
Viñetas de lo indígena en el sur de Durango: visitar la alteridad

Ricardo Pérez Durán¹

Fecha de recepción: 05/07/2022

Fecha de aceptación: 09/10/2022

Resumen

En el presente artículo pretendo poner en entredicho el esencialismo y la naturalidad con la que se ha abordado a los llamados indígenas; y reflexionar en torno al papel que juegan la antropología y el Estado en el momento en que alguien se considera o es considerado indígena. Para ello, presento tres viñetas etnográficas suscitadas durante mi trabajo de campo en el sur del estado de Durango, México: a) la ceremonia de honores a la bandera de una escuela primaria, b) la conversación con un curandero y c) la visita de una funcionaria.

Palabras clave: esencialismo, lo indígena, Estado, o'dam, tepehuanes del sur

Abstract:

In this article I intend to question the essentialism and the naturalness with which the so-called indigenous people have been approached; and reflect on the role that anthropology and the State play when someone considers himself or is considered indigenous. To do this, I present three ethnographic vignettes raised during my fieldwork in the south of the state of Durango, México: a) the ceremony of honors to the flag of a primary school, b) the conversation with a *curandero*, and c) the visit of an official authority.

Keywords: essentialism, the Indigenous, State, o'dam, southern tepehuanes

¹ Estudiante de maestría, Posgrado en Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional Autónoma de México, Unidad de Posgrado, Edificio E, C.P. 04510, Ciudad de México, México. E-mail: deadcraft9111@gmail.com

Introducción

La alteridad, o para el caso de este artículo, *los indígenas*, se consideran casi de manera intuitiva como seres preconfigurados y consistentes en sí mismos. Contrario a lo anterior, en las siguientes páginas plasmo un conjunto de viñetas etnográficas que se nutren de las conversaciones que sostuve con algunos hablantes de la lengua o'dam o tepehuán del sur de la localidad de Gavilanes, perteneciente a la comunidad agraria de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, ubicada en el municipio de Mezquital, Durango, y que a su vez forma parte de la región histórico-cultural del Gran Nayar (Jáuregui, 2003; Neurath, 2002).

El argumento que presento es un intento por cuestionar etnográficamente la naturalidad y la coherencia con las que se ha caracterizado al fenómeno indígena en buena parte de la antropología mexicana al resaltar su condición de alteridad. Asimismo, a través de estas viñetas indago la manera en que algunas retóricas estatales se reproducen de manera cotidiana entre algunos de los pobladores de Gavilanes, las cuales cultivan la imagen naturalizada y esencialista que el Estado proyecta acerca de lo indígena. En este tenor, considero que la forma en la que se ha caracterizado a cierto tipo de población rural, hablante de alguna lengua considera indígena, es similar al gesto orientalista que acuñó Edward Said (2002). Según el autor de *Orientalismo*, “Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente. Las dos entidades geográficas, pues, se apoyan, y hasta cierto punto se reflejan la una en la otra” (Said, 2002: 24).

Siguiendo a Said, este texto lo escribo como una invitación a sustituir en la cita anterior las palabras Oriente por indígena y Occidente por Estado. Lo cual, implica abordar al Estado desde “las prácticas territorializadas de los actores locales, ya sean políticos, gestores o simples ciudadanos” (Abélès, 2004: 65), en lugar de como un ente preconfigurado. Ya que, si “el análisis antropológico se ‘emancipa’ del modelo que la teoría política vehicula, se vuelve posible analizar en profundidad una redefinición del campo estatal que resulta de una observación pragmática concreta” (López Caballero, 2017: 36). De forma que, al abordar el fenómeno indígena y estatal desde la cotidianidad, se haga probable inquirir sobre la naturaleza y coherencia de ambas entidades y sobre todo enfatizar su correlación.

I

En la primaria de Gavilanes una multitud de niñas y niños uniformados con el ‘traje tradicional’ se formaron alrededor del patio, guiados por las indicaciones de sus profesoras y profesores: “¡Firmes ya!”, gritó el director de la primaria.

La potencia de su voz silenció los gritos de las niñas y niños. El patio quedó en absoluto silencio. Después de unos instantes, el director comenzó a entonar el himno nacional. Enseguida, lo acompañaron las voces de las niñas y los niños, profesoras y profesores. Con ahincó, el himno comenzó a resonar alrededor del patio mientras la escolta desfilaba.

Al concluir la ceremonia, niñas y niños rompieron filas y comenzaron a dispersarse por el patio. De los uniformes que vestían, resaltaban las mangas que mostraban bordadas las siglas y el escudo del gobierno de aquel nortero estado. Mientras observaba aquel ir y venir, me dirigía junto con uno de los profesores de la primaria al salón donde impartía sus clases. Por momentos, nuestro avance se veía pausado. Cada dos metros, el profesor se detenía para llamar a algún alumno que en su andar había encontrado una distracción: “¡Javier! ¿A dónde vas? El salón esta para acá”, le dijo el profesor a uno de sus alumnos que corría en dirección contraria al salón de clases.

Después de escuchar el llamado de su profesor, el niño dio un salto en reversa y de inmediato cambió la ruta de su camino. Al ingresar al aula y después de que el profesor se convenciera de mi reiterado interés por conocer sobre los o'dam, sacó de uno de los anaqueles, en donde guardaba los libros de texto, un libro que en su portada mostraba a un hombre vestido con el traje blanco ‘tradicional’ de los tepehuanes del sur.

“En este libro viene todo lo que es la cultura tepehuana, creo que fueron algunos arqueólogos los que lo escribieron”, me dijo mientras me mostraba la portada del libro. El profesor abrió el libro y comenzó a recorrer sus páginas. En ellas se mostraban y resaltaban al xiotalh o mitote como característico de la ‘cultura tepehuana’.²

Entre otras ilustraciones, se encontraban imágenes de las plumas de águila usadas por los curanderos, morrales y el traje tepehuán. El profesor siguió recorriendo el libro hasta que llegó a una página que mostraba la fotografía de un rostro esculpido en piedra. El profesor se quedó por un instante observando la imagen.

² Johannes Neurath (2002: 83) define a los mitotes como “danzas nocturnas alrededor de una fogata [que] suelen realizarse en momentos clave del ciclo agrícola, así que, en muchos casos, se celebran mitotes del elote (o de los primeros frutos), del esquite o ‘maíz tostado’ (la preparación de la semilla y del coamil) y de la siembra”.

“Estos estos somos los verdaderos indígenas, así éramos antes de la llegada de Colón. De estos indígenas descendemos”, me dijo mientras señalaba la imagen y se cercioraba de que yo estuviera mirándola. Alrededor de él, sus alumnas y alumnos portadores del ‘traje tradicional’ se aglomeraban para mirar el libro. “Es una pieza arqueológica, me parece. Según los arqueólogos los o'dam provenimos de Tucson, Arizona, y hace miles de años emigramos hacia el sur de Durango. Aquí nos asentamos. Sí lo creo porque tuc en o'dam quiere decir oscuro”.

Las palabras del profesor me hicieron recordar cómo en México a principios del siglo XX se comenzó a gestar un proyecto científico y estatal encargado de descubrir y clasificar a la alteridad nacional, representada en los llamados indígenas. Me refiero al ‘indigenismo’, el cual, “como política oficial tal vez surge en el siglo [ante]pasado, cuando se advierte la necesidad de una cierta unidad étnica y económica, para fundamentar la idea de nación. Pero los trabajos efectivos en este campo surgen como efecto de la revolución de 1910” (Nolasco, 1970: 68).

Los alcances del llamado proyecto indigenista se hicieron palpables en la imagen del profesor de primaria, quien al sostener el libro con las imágenes de los tepehuanes del sur, era rodeado por sus alumnos uniformados con el ‘traje tradicional’, mientras observábamos las páginas que resaltaban sus características culturales y afirmaban sus diferencias con el resto de la población considerada no indígena.

Podría ubicarse al año de 1916 como el año en el que el proceso contemporáneo de clasificación y diferenciación de la población ‘indígena’ dio inicio de la mano de Manuel Gamio y la publicación de *Forjando patria*, un libro considerado como piedra fundacional de la antropología mexicana. Las páginas de aquel manifiesto establecieron los trazos iniciales para delinear las siluetas de los llamados ‘indígenas’. Según Gamio:

[vivían] con un retraso de 400 años, pues sus manifestaciones intelectuales, no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos, sólo que reformadas por la fuerza de las circunstancias y del medio. Sucede naturalmente que, por brillante, por asombrosamente desarrollada que haya sido para su tiempo la civilización prehispánica, hoy sus manifestaciones resultan anacrónicas e inapropiadas, poco prácticas. (Gamio, 1992: 95)

La descripción que Gamio hizo dejó en claro que lo que consideraba ‘indígena’, pese a que eran contemporáneos de su época, dependía de su estrecha ligadura con un pasado ancestral. Por lo tanto, lo indígena se convirtió en la representación anacrónica de un modo de vida. En

consecuencia, los indígenas adquirieron un semblante arcaico y premoderno, opuesto al Estado y la sociedad contemporánea.

Al intentar definir al 'indígena', Alfonso Caso (1996) agudizó su halo de alteridad cuando expuso que indígena es:

aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos. (Caso, 1996: 337)

Por su parte, Guillermo Bonfil (1990) pugnó por la reivindicación de lo 'indígena', enfatizando la desvalorización y supresión colonial que se había ejercido sobre la llamada civilización mesoamericana, la cual, según la percepción del autor, estaba estrechamente ligada a la población que percibía como indígena. En palabras del autor:

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esta civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible reconocer (Bonfil, 1990: 21).

Los puntos de vista de los antropólogos que acabo de presentar, en su momento fueron claves para pensar a los 'indígenas' caracterizados como grupos arcaicos, ahistóricos, uniformes y autocontenidos. Esto le permitió a la antropología mexicana perfilar una imagen más o menos coherente de su alteridad.

No obstante, al interior de la antropología mexicana surgieron algunas críticas contundentes al proyecto indigenista, como las de Guillermo Bonfil (1990), Margarita Nolasco (1970), Mercedes Olivera (1970), Enrique Valencia (1970) y Arturo Warman (1970). Empero,

esto autores que participan de la controversial obra *De eso que llaman Antropología Mexicana* y que en su momento cuestionaron el papel del Estado, la imposición de una mirada occidental y los efectos nocivos de las políticas públicas sobre los indígenas, nunca cuestionaron el esencialismo y la coherencia con el que se asumían el fenómeno indígena.

II

Durante mis estancias en Gavilanes, varias veces visité a don Eugenio, un hombre de poco más de 50 años reconocido entre los pobladores de la localidad como *mamkagin* o curandero.³ De entre aquellas visitas resaltó la siguiente:

“Eugenio no está aquí. Está por esos árboles”, me dijo uno de sus hijos señalando la cima de un monte ubicado frente a su casa.

“¿Ahí está trabajando?”

“No, ahí va a estar.”

Le agradecí al joven y me puse en camino. Cuando llegué a la cima me encontré con un par de construcciones hechas de ramas. Se escuchaban las voces de don Eugenio, así como de la hija y la exesposa de uno de sus hermanos. Cuando vi las enramadas, pensé que mi visita podría tornarse imprudente, porque seguramente don Eugenio se encontraba ocupado con cuestiones del costumbre. De hecho, cuando una de las mujeres se percató de mi presencia, dijo algo que incluía la palabra *naabat* (mestizo):

“Es amigo”, le respondió don Eugenio.

“Xiiban”, les dije para saludarles, pero sin entrar a la enramada.

“Estoy bendito. Durante un mes me puse bendito. Los que somos indígenas o'dam así nos bendecimos para que no nos pase nada, para que tengamos salud, para que toda la familia esté bien. En la enramada de al lado estuvieron mis hijos. Toda mi familia se bendijo.”

“Entonces, ¿ya cumplió su mes?”

³ Antonio Reyes señala que “entre los o'dam encontramos dos especialistas rituales a los que se atribuye la capacidad de comunicación con las deidades y otros seres no humanos. Se trata de los *mamkagin*, conocidos en español como ‘curanderos’, y de los jefes de los espacios ceremoniales, llamados en español ‘patios de mitote’: *jichoo'dagim* o *notaste*, *umuagum*, y *tuadam*” (Reyes, 2013: 251).

“Ya cumplimos. Aquí estuve un mes sin comer sal, ayunando hasta el mediodía. Nada más comía atole y tortilla. Traje a un curandero de lejos para que él nos presentara.”

“¿Adónde los presentó?”

“Con Dios. No importa en qué lugar, porque Dios está donde sea. Está en todas partes, está en mi corazón, está en el viento, está aquí, está hasta en los que creen que no está. Me vestí de blanco.”

“¿Por qué se vistió de blanco?”

“Para que Dios viera que soy un indígena. Pero, aunque no trajera el traje, Dios sabe cómo es mi corazón. Él sabe si es un corazón indígena o el de un mestizo.”

“¿Cómo Dios puede reconocer el corazón de un indígena?”

“Muy fácil. El corazón de un indígena se cura. Todos los que somos indígenas nos curamos. El presidente, cuando fue candidato, se curaba con los indígenas. Por eso ganó y volverá a ganar.”
Tres niños pequeños llegaron a la enramada. Don Eugenio empezó a bajar los morrales que colgaban de una de las paredes de ramas y se los entregó.

“Ahorita ya voy a empezar a acarrear mis cosas, antes de que se me pase la hora en la que el curandero dijo que me fuera.”

“¿A qué hora le dijo?”

“A la una.”

Don Eugenio empezó a acomodar sobre su espalda las cobijas que tenía dentro de la enramada. Del suelo levantó una olla.

“Vamos bajando.”

“¿Quiere que le ayude con algo?”

“No puedes. No estás bendito.”

“¿La hija y la esposa de su hermano también se pusieron benditas?”

“Están benditas porque hoy tenemos una diligencia.”

“¿Qué es la diligencia?”

“Los indígenas sabemos qué es la diligencia. La hija de la señora que ahí estaba lleva tres días enferma.”

“¿Y cómo la va a curar?”

“No le puedo decir. Los mestizos nada más vienen a robarse la información. Vienen a aprender las cosas para luego hacer negocio con ellas. Está prohibido que los indígenas hablemos del costumbre con los mestizos. El gobernador de Santa María tiene prohibido a los mestizos estar grabando. Usted por ahí ha de traer escondida la grabadora.”

“No traigo nada.”

“Sí la trae. La otra vez llegaron unos a Santa María. Decían que no traían nada y cuando los revisaron vieron que ahí traían el video y la voz. Es cárcel. Los multaron con 5,000 pesos por grabar. ¿Para qué quiere que le enseñe?”

“Para saber cómo se curan.”

“Usted se quiere volver curandero.”

“No, sólo quiero saber cómo se curan.”

“Usted quiere aprender, pero aprender cuesta. Yo sé que el costumbre es importante y valioso. Si no, ¿por qué tanto preguntar de la gente? El gobierno pregunta. Nuestro costumbre es valioso. Se han hecho libros. En el año de 1972 o 1982 vino un mestizo. ¡Cómo es tonta la gente de Santa María!”, dijo don Eugenio.

“¿Qué pasó con el mestizo?”

“Ese mestizo preguntó: ‘¿Qué es el cochiste?, ¿cómo se cura?’ Grabó el mitote y grabó cómo se curaba la gente. Con eso que grabó sacó un video a su nombre, sin reconocer a la gente. Ese video se lo llevó a un país donde nunca llueve. ¿Sabe qué país es ese en el que nunca llueve?”

“No estoy seguro de qué país pueda ser.”

“Bueno, se llevó el video a ese país del que ahorita no me acuerdo cuál es su nombre. Ahí mostró el video y las personas de ese lugar le pagaron para que les llevara el mitote. El mestizo se regresó a Santa María y contrató a la gente para llevársela a bailar. Les pago 5,000 o 10,000 pesos para que fueran allá. Se los llevó en un jet hasta Francia. Ese es el país.”

“¿Francia?”

“Ése. Ahí la gente, ya pagada, bailó. Y aquí ya no llovió. Por eso, el gobernador tradicional clausuró estar hablando a los vecinos y toda la gente que venga de fuera sobre el costumbre. Qué tonta fue la gente que les contó. Apenas con mucho sacrificio regresó la lluvia.”

Aquella historia ya la había escuchado varias veces. Circulaba a lo largo y ancho de la comunidad de Santa María de Ocotán: la historia de los indígenas que vendieron el mitote a Francia. La gente subrayaba que quienes fueron a bailar murieron cuando regresaron. “Ese fue su castigo por vender el mitote”, solían decir. Y para el resto de la gente, pasar largas sequías por haberlo permitido.

“Así, mi amigo, si quiere hablar del costumbre, no puedo. Podemos hablar de lo que quiera, somos amigos, pero del costumbre no”, concluyó don Eugenio.

Entre los pacientes de don Eugenio se encontraba don Pepe, un hablante de o'dam dueño de una tienda de abarrotes. Una mañana de invierno, el director de la primaria de Gavilanes y yo lo acompañábamos, cuando se cercioraba de que su camioneta estuviera en óptimas condiciones para partir a Huejuquilla, Jalisco, y surtirse de las mercancías que vendía en su tienda.

“Usted viene a investigar cómo vivimos. Viene a ver si es cierto lo que está escrito en el libro. Viene a confirmarlo. Yo he leído que en México hay 54 etnias indígenas”, me dijo don Pepe mientras revisaba su camioneta.

“¿En dónde lo leyó?”, le pregunté.

“En un libro de la primaria. Ojeo los libros de mis hijos y ahí lo aprendí. Puede que ya haya más de 68 etnias. A lo mejor todavía no nos descubrían.”

“¿Quiénes no los descubrían?”

“El gobierno. Él vino a ver quién vivía aquí. La CDI mandó gente, hicieron comisiones y en Santa María construyeron un centro. Así se dieron cuenta del idioma que hablamos. Así descubrieron el costumbre, el *cochiste*, el *xidhuutda*, la diligencia.”

“¿Qué es el *xidhuutda*?”

“Es el costumbre del indígena de ponerse bendito por un mes. Cuando nos descubrieron, se hicieron los libros. La CDI vino a aprender nuestro costumbre. Yo creo que el presidente es indígena.”

“¿Por qué cree que es indígena?”

“Porque se cura como indígena. Todos los que somos indígenas tenemos nuestra manera de curarnos. Tenemos nuestro costumbre. Así lo dice el libro: el indígena tepehuano tiene sus costumbres. ¿Verdad, director?”

“Así lo dice. En los cursos para la capacitación de maestros de educación intercultural se nos capacita para que sepamos que los indígenas tenemos como pueblo originario una lengua, un traje regional, un territorio y una cultura propia, que es el costumbre”, le respondió el director.

“¿Vio cómo el presidente se curaba con los indígenas cuando andaba de candidato?”, me preguntó don Pepe.

“Sí, lo vi.”

“Él es indígena, porque se cura y cree en curarse. Por eso, ganó. Ahora que ganó un presidente indígena va a haber más apoyo.”

“Me tengo que regresar a la primaria. Le encargo que pregunte por la refacción”, dijo el director de la primaria, quien antes de salir apresurado le entregó una nota a don Pepe.

“Está bueno, direc”, dijo don Pepe al recibir la nota.

“Yo también me dediqué a estudiar la cultura cuando fui promotor cultural en Santa María. Le pedía a la gente que me contara cuentos, recetas de cocina, sobre el costumbre y las artesanías”, me dijo don Pepe después de guardar la nota en la guantera de su camioneta.

“¿Ese trabajo para quién lo hacía?”, le pregunté.

“Para la CDI. Ahora ya le llaman INPI. Traían orden directa de México de recopilar y proteger la cultura tepehuana.”

“¿Y cómo fue que se hizo promotor cultural?”

“Salió una convocatoria en Santa María. Ahí es donde está la CDI. Ahí tienen una radio indígena: *Las tres voces de Durango*. Esos fueron los que sacaron la convocatoria.”

“¿Le dieron alguna capacitación?”

“Me capacitaron. Me dijeron que tenía que investigar sobre la lengua, el costumbre, las historias que los ancianos saben, lo que es la cultura que tenemos los tepehuanes. Para que no se pierda. Ya tiene tiempo que dejé de trabajar de promotor cultural, pero con lo que ahí aprendí hice unos papeles en los que he puesto todo lo que es la cultura tepehuana. Me gustaría que comparemos lo que usted tiene y lo que yo tengo para ver cómo va su trabajo. También tengo unos videos del mitote.”

“El día que usted diga vengo para comparar los trabajos.”

“Venga pasado mañana en la tarde, ya casi oscureciendo. Espero ya haber regresado de Huejuquilla.”

Don Pepe abordó su camioneta, se despidió de mí y se puso en marcha hacia Huejuquilla. La tracción que las llantas de su camioneta ejercieron sobre el suelo provocó que una ligera capa de polvo se levantara, ocultando la camioneta.

Las conversaciones que tuve con don Eugenio y don Pepe hicieron explícito el papel que la antropología tiene en la proliferación del fenómeno indígena en México y que muchas veces queda desdibujada en las etnografías. A diferencia de gran parte de la antropología mexicana, para Paula López Caballero (2017) lo indígena no remite a un objeto o ser coherente en sí mismo, sino a un entramado de retóricas estatales, cierto tipo de población rural y un proyecto intelectual de carácter nacional. Veamos.

En *Indígenas de la nación*, López Caballero cuestionó la naturalidad y ahistoricidad del fenómeno indígena al presentar una etnografía histórica que dio cuenta, partir de un minucioso trabajo de archivo, de la variabilidad que ha tenido la categoría de indígena en México. El resultado de su trabajo le permitió poner en tela de juicio el ahistoricismo y, conjuntamente, el esencialismo con el que las ciencias sociales en general, y en particular la antropología, han caracterizado al ‘indígena’. Además, le permitió destacar el papel que el Estado juega en la producción del fenómeno ‘indígena’. Razón por la cual, López Caballero se planteó un desplazamiento contraintuitivo de su objeto de estudio, el cual a diferencia de los autores mencionados párrafos arriba, dejó de asumir la naturalidad de llamarlos ‘indígenas’. En palabras de la autora:

El objetivo, entonces, ya no es estudiar uno sólo de esos términos (“el otro”), sino precisamente las relaciones coyunturales o estructurales que participan en la construcción de esa distinción. En lugar de pretender explicar “la identidad”, la cultura o el origen de un grupo social, propongo investigar, por decirlo simplemente, un paso antes: las relaciones sociales históricamente constituidas que permiten que un grupo determinado se identifique o sea reconocido como singular, como “diferente”, en circunstancias precisas y frente a actores específicos. (López Caballero, 2017: 45)

Al desplazar su mirada, la autora logró cuestionar la coherencia y ahistoricidad que encierra la categoría de ‘indígena’ para plantear como campo de estudio, lo que llamó:

‘régimenes nacionales de alteridad’. Por extensión de la noción de ‘régimen de verdad’ que hace referencia a los discursos que cada sociedad acoge y hace funcionar como ‘verdaderos’, suponemos que cada Estado-nación crea retóricas historizantes —y de esta manera es creado por ellas— que terminan por hacer verdadera la distinción que funda un “nosotros” nacional y un “ellos” marginal y diferente. (López Caballero, 2017: 45)

El desplazamiento de la autora no fue menor, ya que mostró que la categoría de ‘indígena’ está constituida histórica y socialmente dentro de determinados marcos de relaciones sociales. Desde esta perspectiva, el fenómeno indígena en la actualidad se percibió más relacionado a la configuración estatal y nacional del México posrevolucionario, así como a un proyecto científico ligado a la administración de la alteridad nacional, el indigenismo, que a un pasado prehispánico. Sin embargo, ¿cómo es posible que las retóricas estatales encontraran cabida en los llamados ‘indígenas’? La respuesta implica reevaluar la naturaleza del Estado, del mismo modo que la del ‘indígena’.

III

Dos días después de que don Pepe partiera a Huejuquilla, tomé una libreta de notas y regresé a su tienda para reunirme con él. Me interesaba conocer cuáles eran los elementos que él consideraba representativos de la cultura tepehuana a partir de lo que aprendió como promotor cultural de la CDI:

“Pásese. Ya tengo lista la computadora para que veamos los videos del *xiotalh* (mitote)”, me dijo don Pepe, después de atender mi llamado a su puerta.

Pasé a su casa y en una de las habitaciones había preparado una mesa de madera sobre la que estaba su laptop y una bolsa llena de memorias USB.

“Vamos a ver si en esta viene el *xiotalh*”, dijo don Pepe.

Don Pepe tomó una de las memorias de la bolsa y la introdujo en uno de los puertos de su laptop.

Comenzó a revisar minuciosamente las carpetas que almacenaba la memoria.

“No, pues, aquí no viene. Vamos a ver si en esta”, dijo tomando otra memoria de la bolsa.

La escena anterior continuó repitiéndose un par de veces más.

“Aquí tampoco viene.”

“¿En esa memoria qué viene?”, le pregunté justo antes de que don Pepe la desconectara de su laptop.

“Ésta trae fotografías y videos del desfile del 20 de noviembre. Vamos a verlo en lo que me acuerdo en qué memoria viene el *xiotalh*.”

“¿Usted lo grabó?”

“Le pedí a uno de mis hijos que lo grabara con su celular. Yo andaba desfilando. Ahorita va a ver que ahí salgo cabalgando mi caballo, vestido de blanco y con mi fusil.”

En el video apareció un grupo de hombres vestidos de manta blanca con una escopeta y un cinturón de balas alrededor de sus torsos.

“Ahí vamos. También va la autoridad. ¿Sí alcanza a verme? Voy de revolucionario.”

“Sí lo veo.”

Detrás de los jinetes las escoltas de la primaria marchaban cargando la bandera de México. Atrás de ellas, siguiendo el ritmo de la marcha, desfilaba un grupo de niñas y niños vestidos con el llamado ‘traje tradicional’, en donde apareció el escudo del estado de Durango.

“Ahí van los niños de la primaria. Antes no había uniforme, pero tiene poco que el gobernador mandó a que el uniforme de preescolar, primaria y secundaria fuera el ‘traje tradicional’. Digamos que ya se hizo oficial el ‘traje tradicional’ tepehuán.”

Detrás del contingente de la primaria desfilaba una camioneta que había sido adornada como si fuera uno de los camiones del ejército. En las puertas del vehículo disfrazado de camión militar se alcanzaban a ver unas cartulinas que decían “Plan DNIII”.

“¿Esa camioneta quién la adornó?”

“Fueron los alumnos de la primaria. Alguien les prestó una de esas camionetas que vienen cerradas y ahí los alumnos le pegaron las hojas de color verde.”

El camión militar le cedió el cuadro a una mujer disfrazada como la Virgen de Guadalupe que desfilaba sobre otra camioneta.

“Ahí también va la Virgen”, dije.

“Ahí va. Va con su ropa verde, blanco y rojo.”

La banda de guerra de la secundaria le seguía el paso a la Virgen. Detrás de ellos marchaban los alumnos de la secundaria y el bachillerato. A lo largo del desfile circulaban algunos jinetes vestidos como revolucionarios, así como las madres y padres de familia, todos con sus ‘trajes tradicionales’.

“¿Quién les pide que se vistan con sus ‘trajes tradicionales’ para el desfile?”

“La gente sola se viste así. Para reconocernos que somos indígenas tepehuanes.”

“Nos ponemos nuestro uniforme”, agregó la esposa de don Pepe, que escuchaba nuestra conversación.

“¿Qué otras veces se visten así?”, pregunté.

“Las mujeres a diario, aunque ya es menos. Ahora hay mujeres que ya no se hacen su vestido tepehuán. Ya no les gusta vestirse así. Se está perdiendo la tradición. Por eso, el gobierno mandó los uniformes de las escuelas. El gobierno de Durango no quiere que se pierda la tradición.”

“¿Los hombres cuándo se visten con el ‘traje tradicional’?”

“Cuando bailamos el *xiotalh*, ahí es parejo. Hombres y mujeres nos vestimos.”

“¿El gobierno de Durango les preguntó si querían que así fuera el uniforme?”

“Nos consultó y dijimos que sí. También con los huicholes se mandó a hacer el ‘traje tradicional’ como uniforme de primaria y preescolar. Nada más que el de ellos a su manera.”

“Aparte de cuando van al *xiotalh*, ¿qué otras veces se ponen el ‘traje tradicional’?”

“Nada más.”

En ese instante recordé la visita de una funcionaria durante mi primera estancia en Gavilanes. Una camioneta blanca con el escudo de la presidencia municipal de Mezquital llegó a entregar una notificación para informar a la población que el viernes 11 de enero de 2019 la funcionaria visitaría la localidad. La noticia generó mucha expectación entre la gente.

“Ya dijeron que el próximo viernes viene la funcionaria. A ver qué nos trae”, dijo uno de los hombres que se reunieron a mirar la hoja en la que se informaba de la visita.

“¿Qué creen que les traigan?”, les pregunté a los hombres.

“No se sabe. Puede que nos repartan colchonetas, cobijas o despensas. A lo mejor nos traen de todo.”

“De todo”, repitió otro de los hombres. Se rieron.

El viernes 11 de enero, aunque la neblina producía una atmósfera gris, las terrosas calles de Gavilanes se llenaron de colores conforme iban llegando las mujeres y las niñas arropadas con el ‘traje tradicional’. Pese al frío y el viento, algunos de los hombres se animaron a vestir pantalón de manta y calzar huaraches.

“Ése es. Ahí vienen ya”, dijo un hombre al mirar pasar un camión de tres toneladas cargado de colchonetas.

El camión pasó frente a nosotros y se siguió de largo mientras nos quedamos mirándolo desaparecer entre la neblina. Al cabo de una prolongada espera, dos camionetas con los escudos del estado de Durango y el municipio de Mezquital se estacionaron frente a la oficina.

“Ahora sí ya llegaron. En esa camioneta viene la funcionaria.”

La funcionaria bajó de la camioneta y se acercó a saludar a cada uno de los hombres y las mujeres que la esperaban. “Xiiban”, les decía al momento de saludarles.

“Les vamos a pedir a los niños y las niñas que se formen para que les entreguemos sus juguetes. A las mujeres les vamos a entregar una despensa y a los hombres su cobija. Pasen a formarse”, dijo la funcionaria.

Después de recibir una despensa o una cobija, algunas de las personas aprovecharon la presencia de la funcionaria para hacerle alguna solicitud personal. Cuando alguna de las personas que se le acercaba no hablaba español, la diputada se auxiliaba de una joven que le ayudaba a traducir lo que la gente le decía.

Con la escena anterior en mente, continúe la plática con don Pepe. “Cuando viene alguien que es del gobierno, ¿no se ponen su ‘traje tradicional’?”, le pregunté.

“También. Cuando nos invitan a una reunión con el gobernador o el presidente, nos vestimos de blanco.”

“¿Hay alguna razón por la que esos días se vistan de blanco?”

“Así nos vestimos para que el gobierno nos reconozca, que sepa que somos indígenas tepehuanes. Cuando se inauguró el nuevo albergue indígena, vino el gobernador de Durango y el delegado de la CDI para cortar el listón. Ese día nos vestimos de blanco. El próximo 28 de julio dicen que va a venir el mero jefe, el presidente de México, a Santa María. Vamos a ir de blanco.”

Don Pepe tomó la bolsa de memorias USB y siguió inspeccionando el contenido de cada una de ellas para encontrar un video en el que él salía vestido con traje de manta y hablando en o'dam frente a un público.

“Este es uno de los videos que quería que viera. Ahí digo lo que es la cultura del tepehuán.”

“¿Eso en dónde fue?”

“Fue en Durango. Me llevó la CDI a una feria de las culturas para hablar de los tepehuanes. Fueron músicos y danzantes tepehuanes y huicholes.”

“¿Qué es lo que está diciendo?”

“Lo que es el costumbre indígena o'dam. Los o'dam somos originarios de Santa María de Ocotán. El patio principal, el patio mayor donde se realiza el *xiotalh* es el de Santa María. El

xiotalh se realiza dos veces al año en las estaciones de primavera y otoño. Se juntan las personas de apellido igual. Los o'dam con nuestro idioma podemos nombrar nuestro entorno. Las mujeres visten el 'traje regional' diariamente, los hombres de vez en cuando.”

Don Pepe siguió traduciendo parte de su trabajo mientras observábamos el video.

“La forma de vivencia del *xiotalh* requiere la bendición de cinco días. Queda prohibido el vino y tocar mujeres, si es hombre; si es mujer, prohibido tocar hombres. Para curarse con un curandero o yerbero necesita estar bendito por un mes. Para un o'dam está prohibido echar la leña a la lumbre del lado más delgado, talar árboles en luna nueva, comer huevos en la tarde, porque afecta a los ojos y no se puede ver bien, jugar o andar de loco en la noche, porque le puede picar un alacrán”.

Al terminar la conversación con don Pepe, partí hacia el lugar en donde me hospedaba sin dejar de pensar en el desfile del 20 de noviembre, en la visita de la funcionaria y en la visita del director de la CDI. Aquellas escenas me hacían pensar en la innegable, pero al mismo tiempo elusiva, existencia del Estado, la cual con frecuencia asumimos como independiente de la nuestra. Por lo tanto, resulta una insensatez objetar que el ser que nos convoca como ciudadanos y que resolvemos llamar Estado es una ilusión. Sin embargo, siguiendo la propuesta de López Caballero, al hacerlo los límites que separan al fenómeno indígena del estatal parecen desdibujarse y con ellos la coherencia y naturalidad de ambos fenómenos.

En “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado”, el sociólogo británico Philip Abrams puso en duda la existencia independiente del Estado con respecto a la sociedad. Y comentó de manera sugerente que “el problema del Estado puede ser, en un sentido importante, una fantasía” (Abrams, 2015: 27). Por ende, las principales dificultades de estudiarlo provienen tanto de su imaginaria existencia como de nuestra repetida predisposición por asumir que el Estado realmente existe. En consecuencia, Abrams propuso:

Abandonar el Estado como objeto material de estudio, sea concreto o abstracto, sin dejar de tomar muy en serio la idea del Estado [...]. El Estado es la falsa representación colectiva característica de las sociedades capitalistas. Al igual que otras falsas representaciones colectivas, constituye un hecho social [...], pero no un hecho en la naturaleza. (Abrams, 2015: 52)

El hecho de que, según Abrams, el Estado se constituye como un hecho social, más no como un hecho natural, enfatizó,

el carácter persuasivo de la idea del Estado como poder ideológico [...]. Sin embargo, las mismas razones que nos obligan a hacerlo también nos obligan a no creer en la idea del Estado, a no reconocer, incluso como objeto formal-abstracto, la existencia del Estado. (Abrams, 2015: 58-59)

Es decir, el carácter persuasivo del Estado en tanto poder ideológico que borra toda huella de su inexistencia como un hecho natural. En las palabras de Abrams,

El Estado no es la realidad que está detrás de la máscara de la práctica política. Es, en sí mismo, la máscara que nos impide ver la práctica política tal como es. [...] comienza su vida como un constructo implícito; entonces se cosifica —como la res publica, la cosificación publica, no menos— y adquiere una identidad simbólica manifiesta que se aparta progresivamente de la práctica como un recuento ilusorio de la práctica. (Abrams, 2015: 63)

En el mismo tenor, Timothy Mitchell añadió que “el fenómeno que llamamos ‘el estado’ surge de técnicas que permiten que prácticas materiales terrenales adquieran la apariencia de una forma abstracta, inmaterial” (Mitchell, 2015: 146). En concreto, los mecanismos de organización y las funciones que usualmente le atribuimos a un ente unificado y autónomo, en realidad corresponden a acciones dispersas y multiformes realizadas a menor escala. Por lo cual, Abrams señaló que “el verdadero secreto oficial, sin embargo, es el secreto de la no existencia del Estado” (Abrams, 2015: 55).

Redondeando, lo que en apariencia parece ser un ente independiente, unificado y natural, es un conjunto de prácticas cotidianas que los individuos interiorizan y que contribuyen a crear sus propias subjetividades. Empero, cuando estas pequeñas prácticas se consolidan generan el efecto de la máscara. Las acciones dispersas y multiformes son envueltas de una objetividad fantasmal que parece detentar el poder desde el centro; no obstante, este último emana de las “fantasías de los marginados sobre el secreto del centro” (Taussig, 2000: 170), es decir, desde los contornos de la cotidianidad.

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo se presentaron diferentes viñetas que pusieron de relieve la manera en la que la idea de indígena, privilegiada y promovida por la antropología mexicana y el Estado, se reproduce entre algunos de los pobladores de la localidad de Gavilanes. Al mismo tiempo, se mostró las formas en las que de manera cotidiana se produce el Estado.

En las viñetas del primer apartado, junto con mis interlocutores observé las imágenes impresas en los libros de texto que resaltaban el mitote y la ‘vestimenta tradicional’ como elementos distintivos de la llamada cultura tepehuana u o'dam. Alrededor del patio de la primaria, mientras se celebraban los honores a la bandera, en los brazos de los ‘uniformes tradicionales’ de las alumnas y alumnos el bordado de los escudos del gobierno de aquel estado le dio carácter de oficialidad a la ceremonia. Estas viñetas pusieron al descubierto cómo los elementos que el Estado considera representativos de lo indígena, los cuales en su momento un conjunto de antropólogos como Manuel Gamio, Alfonso Caso y Guillermo Bonfil resaltaron como característicos de lo indígena, se proyectan y reproducen de manera cotidiana.

En las viñetas del segundo apartado, un curandero reveló cómo el mitote y las formas de curación de los hablantes o'dam no sólo se limitan a tener efectos para los llamado indígenas, sino que, además, son privilegiadas por la antropología y el Estado como características de lo indígena. Por lo tanto, lo anterior nos proporciona pistas para pensar que lo indígena, más allá de tratarse de un fenómeno coherente en sí mismo, se trata de un fenómeno contextualizado que se crea en medio de las relaciones que los hablantes de alguna lengua considerada indígena establecen con antropólogos, el Estado, o simplemente con personas que muestran interés por lo que es considerado característico de lo indígena.

El tercer conjunto de viñetas fue un acercamiento al Estado desde la cotidianidad, su propósito fue el de cuestionar la recurrente predisposición de asumir al Estado como un ente preconfigurado e independiente de la sociedad. Aparecieron las narraciones del desfile del 20 de noviembre, donde algunos de los pobladores de Gavilanes se disfrazaron de personajes históricos y adornaron sus camionetas como vehículos militares. Las visitas de algunos funcionarios reunieron a los pobladores e inclusive su presencia alentaba a la gente a vestir sus ‘trajes tradicionales’. Don Pepe, en representación de la CDI, al volverse promotor cultural asumió tareas como la clasificación, rescate y promoción de las características culturales de la ‘cultura tepehuana’. El conjunto de estas narraciones mostró que las funciones y formas de

organización que se le atribuyen al Estado como un ente unificado y separado de la sociedad se forman en las practicas cotidianas que día a día suceden y que no necesariamente dependen de la representación de funcionarios, pues es la misma sociedad, en sus acciones dispersas y múltiples, donde se produce.

Finalmente, al mirar al Estado desde su cotidianidad se logra vislumbrar cómo el fenómeno indígena es un medio por el cual se reproducen las retóricas estatales, al mismo tiempo que, al estudiarlo y promoverlo, el Estado se reproduce. De esta manera, la cita de Edwar Said que mencioné párrafos arriba adquiere sentido, ya que del mismo modo en que Oriente y Occidente se apoyan y reflejan, el fenómeno indígena y estatal se co-crean y co-reproducen. Para concluir, considero que perspectivas como la que presenté aquí permiten ampliar la reflexión antropológica entorno a la alteridad, a la vez que apuntan a enfatizar el trabajo etnográfico reflexivo.

Referencias bibliográficas

ABÉLÈS, Marc. 2004. “La antropología política: Nuevos objetivos, nuevos métodos”. En MARQUINA, Aurora (comp.), *El ayer y el hoy. Lecturas de antropología política. Vol. 1*, pp. 51-71. Madrid: UNED.

ABRAMS, Philip. 2015. “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado”. En ABRAMS, Philip, GUPTA, Akhil y MITCHELL, Timothy (comps.), *Antropología del Estado*, pp. 17-70. México: FCE.

BONFIL, Guillermo. 1989. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.

CASO, Alfonso. 1996. “Definición del indio y lo indio”. En *Homenaje a Alfonso Caso. Obras escogidas*, pp. 331-338. México: Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas.

GAMIO, Manuel. 1982. *Forjando patria*. México: Porrúa.

JÁUREGUI, Jesús. 2003. “El sistema de cargos de los nayaritas: ¿Caso anómalo o prototípico?”. En MILLÁN, Saúl y VALLE, Julieta (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México. Vol. III*, pp. 115-216. México: INAH.

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

MITCHELL, Timothy. 2015. "Sociedad, economía, y el efecto del estado". En ABRAMS, Philip, GUPTA, Akhil y MITCHELL, Timothy (comps.), *Antropología del Estado*, pp. 145-187. México: FCE.

NEURATH, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Conaculta/INAH/UdeG.

NOLASCO, Margarita. 1970. "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo". En WARMAN, Arturo (*et al.*), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, pp. 66-93. México: Nuestro Tiempo.

OLIVERA, Mercedes. 1970. "Algunos problemas de la investigación antropológica actual". En WARMAN, Arturo (*et al.*), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, pp. 94-118. México: Nuestro Tiempo.

REYES, Antonio, 2013. "Soñar para curar: Las imágenes oníricas en el chamanismo tepehuán". En BARTOLOMÉ, Miguel y BARABAS, Alicia (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. 1*, pp. 246-266. México: INAH.

SAID, Edward. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

TAUSSIG, Michael. 2000. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

VALENCIA, Enrique. 1970. "La formación de nuevos antropólogos". En WARMAN, Arturo (*et al.*), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, pp. 119-153. México: Nuestro Tiempo.

WARMAN, Arturo. 1970. "Todos santos y todos difuntos." En WARMAN, Arturo (*et al.*), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, pp. 9-38. México: Nuestro Tiempo.

