originarios’, pone al descubierto el carácter performativo de su interacción con categorías como la de indígena.

Para vislumbrar el alcance de argumentos como el anterior, cabe traer a colación a otros dos autores afines. En primer lugar, al comparar *Forjando patria* de Manuel Gamio, el padre de la antropología indigenista, con *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla, uno de los principales representantes de la llamada antropología crítica, que adquirió fuerza en la década de 1970 y denunció la integración indigenista como un etnocidio —un término muy cargado que volveremos a encontrar en lo que sigue—, Alejandro Araujo Pardo (2015a: 211-232; 2015b: 176-190) detecta que parten de las mismas premisas orientalistas: ambos distinguen los no indígenas de los indígenas como dos bloques monolíticos, presentando además a estos últimos como los otros de la nación, no sólo destinados a ser asimilados o exaltados, según sea el caso, sino también a ser estudiados por la antropología, que de esta forma contribuye a naturalizarlos. En segundo lugar, José Luis Escalona Victoria (2013: 135-138; 2016: 77-84) defiende que lo que atraviesa la antropología en México desde sus inicios es un empirismo espontáneo y acrítico que se monta sobre lo que propone llamar el ‘etnoargumento’, de acuerdo con el cual el compartir ciertos elementos (lengua, cosmovisión, historia, organización social, etc.) constituye la base de una identidad étnica, que a su vez orienta la acción política colectiva, a menudo concebida como etnoresistencia. De hecho, al sopesar las posibles implicaciones políticas perversas de dicho argumento —por ejemplo, las nuevas desigualdades generadas por medio del establecimiento de ciudadanías diferenciadas—, que niega la multidimensionalidad de las interacciones sociales, formula una pregunta parecida a la que guía el presente escrito: “¿Por qué se produce un posicionamiento político de tanta simpatía y a veces tan irreflexivo acerca de muchas formas de invocación de lo étnico?” (Escalona Victoria, 2013: 158).

Ahora bien, respecto a todos aquellos que eligieron esta vía para desesencializar lo indígena, se trata de una constelación heterogénea de antropólogos e historiadores, mexicanos y otros, que no comparten una etiqueta para agruparlos. No obstante, no hay que hacer más que hojear alguno de los múltiples volúmenes colectivos en donde colaboraron para ver aparecer una extensa red de investigadores entre cuyos acercamientos teórico-metodológicos sin duda es posible establecer semejanzas de familia. Para cerrar, volteo la mirada a uno de éstos:

Beyond Alterity, editado por Paula López Caballero y Ariadna Acevedo-Rodrigo (2018a). Como ambas expresan en la introducción al mismo, los textos reunidos ponen en tela de juicio la idea de que la división principal que atraviesa la sociedad mexicana es la división entre indígenas y no indígenas, cuya raíz supuestamente se encuentra en la alteridad de los primeros, una idea reafirmada tanto en el ámbito político nacional e internacional como en el seno de las propias ciencias antropológicas. Para ello, sus autores recurren a dos estrategias complementarias: mientras que algunos adoptan una mirada histórica para recalcar el carácter variable de los marcadores de alteridad asociados a lo indígena, otros rastrean etnográficamente aquellas prácticas de aquellos designados como indígenas que históricamente quedaron fuera de la vista por no ser consideradas otras. Así, toma impulso el llamamiento a acercarse a estos últimos desde una perspectiva más allá de la alteridad.

En cuanto a la recepción de esta invitación a repensar lo indígena y su relación con la alteridad, cabe advertir que se trata de un debate que apenas irrumpió en la antropología en México. Al respecto, resultan ilustrativas las conclusiones de Rodrigo Megchún Rivera *et al.*, quienes pusieron bajo la lupa la forma en que se abordó lo indígena dentro del extenso cuerpo de publicaciones generadas en el marco del otrora Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), uno de los proyectos etnográficos colectivos más emblemáticos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), vigente entre 1999 y 2019:

aunque en el Programa hay una pluralidad de voces, matices, especificidades y divergencias, el paradigma que prevalece en esta comunidad de antropólogos es el de lo indígena como un conjunto de elementos culturales distintivos (la lengua, la cosmovisión, el chamanismo, los saberes), procedentes de tradiciones colectivas (Mesoamérica y el Norte de México). [...] en el Programa *lo indígena* ha sido una realidad presupuesta. [...] representa aquello que está fuera de foco: aquello con lo que se piensa, [pero] no lo que es permanentemente pensado y problematizado. (Megchún Rivera *et al.*, 2019: 146; cursivas en el original)

Empero, más que de la apertura de un debate, parece tratarse de la etapa inicial de una polémica, en donde se cruzan explícitamente razones epistemológicas y políticas, pero de la que aquí no puedo ofrecer más que una imagen fragmentaria e incompleta, ya que hasta este

momento sólo están disponibles unas cuantas referencias formalmente publicadas. Por ejemplo, López Caballero y Acevedo-Rodrigo (2018b: 20-21) mencionan en una nota al pie de página algunos de los blancos antropológicos más contemporáneos de su crítica: los giros ontológicos y las epistemologías del Sur. Entre otros y otras, Johannes Neurath, uno de los protagonistas de la primera etapa del PNERIM (1999-2005) y actualmente partidario de los giros ontológicos y la cosmopolítica, acusó recibo del mensaje:

no simplemente abandonamos las líneas de investigación de la etnografía tradicional, como ha pasado en los Estados Unidos, donde ya no se practica este tipo de antropología y toda la disciplina se condena por practicar el *othering*, es decir, exotizar las poblaciones minorizadas y cosificar la alteridad (López Caballero [y Acevedo-Rodrigo] 2018). Pensamos que debería ser al revés: estudios etnográficos bien planteados enriquecen los poscoloniales, porque les dan contenidos concretos donde se escuchen las voces de los pueblos que luchan por su autonomía. (Neurath, 2020: 121)

Sea como fuere, en las aulas virtuales, instaladas a raíz de la contingencia sanitaria mundial del COVID-19, la crispación subió de tono. A modo de ejemplo, dirijo la atención al seminario “Cosmopolítica, cosmohistoria y pensamiento relacional I” del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde en la sesión del 13 de septiembre de 2021 se comentó, entre otras, un breve artículo de difusión de López Caballero (2021), en el que después de plasmar los ejes centrales de su propuesta abogó a favor de una “política desde lo común”. Sin olvidar el carácter inacabado y polifónico de una discusión oral, así como la posible imprecisión de una transcripción, recorro a la relatoría de dicha sesión, elaborada por Juan Rivera y disponible en el blog www.politicapueblosindigenas.wordpress.com (consultado 11/06/22), para dar una muestra de las opiniones vertidas por dos de los miembros fundadores del seminario: el propio Neurath y Federico Navarrete Linares. En lo que concierne al primero, enunció que “se debe abordar más a profundidad [el] tema del esencialismo [para analizar] por qué lo usa gente como Paula López para definir la antropología [y] decir que trabajamos con unos otros ficticios, con cuestiones de alteridad”. Según él, “a[ún] queda mucho por hacer para hacer una contraofensiva que es muy importante”, ya que “ellos no son relacionales y son muy esencialistas [respecto al E]stado o la razón”, por lo que “están evitando que se haga una crítica correcta al esencialismo”. De hecho, agregó que “ya nos dimos cuenta [de que] no cabe ningún tipo de

pensamiento esencialista [entre] los indígenas, [por lo que] es muy importante estudiar [a] los [propios] pueblos amerindios y su pensamiento”.

Respecto al historiador Navarrete Linares, impulsor de la llamada cosmohistoria, lanzó al menos tres cuestionamientos a lo expresado por López Caballero. Primero, después de aducir que se trata de “un pensamiento científico que es racionalista y muy francés”, lo cual encuentra su correlato en asumir que “su misión en la vida es plantear lo que existe y lo que no existe”, argumentó que “el pensamiento de Paula López es un nominalismo extremo” que ignora que “hay sujetos históricos que se han nombrado indígenas. Y que tienen su propia voz y su propia capacidad de hablar y que lo han hecho”. Segundo, refiriéndose a las “políticas etnocidas operantes”, señaló que autores como ella “dicen que [éstas] en efecto fueron tan eficaces que ya no hay nada indígena, pero tampoco hacen una crítica del etnocidio en [sí] mismo”; al contrario, según él, ella “sólo nos habla de lo inválido que es que alguien desde esa posición [de indígena] se atreve [a] hablar”, lo cual muestra que “no sólo no está combatiendo el colonialismo sino que es el discurso central de su construcción”. Tercero, enfocándose en el cierre “sentimental” del escrito de López Caballero (2021), quien, a su juicio, “se define como la verdad a partir de la ciencia”, apuntó que “esto es muy clásico de los discursos supremacistas [...] del Salvador Blanco en su versión posmoderna, [que] plantean este epílogo buena onda [después] de proponer un discurso que es etnocida. Entonces ya te maté como sujeto y te tiendo la mano como objeto”.

Recalcando de nuevo que no se trata más que de un primer esbozo impresionista de una polémica en curso, en donde aparecen acusaciones fuertes en las cuales resuena sobre todo la palabra de etnocidio, me permito dar un último giro de tuerca. Para ello, la etnografía *Behold the Black Caiman* del antropólogo estadounidense Lucas Bessire (2014) viene como un anillo al dedo. Desde una perspectiva afín a la de Bensa y López Caballero, se centra en los actuales totobiegosode del Gran Chaco paraguayo para mostrar cómo el gobierno, los organismos internacionales de derechos humanos, los misioneros estadounidenses de la *New Tribes Mission* y cierta antropología contemporánea —he aquí donde se unen antropólogos aparentemente tan distintos como Miguel Bartolomé, otro de los protagonistas del PNERIM, y el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, precursor de los giros ontológicos y la cosmopolítica— contribuyen a reificar la noción de cultura tradicional, dotándola de sentido y valor, en detrimento de aquellos que agrupa bajo la etiqueta de ‘alteridad actualmente existente’, cuyas vidas ‘ex primitivas’ no valen nada frente a las vidas de los ‘primitivos’ imaginados. En este contexto, el concepto de etnocidio, acuñado originalmente por Robert Jaulin para denunciar la destrucción sistemática de los modos de vida de los llamados ‘otros’

y utilizado por Bartolomé, Viveiros de Castro y muchos otros antropólogos como una herramienta de crítica radical, adquiere un sentido muy distinto:

la figura del etnocidio no aparece como una crítica efectiva [porque] en lugar de cuestionar la alteridad indígena la vuelve a reificar. Es decir, la noción de etnocidio es una metanarrativa colonial clave que invierte y naturaliza los procedimientos de subyugación colonial. A través de ésta, la diferencia indígena es imaginada como una multiplicidad preexistente que es reducida por la fuerza a lo singular y esta singularidad supuestamente vuelve a los indígenas idénticos al modelo que imponemos. [...] la narrativa del etnocidio sustituye la causa por el efecto y da un nuevo impulso al aparato de erradicación, salvación y [alterización] que era indistinguible de la violencia colonial. (Bessire, 2014: 107; traducción propia)

Consideraciones finales

Después de haber delineado los ejes de la alterización a partir de la crítica de Said al orientalismo, mostré cómo Foucault, Butler y un conjunto heterogéneo de antropólogos e historiadores contemporáneos ponen en entredicho el carácter apriorístico y transhistórico de la alteridad al realizar un gesto desesencializador muy similar, enfocado respectivamente en el loco como otro de la razón, la mujer como otro del hombre y el indígena como otro del no indígena. No obstante, hay un detalle al que no dediqué mucha atención: la *Historia de la locura en la época clásica* se publicó hace más de 60 años y *El género en disputa*, hace más de 30. Desde esta perspectiva, no hay pretexto alguno para que la antropología no adopte una mirada interdisciplinaria para examinar y nutrirse de lo que ocurrió en otros ámbitos disciplinarios, donde la discusión sobre la alterización también se libró en un terreno tanto epistemológico como político, pero en los cuales actualmente hay un consenso amplio acerca de su potencial liberador y emancipador. Aun así, insisto en que cabe proceder con suma cautela, ya que, como advierte Siobhan Guerrero Mc Manus (2019: 5-7, 25-28), categorías como las de raza, género y clase tienen su propia historicidad y materialidad, por lo que es indispensable rehuir cualquier intento de ‘aplanamiento ontológico’ para no subsumirlas en una única ontología abstracta y ahistórica.

Por otra parte, sostuve que las críticas de Foucault y Butler son indisociables de sus supuestos filosóficos, pero dije muy poco acerca de los de aquellos que apuestan por la desesencialización de lo indígena por medio de la crítica a la alterización. En efecto, aunque

López Caballero (2017: 45) menciona a los regímenes de verdad foucaultianos al delimitar en *Indígenas de la nación* su concepto de ‘regímenes de alteridad’ y hace una breve referencia a Butler en otro lugar (López Caballero, 2019: xix), sorprende que sus nombres no aparecen ni una sola vez en obras colectivas como *Beyond Alterity* (López Caballero y Acevedo-Rodrigo, 2018a). A mi juicio, y recordando el llamamiento de Wallerstein (2006) a “abrir las ciencias sociales”, debería de entablarse un diálogo directo con la filosofía para fortalecer y ubicar más claramente las posiciones en este debate espinoso. Más en concreto, si estoy en lo cierto, esto no sólo permitiría poner al descubierto la cercanía entre estos autores y los realismos de raigambre kantiana de Foucault y Butler, quienes ponen énfasis en la imposibilidad de acceder a una realidad prediscursiva, sino también la distancia con aquellos nuevos realismos poskantianos que pretenden garantizar un acceso no mediado al más allá del lenguaje, desarrollados básicamente aunque no exclusivamente al interior de la constelación de giros ontológicos en la antropología y la filosofía contemporáneas, de la que la cosmopolítica y la cosmohistoria son inseparables.

Empero, también me topé con disonancias. Por ejemplo, mientras que Foucault fue descalificado por algunos como anticientífico, antiilustrado e irracionalista, autoras como López Caballero no sólo son señaladas de definirse como la verdad a partir de la ciencia, sino también de ser esencialistas respecto al Estado. En este contexto, cabe preguntarse si la estrategia del primero de reconstruir las experiencias renacentista, clásica y moderna de la locura como una “mezcolanza compleja entre hechos y ficciones” (Beaulieu, 2013: 178) no sería más adecuada para aprehender estos universos discursivamente constituidos que, según Foucault, son reales, mas no independientes del lenguaje. Para ello, saltan a la vista al menos dos ejemplos etnográficos, aunque quizás no logren escapar del todo de la alterización: *La magia del Estado* de Michael Taussig (2015), quien presenta un montaje etnográfico extremadamente fragmentado que no respeta el principio de no contradicción para resaltar el carácter elusivo del Estado secular moderno; y *El encanto del fetiche* de Ricardo Pérez Durán (2021), quien centra su atención en las interacciones concretas de aquellos designados como indígenas con representantes religiosos y funcionarios del Estado para mostrar cómo Dios, el Estado y lo indígena se constituyen simultáneamente.

Por último, en cuanto a la coexistencia espinosa de las dimensiones epistemológicas y políticas de la investigación antropológica, no sólo cabe ponderar el rigor investigativo de quienes se enfocan tanto en las diferencias como en las semejanzas de aquellos designados como indígenas, sino también las implicaciones políticas de sus argumentos, que ponen en tela de juicio la alteridad. Al respecto, es necesario enfatizar que la alteridad es sin duda un arma

de doble filo: no queda duda alguna acerca del valor de los esencialismos estratégicos, pero hay que tener presente que la reificación de lo indígena también tiene efectos potencialmente perjudiciales. De hecho, dicha preocupación llevó a Bessire (2014: 183-185) a acuñar el concepto de hipermarginalidad para referirse a la doble marginalización a la que están sujetos todos aquellos que no se ajustan a los parámetros conceptuales instaurados y, por consiguiente, se vuelven políticamente invisibles. Además, en el ámbito de los peritajes antropológicos, cada vez más prominente en la disciplina, se trasluce un problema parecido. Sin embargo, las exigencias que emanan de los entornos académico y jurídico-político sólo son contradictorias en apariencia, ya que para transitar del primero al segundo es menester contrabalancear las razones estrictamente epistemológicas con razones de otra índole, mas de allí no se sigue que haya otra opción que partir de una descripción etnográfica concienzuda y sólida.

Referencias bibliográficas

ARAUJO PARDO, Alejandro. 2015a. "Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla". En GLEIZER, Daniela y LÓPEZ CABALLERO, Paula (coords.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, pp. 197-237. México: UAM-C/EyC.

ARAUJO PARDO, Alejandro. 2015b. "Regímenes de historicidad y alteridades nacionales: notas en torno al 'lugar' de 'lo indígena' en la antropología mexicana". *Ulúa*, (25): 159-194. (<https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/1936>, consultado 08/06/22).

BEAULIEU, Alain. 2013. "Foucault y la *Historia de la locura en la época clásica* en América del Norte". En GALVÁN, Valentín (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, pp. 157-183. Madrid: Biblioteca Nueva.

BENSA, Alban. 2015. *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*. México: FCE.

BENSA, Alban. 2016. *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. Zamora: Colmich/Secretaría de Cultura.

BERT, Jean-François y ARTIÈRES, Philippe. 2013. "*Historia de la locura en la época clásica*, acto III". En GALVÁN, Valentín (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, pp. 139-155. Madrid: Biblioteca Nueva.

BESSIRE, Lucas. 2014. *Behold the Black Caiman. A Chronicle of Ayoreo Life*. Chicago: University of Chicago Press.

BUTLER, Judith. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

ERIBON, Didier. 2004. "Introducción: el arte de la insumisión". En ERIBON, Didier (dir.), *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, pp. 9-22. Buenos Aires: Letra Viva/Edelp.

ESCALONA VICTORIA, José Luis. 2013. "¿Por qué la antropología sigue atrapada en el tema de la 'identidad étnica'? Hacia una antropología de la producción de la diferenciación". En UZETA, Jorge (ed.), *Identidades diversas, ciudadanías particulares. Reflexiones sobre la relación entre 'ser indígena' y 'ser ciudadano'*, pp. 135-159. Zamora: Colmich.

ESCALONA VICTORIA, José Luis. 2016. "Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico: hacia una perspectiva relacional". *INTERdisciplina*, 4(9): 71-91. (<http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/56406>, consultado 08/06/22).

FOUCAULT, Michel. 2020. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. México: FCE.

FOUCAULT, Michel. 2021a. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel. 2021b. *Historia de la sexualidad*. Vol. 2: *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

GALVÁN, Valentín (coord.). 2013. *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GUERRERO MC MANUS, Siobhan. 2019. "Transgeneridad y transracialidad: contrastes ontológicos entre género y raza". *Dianoia*, 64(82): 3-30. (<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/1633>, consultado 08/06/22).

HACKING, Ian. 1983. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

HACKING, Ian. 2002. *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.

HACKING, Ian. 2007. "Kinds of People: Moving Targets". *Proceedings of the British Academy*, 151: 285-317.

HINES, Sally. 2020. "Sex Wars and (Trans) Gender Panics: Identity and the Body Politics in Contemporary UK Feminism". *Sociological Review Monographs*, 68(4): 699-717. (<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0038026120934684>, consultado 26/05/22).

HULL, Carrie. 2006. *The Ontology of Sex. A Critical Inquiry Into the Deconstruction and Reconstruction of Categories*. Oxon: Routledge.

INDA, Daniele. 2018. *Devenir(s) autochtones. Contribution à une sociologie de l'engagement identitaire*. Tesis de doctorado. París: EHESS.

KERIN, Jacinta. 1999. "The Matter at Hand: Butler, Ontology and the Natural Sciences". *Australian Feminist Studies*, 14(29): 91-104.

LOMBARDI, Olimpia y PÉREZ RANSANZ, Ana Rosa. 2012. *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la ciencia*. México: UNAM/Siglo XXI.

LÓPEZ CABALLERO, Paula. 2017. *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México: FCE.

LÓPEZ CABALLERO, Paula. 2019. "Introducción. Los regímenes nacionales de alteridad: contextos, posicionamientos e interacciones en la constitución de la identificación como 'indígena'". En LÓPEZ CABALLERO, Paula y GIUDICELLI, Christophe (eds.), *Regímenes de alteridad. Estados-nación y alteridades indígenas en América Latina, 1810-1950*, pp. xvii-xxxviii. Bogotá: Uniandes/Eduvim/CEIICH-UNAM.

LÓPEZ CABALLERO, Paula. 2021. "Desestabilizar la alteridad para una política desde lo común". *Confabulario*, suplemente cultural de *El Universal*, 28 de agosto. (<https://confabulario.eluniversal.com.mx/desestabilizar-la-alteridad-para-una-politica-desde-lo-comun>, consultado 08/06/22).

LÓPEZ CABALLERO, Paula y ACEVEDO-RODRIGO, Ariadna (eds.). 2018a. *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

LÓPEZ CABALLERO, Paula y ACEVEDO-RODRIGO, Ariadna. 2018b. "Introduction: Why Beyond Alterity?". En LÓPEZ CABALLERO, Paula y ACEVEDO-RODRIGO, Ariadna (eds.), *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, pp. 3-28. Tucson: University of Arizona Press.

MAZE, Jacob. 2020. "Normativity versus Normalisation: Reassembling Actor-Network Theory Through Butler and Foucault". *Culture, Theory and Critique*, 61(4): 389-403.

MEGCHÚN RIVERA, Rodrigo, MORALES MUÑOZ, Marco Vinicio y SCHIEBECK VILLEGAS, Ricardo. 2019. "¿Diversidad de visiones u homogéneas tradiciones analíticas? Debates académicos en el entendimiento de lo indígena en el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México". *Diario de Campo*, 3(8-9): 126-149. (<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/17214>, consultado 08/06/22).

MOSZOWSKI VAN LOON, Aäron. 2012. *Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario. Carl Lumholtz y El México desconocido*. México: La Cifra.

NEURATH, Johannes. 2020. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Buenos Aires: Sb.

NUSSBAUM, Martha C. 1999. "The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler". *New Republic*, 22 de febrero: 37-45. (www.newrepublic.com/article/150687/professor-parody, consultado 26/05/22).

PÉREZ DURÁN, Ricardo. 2021. *El desencanto del fetiche. Dios, el Estado y lo indígena en el sur de Durango*. Tesis de licenciatura. México: ENAH.

PÉREZ NAVARRO, Pablo. 2012. “Parodias de la parodia en Martha Nussbaum y Celia Amorós”. En SOLEY-BELTRAN, Patricia y SABSAY, Leticia (eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, pp. 27-58. Madrid: Egales.

PRECIADO, Paul B. 2020. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Barcelona: Anagrama.

PUTNAM, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

RETANA ALVARADO, Camilo. 2012. “Olvidar a Baudrillard: Sawicki, Bulter y Preciado como lectoras de Foucault”. *Clepsidra*, (11): 23-39. (<https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/2289>; consultado 16/05/22).

RETANA ALVARADO, Camilo. 2013. “Los cuerpos virtuosos: Butler, Foucault y el cuerpo como herramienta de la crítica”. En FEMENÍAS, María Luisa, CANO, Virginia y TORRICELLA, Paula (comps.), *Judith Butler, su filosofía a debate*, pp. 151-169. Buenos Aires: FFyL-UBA.

RODEMEYER, Lanei M. 2017. *Lou Sullivan Diaries (1970-1980) and Theories of Sexual Embodiment. Making Sense of Sensing*. Cham: Springer International Publishing.

SAID, Edward W. 2008. *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.

SOLEY-BELTRAN, Patricia y SABSAY, Leticia. 2012. “Introducción: más allá de la Butlerofobia y la Butlerofilia”. En SOLEY-BELTRAN, Patricia y SABSAY, Leticia (eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, pp. 9-26. Madrid: Egales.

STOLJAR, Natalie. 2011. “Different Women: Gender and the Realism-Nominalism Debate”. En WITT, Charlotte (ed.), *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, pp. 27-46. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

TAUSSIG, Michael. 2015. *La magia del Estado*. México: DGAV-UNAM/IIE-UNAM/UAM/Palabra de Clío.

VEYNE, Paul. 2004. “Un arqueólogo escéptico”. En ERIBON, Didier (dir.), *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, pp. 23-87. Buenos Aires: Letra Viva/Edelp.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.). 2006. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/CEIICH-UNAM.

WHITE, Stephen K. 1999. “As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler”. *Polity*, 32(2): 155-177.