



A **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA)** é um periódico semestral em formato digital criado em 2014 por iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Além de difundir conhecimento antropológico através de dossiês e números com chamadas abertas e aceitando artigos em português e espanhol, a REIA tem um objetivo formativo para os e as discentes desta instituição em relação aos processos editoriais de forma geral.

### Coordenadores

Igor Holanda  
Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena

### Comissão Editorial

Adeilson Luis Pinheiro Viana (PPGA/UFPE)  
Alexandre Gomes Teixeira Vieira (PPGA/UFPE)  
Angélica Maria Vieira Cruz (PPGA/UFPE)  
Camila Maria Silva de Moraes Santos (PPGA/UFPE)  
Carolina Barbosa de Albuquerque (PPGA/UFPE)  
Gabriela Cavalcanti de Albuquerque (PPGA/UFPE)  
Hugo Wesley Oliveira Silva (PPGA/UFPE)  
Ingrid Rodrigues Cirino (PPGA/UFPE)  
Jairo Hely Silva (PPGA/UFPE)  
Jeíza das Chagas Saraiva (PPGA/UFPE)  
Renata do Amaral Mesquita (PPGA/UFPE)  
Suênia Claudiana do Nascimento Pinto (PPGA/UFPE)  
Thaís Verçosa (PPGA/UFPE)  
Vanessa Santana (PPGA/UFPE)  
Yvisson Martins Gonçalves de Lima Sabino (PPGA/UFPE)

### Revisão Técnica

Ferdinando A. A. Iruretagoyena

### Foto e diagramação da capa

Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena

### Organizadores do volume

Aãron Moszowski Van Loon  
Camilo Sempio Durán

### Diagramação do volume

Ferdinando A. A. Iruretagoyena

### Conselho Editorial

Alex Giuliano Vailati (PPGA/UFPE)  
Bartolomeu F. de Medeiros (PPGA/UFPE)  
Carmen Lúcia Silva Lima (PPGA/UFPI)  
Danielle Maia Cruz (UNIFOR/CE)  
Edwin Boudewijn Reesink (PPGA/UFPE)  
Hugo Menezes (PPGA/UFPA)  
Lady Selma Ferreira Albernaz (PPGA/UFPE)  
Laure Marie-Louise Clémence Garrabé (PPGA/UFPE)  
Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC)  
Luciana Campelo de Lira (FACIC/PE)  
Marion Quadros (PPGA/UFPE)  
Mísia Lins Reesink (PPGA/UFPE)  
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento (UFPI)  
Renato Athias (PPGA/UFPE)  
Rita de Cassia Domingues Lopes (UFT)

### Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)  
Revista de Estudos e Investigações Antropológicas  
AV. Prof. Moraes Rêgo, 1.235. 13º andar  
Cidade Universitária  
50.670-901 - Recife - PE - Brasil  
Telefone: (81)2126-8286  
E-mail: [revista.reia@ufpe.br](mailto:revista.reia@ufpe.br)

# REIA

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

**Vol. 9, Núm. 1**

Org. Aäron Moszowski Van Loon  
& Camilo Sempio Durán

**PPGA** UFPE  
Pós-Graduação em Antropologia



Programa de Pós Graduação em Antropologia  
Universidade Federal de Pernambuco  
[revista.reia@ufpe.br](mailto:revista.reia@ufpe.br)



---

---

## Índice

---

---

### Presentación

---

**Presentación: la alteridad en entredicho** – pp. 7-14  
*Fede Penko Sombra*

### Dossier

---

**La naturalización de la observación participante: alteridad y subjetividad en las prácticas etnográficas en México y Brasil** – pp. 15-42  
*Camilo Sempio Durán*

**El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México** – pp. 43-68  
*Martín Ronquillo Arvizu*  
*Alice Balsanelli.*

**Interculturalismo o alteridad: conversión religiosa y violencia entre los tsotsiles de Chenalhó, Chiapas** – pp. 69-92  
*Witold Jacorzynski*  
*Víctor Manuel Márquez Padreñan*

**Viñetas de lo indígena en el sur de Durango: revisar la alteridad** – pp. 93-112  
*Ricardo Pérez Durán*

**La polémica sobre la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana contemporánea: una reevaluación desde Foucault y Butler** – pp. 113-136  
*Aäron Moszowski Van Loon*



---

## Presentación: la alteridad en entredicho

---

Fede Penko Sombra

Los cinco artículos de investigación que conforman el dossier “La alteridad en entredicho” de la *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas* (REIA), vinculada al Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) en Brasil, dimanán de un proceso de intercambio de experiencias etnográficas y reflexiones antropológicas de largo aliento, gestado en condiciones epistemológicas e institucionales similares, no obstante, con desarrollos diferentes. En todos los casos, las elaboraciones empíricas y teóricas son resultado de prácticas de campo entre distintos pueblos indígenas de México y tienen el fin de gestar espacios de interlocución transfronterizos. Así, se retratan situaciones de la vida sociocultural de los o’dam o tepehuanes del sureste del norteño estado de Durango, los rarámuri de la sierra tarahumara en el aún más norteño estado de Chihuahua, los ñuu savi o mixtecos del sureño estado de Oaxaca y los hach winik o lacandones, así como los tsotsiles, que habitan en el aún más sureño estado de Chiapas.

Una lectura transversal de los escritos muestra, por lo tanto, un boceto de expresiones de la realidad sociocultural del México contemporáneo garabateado durante la última década y media. Además, no sólo permite reconocer y evaluar las condiciones y las características compartidas en los estilos de realizar trabajo de campo, construir textos etnográficos y hacer elucubraciones metodológicas y teóricas, sino también las coincidencias y las singularidades de las propuestas conceptuales y la literatura científica empleada. En el mismo tenor, es menester subrayar que, en su mayoría, las y los autores de los artículos se han formado como estudiantes en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de la Ciudad de México, en donde algunos de ellos hoy en día contribuyen a formar nuevas generaciones de estudiantes de licenciatura y posgrado.

Lo anterior obliga a situar, en primer plano, el cariz epistemológico de los cinco

artículos y detenerse en las razones por las cuales resulta pertinente poner “en entredicho” la alteridad, tema vertebral de los mismos. Como es bien sabido, la alteridad constituye una temática sustancial de la antropología y, quizá, su seña particular. Esteban Krotz, por ejemplo, sostiene que “en el centro de esta ‘tradicción antropológica’ se encuentra [...] la categoría de la *otredad* (o ‘alteridad’), que resulta del *contacto entre culturas*” (Krotz, 2002: 12; cursivas en el original). Empero, cabe tener presente que la reflexión sobre y la definición de la alteridad constituyen labores que siguen un patrón histórico y experimental cargado de revisionismo, verificación e interpelación de planteamientos clásicos y contemporáneos que, en ocasiones, y lamentablemente, pueden derivar en adoraciones doblemente fetiches. Como expresa Witold Jacorzynski en su revisión astuta de los debates sobre el sujeto, el objeto —simplificando, mientras algunos asumen que la alteridad se descubre, otros sostienen que se construye— y el método de la antropología sociocultural, “los dioses que ayer reinaban en los templos de [la] antropología se convierten en los ídolos de hoy a los ojos de los rebeldes [De esta forma,] se convertirán en los nuevos sacerdotes y sus dioses serán acusados de ser ídolos algún día” (Jacorzynski, 2004: 8, 10).

Por mi parte, celebro que las y los autores no pretenden convertirse en los “nuevos sacerdotes” y, más que inclinarse hacia una u otra postura para erigirla como un fundamento inamovible, insisten en el carácter permanentemente inacabo de la labor antropológica de poner en entredicho la alteridad. Aún así, es posible detectar algunos puntos de común acuerdo. En primer lugar, los artículos comparten la necesidad de cuestionar la temática de la alteridad con argumentos a favor de la desesencialización y el historicismo y en contra del exotismo y las perspectivas pseudo-ontológicas que acaban reduciendo las expresiones socioculturales a moléculas metafísicas. En segundo lugar, y directamente relacionado con lo anterior, también ponen al descubierto la pertinencia de abordar la alteridad como un objeto de estudio de la antropología y, de esta manera, responder a algunos de los interrogantes que atraviesan su propia historia: ¿Por qué la alteridad constituye un hecho y a la vez un invento? ¿Cómo se construyen las versiones de la alteridad al momento de dar cuenta de expresiones socioculturales? ¿A qué responde la variación de sus definiciones? ¿Qué herramientas y perspectivas son ocupadas en su análisis?

Y en tercer y último lugar, intuyo que sus autores, a pesar de rechazar el cientificismo malinowskiano desarrollado en el contexto del apogeo del positivismo lógico, no tendrían problema alguno para identificarse con los marineros descritos por Otto Neurath, sin duda, el integrante más heterodoxo del Círculo de Viena:

Imagínense unos marineros que, lejos en el mar, transforman la forma de su navío rústico de una más circular a una más parecida a un pez. Aparte de las vigas de la estructura antigua, utilizan algunas vigas a la deriva para modificar el esqueleto y el casco de su navío. Pero no pueden poner el barco en una dársena para empezar desde cero. Durante su labor permanecen en la estructura antigua y lidian con ventarrones y olas estruendosas. Al transformar el barco, se cuidan de que no haya filtraciones peligrosas. Paso a paso, un nuevo barco surge del antiguo. En medio del proceso de construcción, los marineros tal vez ya están ingeniando una nueva estructura. No siempre estarán de acuerdo los unos con los otros. El proceso seguirá su curso de una manera que ni siquiera en este momento se puede prever. Ése es nuestro destino. (Neurath, 1944: 47; traducción propia)

Ahora bien, respecto a los textos reunidos, en el primero de ellos, “La naturalización de la observación participante: alteridad y subjetividad en las prácticas etnográficas en México y Brasil”, Camilo Sempio Durán (2022) yuxtapone su propia experiencia etnográfica como uno de los *mayordomos* en la celebración a *Xindi* en una comunidad mixteca de Oaxaca con las experiencias de otros antropólogos mexicanos y extranjeros para desplegar un mosaico de fragmentos que permiten vislumbrar la centralidad a menudo desconcertante de la implicación en las investigaciones antropológicas. Arguye que las características sui géneris de las antropologías mexicana y brasileña, donde el trabajo de campo suele ser diacrónico, intermitente, colectivo, interno y políticamente comprometido, propician una implicación profunda, pero advierte que esto no necesariamente desemboca en un conocimiento profundo de aquellos con quienes convivimos en el campo. De esta forma, problematiza la observación participante —el “método de los métodos” de la antropología sociocultural— y la paradoja que se encuentra en su núcleo: “a mayor participación, menor observación” (Sempio Durán, 2022: 31), y al revés. A diferencia de todos aquellos que rehúyen la paradoja al privilegiar la observación o la participación, el autor incita a encararla de frente sin pretender disolverla, aduciendo que la inteligibilidad etnográfica requiere de la tensión permanente entre la mirada lejana y la participación cercana. De allí, pues, su llamamiento acertado y urgente a atizar la observación participante para naturalizarla.

La contribución de Martín Ronquillo Arvizu y Alice Balsanelli (2022), titulada “El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México”, aboga por actualizar las estrategias de

investigación empíricas introducidas por Malinowski, mostrando su valor actual para concebir y entender la alteridad. Al respecto, Balsanelli argumenta a favor de las prácticas de campo intensas y a largo plazo a partir de su experiencia en una comunidad lacandona de Chiapas. De hecho, la autora admite que sus estancias iniciales, cortas y esporádicas, no resultaban en intereses intelectuales frescos. Precisamente, esto se modificó cuando decidió incorporarse a la vida de una familia lacandona permaneciendo temporadas de campo extensas, aprendiendo la lengua y participando de labores domésticas y rituales, con lo cual, aduce, logró acceder a significados culturales ausentes en la literatura especializada. Por otra parte, Ronquillo Arvizu relata que luego de una experiencia de trabajo de campo conformada por sucesivas visitas de aproximadamente un mes, centrada en estudiar una forma de don denominada kórima entre la población rarámuri de Wicorachi, fue invitado por los integrantes de la comunidad a fungir como maestro en la escuela de nivel secundario. Siguiendo de cerca los pasos del joven Wittgenstein, el autor aceptó, lo cual le permitió asumir un rol dentro de la estructura social local y potenciar sus intereses de investigación.

A su vez, el eje de “Interculturalismo o alteridad: conversión religiosa y violencia entre los tsotsiles de Chenalhó, Chiapas”, elaborado por Witold Jacorzynski y Víctor Manuel Márquez Padreñan (2022), es el caso de Me’Orask’u, una hoy anciana que hace casi 50 años inició un peregrinar religioso luego de que su esposo le quitó de un machetazo los dedos de la mano derecha para defenderse de su *vayijel*, una entidad anímica parecida al *nahual*. Al yuxtaponer distintas versiones retrospectivas de lo ocurrido, los autores ponen al descubierto las deficiencias del modelo intercultural de Néstor García Canclini: en el caso abordado, ninguno de los protagonistas del drama actuó como un sujeto intercultural que entabló una negociación entre distintas formas de vida. Todo lo contrario, como muestran Jacorzynski y Márquez Padreñan, en Chenalhó coexisten actualmente al menos tres formas de vida —la tradicionalista, la protestante y la mestiza—, cuyos límites no son fijos, pero sí reales. Desde esta perspectiva, su exploración perspicaz de algunos fragmentos del paisaje conceptual del Wittgenstein tardío es particularmente atinada, porque permite aclarar que, aun cuando sin duda hay negociaciones de este tipo, la mayoría de las decisiones se toman desde una forma de vida particular. Mas no sólo eso. Las nociones wittgensteinianas de ‘alteridad cultural’ y ‘alteridad formal’ permiten poner en la mira que no sólo hay negociaciones y préstamos, sino también confusiones y resistencias.

Ricardo Pérez Durán (2022), por su parte, entreteje en “Viñetas de lo indígena en el sur de Durango: revisar la alteridad” una serie de eventos y testimonios registrados en la

Sierra Madre Occidental con un conjunto de propuestas antropológicas contemporáneas. Su finalidad es ilustrar y analizar el proceso de producción y reproducción de significados de la ‘alteridad indígena’ desde la localidad de Gavilanes, cuyos habitantes son hablantes de o’dam e interactúan con diferentes actores que representan a dependencias educativas, de promoción de la cultura y de gobierno de nivel federal, estatal y municipal. El texto pone al descubierto las imbricaciones entre la política étnica e identitaria promovida desde el Estado y las formas de interpretación por parte de la propia comunidad. Más en específico, Pérez Durán muestra en detalle cómo dichas imbricaciones no sólo se constituyen en escenarios cotidianos, como por ejemplo la vida escolar de estudiantes con ‘uniformes tradicionales’, las celebraciones de acontecimientos patrióticos de carácter nacional y el accionar concreto de todos aquellos que participan en las políticas asistencialistas municipales, sino también, y sorprendentemente, en situaciones rituales familiares donde se entrecruzan sistemas de creencias considerados de raigambre prehispánica y católicos. Con ello, arroja luz sobre la continua reconstrucción de una alteridad indígena o’dam que es proyectada sobre, y a la vez asimilada por, la población que habita en Gavilanes.

El dossier cierra con “La polémica sobre la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana contemporánea: una revaluación desde Foucault y Butler”, en donde Aäron Moszowski Van Loon (2022) describe un juego de espejos entre dos debates germinados en dos campos de saber articulados por contenidos y objetos de reflexión similares, pero muy diferentes en cuanto al tono de interlocución y la exposición de los argumentos. Después de examinar las elaboraciones filosóficas de Michel Foucault y Judith Butler en torno a la labor de desesencializar la locura y el género, el autor dirige su atención hacia una serie de planteamientos sobre lo indígena y el proceso de ‘alterización’ (*othering*, en inglés) que generaron una acalorada polémica entre determinados sectores de la academia mexicana, en donde se enfrentaron, a grandes rasgos, posturas esencialistas-culturalistas e historicistas-políticas. La finalidad de este doble examen es analizar a qué responde que el debate antropológico actual sobre los significados de lo indígena y la alteridad no tenga ni la proliferación ni la agilidad dialógica de la discusión referida en la filosofía contemporánea o, en palabras del autor, “por qué [los] trabajos [...] que problematizan la esencialización en general y la ‘alterización’ [...] 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” (Moszowski Van Loon, 2022: 115). Así, con una pluma suelta que redundante en una detallada exposición, Moszowski Van Loon despliega la condensada discusión filosófica y deshilvana la enmarañada polémica antropológica, evidenciando el asombroso tratamiento diferencial en

ambos campos de saber.

Para concluir, vuelvo a destacar el sentido colectivo y epistemológico que hilvana los cinco artículos que componen el dossier “La alteridad en entredicho”. Observo que cuestionan los puntos de vista de corte esencialista, mientras que acompañan una perspectiva historicista. Asimismo, observo que insisten en la continua necesidad de pensar el proceso de alterización, lo cual obliga a enfocar el lente tanto en las expresiones socioculturales que son objetos de estudio antropológico como en las condiciones epistemológicas que perfilan las estrategias de investigación y los tipos de discursos empleados para objetivar tales expresiones. Es decir, sus autores no sólo interpelan aquellas posturas que reifican las expresiones socioculturales, sino también aquellas que descontextualizan el proceso mediante el cual éstas son aprehendidas, posturas que suelen rehuir poner en entredicho la alteridad e, incluso, llegan a generar vacíos de subjetividad en la práctica científica, como sucede, actualmente, con la auto-etnografía. En suma, considero que una lectura del dossier ofrece una serie de reflexiones actuales sobre temas instituyentes relativos a las tareas antropológicas y etnográficas.

### Referencias bibliográficas

JACORZYNSKI, Witold. 2004. *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social. Más allá de Malinowski y los posmodernistas*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

JACORZYNSKI, Witold y MÁRQUEZ PADREÑAN, Víctor Manuel. 2022. “Interculturalismo o alteridad: conversión religiosa y violencia entre los tsotsiles de Chenalhó, Chiapas”. *Revista de Estudios e Investigações Antropológicas*, 9(1): 69-92.

KROTZ, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: UAM-I/FCE.

MOSZOWSKI VAN LOON, Aäron. 2022. “La polémica sobre la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana contemporánea: una revaluación desde Foucault y Butler”. *Revista de Estudios e Investigações Antropológicas*, 9(1): 113-136.

NEURATH, Otto. 1944. *Foundations of the Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

PÉREZ DURÁN, Ricardo. 2022. “Viñetas de lo indígena en el sur de Durango: repensar la alteridad”. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1): 93-112.

RONQUILLO ARVIZU, Martín y BALSANELLI, Alice. 2022. “El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México”. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1): 43-68.

SEMPIO DURÁN, Camilo. 2022. “La naturalización de la observación participante: alteridad y subjetividad en las prácticas etnográficas en México y Brasil”. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1): 15-42.



---

## La naturalización de la observación participante: alteridad y subjetividad en las prácticas etnográficas en México y Brasil

---

Camilo Sempio Durán<sup>1</sup>

Fecha de recepción: 30/06/2022

Fecha de aceptación: 04/10/2022

### Resumen

El artículo aborda el inveterado tópico de la observación participante dimanada de la práctica etnográfica. Ello a la luz de cuatro recursos: a) un análisis de experiencias y estrategias etnográficas referentes a la implicación y sus efectos en la concepción e inteligibilidad de la alteridad; b) una revisión de las condiciones de las prácticas de campo y sus derivaciones teóricas y conceptuales, compartidas por los estilos de formación antropológica en México y Brasil; c) un caso de implicación etnográfica en donde se cumple un cargo ritual mixteco conocido como *mayordomía*; y, finalmente, d) una reflexión sobre la disolución, negación y naturalización de la observación participante y sus consecuencias para el conocimiento antropológico.

**Palabras clave:** implicación, subjetividad etnográfica, *mayordomía*, trabajo de campo, conocimiento etnográfico

### Abstract

The article addresses the inveterate topic of the paradox of participant observation that arises from ethnographic practice. This in the light of four resources: a) an analysis of experiences and ethnographic strategies regarding implication and its effects on the conception and intelligibility of alterity; b) a review of the conditions of field practice and its theoretical and conceptual derivations shared by the styles of anthropological training in Mexico and Brazil; c) a case of ethnographic implication where a Mixtec *cargo* ritual known as *mayordomía* is fulfilled; and, finally, d) a reflection on the dissolution, denial and naturalization of participant observation and its consequences for anthropological knowledge.

**Keywords:** involvement, ethnographic subjectivity, *mayordomía*, fieldwork, ethnographic knowledge

---

<sup>1</sup> 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: [csempio@yahoo.com](mailto:csempio@yahoo.com)

## Introducción

La *mayordomía* es un cargo ritual estilado en poblaciones indígenas mesoamericanas cuya función es organizar la celebración dedicada a una santidad o a determinadas entidades de la naturaleza, específicamente, nacimientos de agua. Cumplir una *mayordomía* es sinónimo de reconocimiento comunitario. Si bien es inusual en el gremio etnográfico ocupar cargos rituales de esta clase, una primera hipótesis es que tampoco es excepcional cuando se reproducen las condiciones de trabajo de campo que caracterizan a las instituciones de México y Brasil (probablemente compartidas por otras de Latinoamérica y el Caribe) que, a diferencia de lo dominante en tradiciones académicas de Estados Unidos, Francia o Gran Bretaña, tienden a ser a largo plazo, colectivas, acumulativas y, generalmente, políticamente comprometidas. De esto se desprende una segunda hipótesis: una implicación profunda no necesariamente deriva en un conocimiento profundo, sino que para que esto ocurra es menester que se articule ésta con la intención de constituir el fenómeno de estudio como un objeto de análisis diferenciado. Y, precisamente, esta articulación sería posible a partir de las condiciones mencionadas.

Así, a nuestro parecer, estas condiciones e hipótesis percuten la inveterada estrategia de investigación conocida como observación participante.<sup>2</sup> Habitualmente, la estrategia es negada o disuelta al privilegiar uno de sus componentes. Sin embargo, también puede naturalizarse, afirmando su condición para el conocimiento etnográfico. La cuestión es que en los tres casos se afecta la experiencia de la subjetividad etnográfica y las nociones destinadas a concebir la alteridad, cuestión, justamente, que pretende examinarse en este artículo.

## Alteridad, implicación y subjetividad etnográfica

En la práctica etnográfica reflexionamos y experimentamos la alteridad a través de relaciones sociales que expresan pensamientos, objetos, valores, esquemas conceptuales, supuestos ontológicos, etc. Tales expresiones alimentan representaciones categóricas como 'identidad', 'indígena' o '*kiliwa*'. La antropología estudia la alteridad a partir de categorías que expresan relaciones socioculturales. Así, ha recurrido a categorías como *nierika*, *potlach* o *kula* para objetivar relaciones socioculturales wixaritari, kwakiutl o massim. Con ello pareciera

---

<sup>2</sup> Los componentes del término observación participante refieren a dos amplios conjuntos de actividades de inteligibilidad: el primero incluye la objetivación, la captación de múltiples perspectivas y la comparación de situaciones y categorías, mientras que el segundo incluye la asimilación y la implicación.

asumirse que el uso de las categorías nativas es suficiente para representar la alteridad sociocultural.

Esta alteridad, que se trasluce entre categorías y relaciones socioculturales, también afecta a la subjetividad antropológica. Lila Abu-Lughod observa que tradicionalmente el “Yo antropológico” se ha comprendido en oposición al “Otro”, algo que resulta insostenible por dos razones: a) porque al estar en constante “construcción” difícilmente alguno de ellos constituya “una entidad natural o terminada”; y b) porque toda creación “por oposición” adopta “la violencia de la represión o la ignorancia de otras formas de ser diferente” e irreductibles a “un Yo” o a “un Otro” (Abu-Lughod, 2012: 133).

Representar la alteridad por oposición y entre homogeneidades excluye un espectro de posibilidades, lo cual, naturalmente, sofoca la inteligibilidad antropológica. Ante esto, Kate Weston (1997) propuso una “antropología virtual” destinada a producir etnografías “híbridas”.<sup>3</sup> Siendo ella *queer*, al igual que su colectivo de estudio, Weston se consideraba una entidad-etnógrafa “hecha de Objeto y Sujeto” (Weston, 1997: 167), una entidad combinada huyendo de la bifurcación Yo-Otro. Así, su antropología virtual e híbrida pretendía distanciarse de la “antropología real” y dicotómica.

Por ello, la condición híbrida no expresa dos identidades que cohabitan en un mismo cuerpo, sino una entidad compuesta que, al repelar “la separación entre investigadores/as e investigados/as”, disuade la “autoridad etnográfica” y elude asumir “una posición particular” (Weston, 1997: 175, 177). Incluso, la inestabilidad e incomodidad de la hibridez despejan la posibilidad de un “Yo antropológico virtual” en tanto “Yo, etnógrafa nativa” (Weston, 1997: 170-171).

Tonificando esto, Renato Rosaldo sostiene que la experiencia etnográfica es subjetivamente inestable porque muda sus interpretaciones de acuerdo con otras subjetividades y situaciones. Se trata de una subjetividad ubicada “desde un ángulo particular” —edad, género, clase, competencia lingüística, identidad colectiva, etc.— que, a su vez, es interceptada por otras subjetividades que también están ubicadas y reubicándose (Rosaldo, 1991: 30). Su conclusión es potente: “todos los análisis etnográficos son incompletos” (Rosaldo, 1991: 20-21).

A una conclusión similar arriba Vincent Crapanzano (1980: ix) cuando advierte que el

---

<sup>3</sup> Todas las traducciones que aparecen en el artículo son del autor.

“encuentro etnográfico” es “siempre una negociación compleja en la cual las partes ceden a una determinada realidad” que “no les pertenece”. La cuestión, entonces, es examinar cómo afecta este déficit de ‘análisis’ y ‘realidad’ que vertebra a la subjetividad etnográfica. A continuación, presentamos cuatro casos con diferentes afectaciones.

### *Ser (etnográfico) afectado*

Jeanne Favret-Saada (2013: 59) sostiene que la manera más eficaz de obtener “información de campo” consiste en un “dispositivo metodológico” denominado “ser afectado”, el cual implementa cuando estudia y experimenta la brujería entre los campesinos del Bocage, Francia. A diferencia de la empatía, el ser afectado no se fusiona con la alteridad porque “no implica identificarse con el punto de vista del nativo” (Favret-Saada, 2013: 65). De hecho, “ocupar un lugar en el sistema de la brujería” no le informó a la autora “nada sobre los afectos del otro”, sino que “ocupar *tal* lugar” la afectó (Favret-Saada, 2013: 64). Por ende, participar de la brujería no significaba experimentar los afectos y efectos nativos, sino ser afectada al cumplir una función en ella.

La autora confiesa que los campesinos del Bocage comenzaron a hablarle de la brujería sólo hasta que supusieron que ella “había sido ‘tomada’”, es decir, “cuando reacciones que escapaban” de su “control les mostraron” a los creyentes que “había sido afectada” por la brujería e intentaban acercarse para ayudarla; inclusive, algunas personas pensaron que también “era una desembrujadora” y se dirigían a ella para solicitarle “actuar” (Favret-Saada, 2013: 61).

En tal estado liminar, donde la autora “no estaba segura” de su embrujo y aún menos de que otra bruja pudiera perjudicarla, la comunidad le reclama una participación total: “me exigieron que experimentara por cuenta de mi persona (y no por cuenta de la ciencia) los efectos reales” de la brujería (Favret-Saada, 2013: 61). Sin oponerse, Favret-Saada ingresa a la comunidad de creyentes cuyas prácticas y conocimientos constituían su interés de estudio, con lo cual deja de ser etnógrafa para ser potencialmente bruja o embrujada.

Así, consigue estar “en la posición de los nativos” bajo el influjo de “intensidades específicas (llamémoslas afectos)”, aceptando que la “única manera que tenemos de aproximarnos a ellas” es experimentándolas (Favret-Saada, 2013: 63). En este punto, el vacío de la desubjetivación etnográfica se colma de una subjetivación autorreferencial donde fulgura la experiencia terapéutica. Es cuando el diario de campo se torna un diario de vida desplazando

el proceso etnográfico y sofocando el registro de la alteridad.<sup>4</sup>

Junto a este desplazamiento del conocimiento etnográfico también se halla el extravío de la totalidad social —en este caso, la comunidad de creyentes— en la cual se está participando. Al volverse parte de la comunidad, el ser afectado acaba ignorando las relaciones sociales que la constituyen como tal.

### *Implicación comunitaria involuntaria*<sup>5</sup>

En contraste con lo anterior, un caso donde indeseadamente el ‘ser afectado’ es incorporado por la comunidad, pero sólo para confirmar su alteridad, lo ofrece Ingrid Geist al compartir su experiencia etnográfica de ser reconocida con el símbolo del ‘águila robachicos’, presente en algunas narraciones cuicatecas de Oaxaca, México.

Luego de permanecer unos días en la comunidad cuicateca de San Andrés Teotilapan, Geist advierte que su presencia despierta reacciones peculiares. Considerando su nacionalidad alemana, la asocian con los propietarios, igualmente alemanes, de una finca cafetalera; de hecho, le llegan rumores de que la gente pregunta: “¿A qué vino ella, realmente?, ¿vino a reclamar tierras?” (Geist, 1997: 209).

En una ocasión acude a la iglesia donde le narran que, años atrás, “hubo una mujer, también alemana, que subió al campanario, después tembló y se cuarteó el techo del templo que, antes de ese suceso, había resistido todos los temblores” (Geist, 1997: 209). En las siguientes semanas, Geist es abordada por una “curandera” que quiere solicitarle “un intercambio de conocimientos” y por un “viejo rezandero” que busca reclutarla para un grupo religioso (Geist, 1997: 210). Este último, ante la negativa de la etnógrafa, no se despidió sin antes preguntarle su nombre para saber “a qué santo del calendario corresponde”. Al recibir por respuesta “Ingrid”, le replica que no existe una santidad de nombre “Ingrid” y, por ende, “ese nombre no es nombre, en todo caso, ‘es nombre de perro’” (Geist, 1997: 210). Pareciera que

---

<sup>4</sup> De ahí que, a pesar de sostener que en sus registros las “reflexiones privadas o subjetivas están ausentes”, la autora no evita formular cuestiones como las siguientes: “¿Por quién me toma X persona? (¿Por una embrujada?, ¿Por una desembrujadora?)”; “¿Qué quiere Y de mí? (¿Que yo lo desembruje?)” (Favret-Saada, 2013: 62).

<sup>5</sup> Se emplea el término ‘implicación’ de acuerdo con las definiciones que ofrece el *Diccionario de la lengua española. Edición tricentenario. Actualización 2021* (<https://dle.rae.es/contenido/actualización-2021>): “Acción y efecto de implicar o implicarse”. Respecto al verbo, entre sus definiciones se resaltan las siguientes: “Hacer que alguien se vea enredado o comprometido en un asunto” y “Adquirir el compromiso de participar en algo”.

nada amarra a Geist a la comunidad, de hecho, su otredad se profundiza, pues cuanto mayor es su presencia mayor es la suspicacia comunitaria.

Sin embargo, con sorpresa Geist intuye que el segmento católico de la comunidad está “elaborando una estrategia de integración paulatina” cuando, en ocasión del “vía crucis del viernes santo”, es invitada a “participar activamente” asumiendo el “papel de la mujer de Pilato”; papel que repite al año siguiente con el añadido de que al estar acompañada de sus dos hijas, éstas representan, junto con la hija del presidente municipal, las “tres vírgenes que van al encuentro de Cristo” (Geist, 1997: 210). Ahora, tanto la alteridad como la participación se radicalizan.

Ante este hecho, Geist sospecha que “la relación amistosa se descubre como una táctica para conocer al enemigo” (Geist, 1997: 210). Así, comprende que cuando le destacan su alteridad, esto no implica una exclusión sino un reconocimiento dentro del sistema de creencias en el cual ella ocupa un sitio alegórico. Comprende que aquí “la alteridad no es un accidente” que debe enfrentarse “espontáneamente”, pues existe “una red permanente de producción de sentido dentro de la cual el extraño se inserta de una manera coherente ocupando lugares de significación” (Geist, 1997: 211).

Siendo una extraña, pero reconocida, tiempo después Geist advierte que esta “colocación abrupta” dentro de la red le genera “una nueva personalidad” perturbadora: mientras los “aldeanos saben en todo momento quién soy dentro de su sistema” cultural, “Yo, que busco ese sentido de ellos, pierdo el saber sobre mí” (Geist, 1997: 211). Está desorientada.

Todo se complica cuando un hombre se acerca para preguntarle por qué se está llevando a los niños del pueblo. “¿No hay niños allí de dónde viene usted?”, le insiste, a lo cual Geist no da crédito; no obstante, instantáneamente rememora otros rumores que afirmaban que ella recorría las comunidades “para anotar el nombre de todos los habitantes con el fin de conocerlos” y luego regresar para llevarse a los niños. Ahora experimenta una “consternación total” (Geist, 1997: 214).

Sin embargo, todo parece descifrarse cuando nota que una situación, tantas veces repetida, es la clave para comprender su significado en la comunidad. Por costumbre, los pobladores ahuyentan a los gavilanes haciendo sonar sus palmas y produciendo un sonido agudo con la boca. Geist recuerda que durante sus caminatas “varias veces” había percibido que las señoras producían tal sonido cuando pasaba junto a ellas; empero, al mirar al cielo no “había ninguna” ave (Geist, 1997: 214). Fue entonces cuando descubrió “esa verdad carente de

verisimilitud: el águila que se lleva los niños soy yo [...] El otro soy yo, y las preguntas que restan caen en el vértigo ontológico” (Geist, 1997: 214).

A propósito, Geist señala (1997: 216) que “creía responder honestamente” cuando los pobladores le preguntaban acerca de su identidad; sin embargo, añade que su “honestidad no era auténtica. Yo sólo manifestaba ante ellos un fragmento de mi humanidad, ese fragmento que se llama investigador social, es decir, cometí el error de una sobreidentificación con mi rol profesional”.

Pero quizá no se trate de un error. De hecho, Geist advierte (1997: 217) que sus “cartas de presentación” entregadas a las autoridades comunitarias “fueron extendidas por la Universidad Nacional Autónoma de México y su símbolo, un águila de dos cabezas”, aparece encabezando las mismas. Ahora comprende por qué cada vez que una de las autoridades observaba las cartas, de inmediato señalaba el águila de dos cabezas murmurando algo indescifrable.

Sugerentemente, si hay algo que luce aquí es la implicación involuntaria: Geist es una subjetividad etnográfica perturbada e integrada involuntariamente como una extraña al sistema de creencias que constituye su interés de estudio.

### ***Implicación comunitaria voluntaria***

La identificación con un rol o un símbolo caracterizados por atribuciones relacionadas con lo sagrado, extraño, curativo o peligroso forma parte de la historia de la antropología. Basta recordar que a finales del siglo XIX Frank Cushing fue iniciado como ‘guerrero’ por una sociedad secreta zuñi adoptando el nombre *Tenatsali* (flor medicinal). Posiblemente, esta clase de identificación etnográfica obedezca a la formación académica —fundamentalmente, a la estilada en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia— que asocia la alteridad con experiencias, creencias e inteligibilidades excepcionales entretejidas por facultades auspicientes o amenazantes.

Claro que también hay excepciones. Entre 1989 y 1992, Philippe Bourgois se instaló con su esposa e hijo en un vecindario de Harlem, Nueva York, con el objetivo de analizar la economía y violencia relacionadas con la producción, distribución y consumo de *crack*. Allí participó de la cultura callejera, una “red compleja y conflictiva de creencias, símbolos, formas

de interacción, valores e ideologías que ha ido tomando forma como una respuesta a la exclusión” (Bourgois, 2010: 38).

Bourgois escoge participar de esta cultura sin renunciar a la subjetividad etnográfica: “Quiero reiterar que mi preocupación por estos problemas se manifiesta en la forma en que he editado y contextualizado las conversaciones transcritas” (Bourgois, 2010: 43). De ahí su narrativa autorreferencial y reflexiva: “Me metí en el *crack* contra mi voluntad”, confiesa; antes de “conocer el vecindario no había escuchado hablar del *crack*”, se sincera (Bourgois, 2010: 31). Evidentemente, no tiene voluntad de objetividad.

Tampoco hay autoridad etnográfica: la narrativa autorreferencial se acompaña de la polifónica incorporando las opiniones de personajes como Primo, Ray y César, quienes continuamente protagonizan anécdotas y debates. Este involucramiento lleva a la aparición de percepciones que interpelan a la subjetividad etnográfica: “Para mi sorpresa”, confiesa Bourgois, “los habitués de la casa de *crack*<sup>6</sup> me transformaron en un objeto exótico de prestigio”, transformación que propició una situación delicada: “Sin darme cuenta abrí un campo de relaciones de poder donde mi presencia intimidaba a las personas. El nuevo desafío”, admite, “era entrar en el juego del manejo de impresiones” propio de “las relaciones de poder invertidas” (Bourgois, 2010: 68).

Y Bourgois juega, acentuando las apariencias de profesor y, sobre todo, de científico incapaz de “omitir o minimizar la miseria social de la que he sido testigo por temor a que una imagen desfavorable de los pobres se perciba como injusta o políticamente incómoda, pues esto”, concluye, “me haría cómplice de la opresión” (Bourgois, 2010: 42). Así, la voluntad etnográfica finalmente acaba imponiéndose.

Empero, la experiencia de esta voluntad no es menos dramática y paralizante que la de la bruja/embrujada y el águila robachicos. Bourgois confiesa que, sumido en el “torbellino del sufrimiento” de la cultura callejera, era complicado sostener su voluntad etnográfica, admitiendo que “en numerosas ocasiones me sorprendí a mí mismo recurriendo al estructuralismo más rígido como un método para apartar la vista de las personas que se autodestruían” (Bourgois, 2010: 47). Así, ante los efectos perturbadores de experimentar la alteridad, Bourgois opta por radicalizar la subjetividad etnográfica.

Otro caso de implicación voluntaria lo ofrece Lila Abu-Lughod en su reencuentro con las tribus beduinas del desierto occidental de Egipto, con quienes había realizado sus prácticas

---

<sup>6</sup> Las “casas de *crack*” eran los sitios donde se vendía y consumía droga.

de campo durante diez años. Se trataba de una visita con características excepcionales: acostumbrada a llegar sola, en esta ocasión la acompañaban su padre, su tía y —seguramente la novedad más sobresaliente— su esposo, prueba de un matrimonio que siempre le habían cuestionado sus amistades beduinas, en su mayoría, mujeres casadas con hijos.

Abu-Lughod estaba orgullosa de visitar con su familia a la familia beduina que la había alojado durante años. Empero, fundamentalmente se enorgullecía de los dones que llevaba: una oveja de gran tamaño, cajas con cacahuete, té verde, caramelos, peines, espejos, pañuelos, perfumes, horquillas, bolígrafos y encendedores (Abu-Lughod, 1993: xi-xii). Y reflexiona gozosamente: “Mis amigos beduinos reconocerían que éstos no eran dones ordinarios”, sino “la ofrenda apropiada para la importante ocasión de la primera visita posmatrimonial” (Abu-Lughod, 1993: xii).

Sin embargo, repentinamente Abu-Lughod se cuestiona por qué debería jactarse de regresar acompañada de su padre y su marido, *ergo*, como hija y esposa —ambas “configuraciones patriarcales consumadas”—, siendo ella una militante feminista acostumbrada a la autosuficiencia económica y al reconocimiento académico (Abu-Lughod, 1993: xii). ¿Por qué jactarse de esta pérdida de autonomía e independencia por ser hija y esposa?

Inmediatamente, los cuestionamientos son disueltos por la implicación comunitaria. Su orgullo obedece al orgullo de los otros, pues la familia beduina estará orgullosa de verla casada y de ser “honrada con estos dones”, específicamente, la oveja, que constituye un don que sólo circula al interior de estas tribus, lo cual mostraba que Abu-Lughod “había aprendido de ellas esta señal de respeto” (Abu-Lughod, 1993: xiii).

Una última preocupación amenazaba la implicación comunitaria: que reprobaran su matrimonio con un “extranjero”, pues su esposo era inglés (Abu-Lughod, 1993: xiiv). Esta preocupación fue disuelta al llegar a destino cuando, al conocer la nacionalidad de su esposo, el anfitrión beduino de mayor edad comenzó afablemente a narrar historias sobre los orígenes árabes de los británicos. Luego de unas horas durante las que amistosamente se intercambiaron comentarios, la autora, al despedirse, detecta que la aceptación de su esposo queda sellada al notar que el anfitrión le susurra a otro familiar mientras observan a su esposo: “Sólo mírale la cara. ¡Puedes ver que su sangre es árabe!” (Abu-Lughod, 1993: xiv). Así, para Abu-Lughod (1993: xiv), esto probaba que el anfitrión conjugaba “dos mundos” y ella, orgullosa, se percibía como “mediadora” entre ambos (Abu-Lughod, 1993: xix).

Evidentemente, también aquí la implicación comunitaria difiere de asumir un rol o símbolo excepcional en dos sentidos: a) porque la subjetividad etnográfica reproduce los valores comunitarios beduinos y b) porque “se encuentra en una relación definida” por las normas beduinas (Abu-Lughod, 1993: 40), pues Abu-Lughod (1993: 38) sigue siendo una “extraña” al no estar casada con algún hombre de las tribus.

En suma, conocer las costumbres de otras personas no basta para ser como ellas. Para serlo debe haber el desplazamiento de un ser sociocultural por otro. Empero, como hemos observado, con ello nos alejamos de la subjetividad etnográfica. Por ende, ¿es imposible articular la implicación comunitaria o el ‘ser afectado’ con la inteligibilidad de la alteridad?

### **Coincidencias y peculiaridades de la formación etnográfica en México y Brasil**

Alcida Ramos (1990) reconoce un estilo etnográfico reproducido por profesionales y estudiantes de instituciones antropológicas brasileñas, caracterizado por prácticas de campo diacrónicas, intermitentes, grupales, internas —es decir, en Brasil— y, generalmente, políticamente comprometidas. Esto se diferencia de lo propio en instituciones de Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña, en donde predominan prácticas sincrónicas, prolongadas, individuales, externas —es decir, en África, Asia, Oceanía o América— y, generalmente, adoptando una neutralidad política.

El estilo etnográfico brasileño sigue un patrón de estancias de campo cortas —entre dos y cinco semanas— e intermitentes —entre una y tres veces al año— por dos razones: a) los recursos financieros para las investigaciones son limitados; y b) las condiciones laborales y educativas no albergan la posibilidad de ausencias prolongadas (Ramos, 1990: 458). Este patrón difiere del trabajo de campo “à la Malinowski”, caracterizado por una estancia anual seguida de “una ausencia para siempre o de un regreso corto algunos años después” (Ramos, 1990: 458-459). Por cierto, las consecuencias técnicas y temáticas de una salida terminal de este tipo son significativas. Al respecto, Crapanzano (1980: 150) escribió que el “hecho de la partida, el cual ha sido ampliamente ignorado en las discusiones antropológicas del trabajo de campo, juega un rol determinante en toda la investigación”, incidiendo “no sólo en el ritmo” de las entrevistas, sino en la recurrencia de temas como la “separación, la muerte, la castración y el abandono”.

No obstante, Ramos subraya que las estancias cortas e intermitentes se acompañan de profundidad y permanencia: las etnografías son fruto de cinco, diez o quince años de

“interacciones prolongadas” que permiten atestiguar cambios generacionales no menos que estructurales. Además, ello posibilita modificar las preferencias teóricas, metodológicas y conceptuales, así como delimitar “los problemas de investigación”, “acumular material etnográfico” y cultivar “una aguda sensibilidad para los temas sociológicamente críticos” (Ramos, 1990: 458). A esto cabe añadir que las prácticas de campo tienden a ser grupales, lo cual estimula a que el conocimiento sea colectivo.<sup>7</sup>

Asimismo, Ramos (1990: 459) nota diferencias en los resultados etnográficos entre una práctica de campo “concentrada pero sincrónica” y otra “intermitente pero recurrente y prolongada hasta por décadas”: mientras que la primera “produce un denso retrato de una sociedad o una parte de ella”, la segunda posibilita la “construcción gradual del retrato [que] se va transformando”, a medida que se “adquiere más información y nuevas perspectivas”, en una suerte de “película en obra”.

Por otro lado, el interés de la etnografía brasileña por participar en “la defensa de los derechos de las comunidades estudiadas” (Ramos, 1990: 453) legitima la inteligibilidad antropológica, pues prevalece una “fuerte correlación entre un sólido trabajo etnográfico y una acción política eficaz” (Ramos, 1990: 456). Esta condición política se vincula con las perspectivas y significados de la alteridad. Ramos (1990: 455) señala que la antropología brasileña, a diferencia de las antropologías británica y francesa, nació preocupada por definir el significado de “lo nativo”. Ello se percibe en los estudios sobre las situaciones y consecuencias del contacto interétnico, destacando las perspectivas de Darcy Ribeiro sobre la “aculturación” y las de Roberto Cardoso de Oliveira sobre la “fricción interétnica” y la “totalidad sincrética”, ambas enfocadas en definir las “relaciones sociales” entre “indios” y “blancos” a partir de “intereses diametralmente opuestos” (Ramos, 1990: 463). Para Ramos (1990: 462), tales perspectivas afectaron políticamente la concepción de “lo indio”, al grado de ser utilizadas como un “recurso político apropiado por los indios mismos”. Empero, añade que tales perspectivas también supeditaron la comprensión de las poblaciones indias a la existencia de las blancas, asumiendo que fuera de este contraste “no hay indios” (Ramos, 1990: 466).

Quizá por ello en la antropología brasileña domina la concepción de que cualquier sociedad indígena constituye la “mejor interpretación de la ‘alteridad’” (Ramos, 1990: 456).

---

<sup>7</sup> En este punto, Ramos (1990: 456) sugiere contactos con la expedición etnográfica Dakar-Djibouti encabezada por Marcel Griaule en 1931.

Sin embargo, dos cláusulas añadidas obligan a matizar lo anterior: “los indígenas brasileños son nuestros otros, son parte de nuestro país” y, paralelamente, “ellos representan uno de nuestros espejos ideológicos que reflejan nuestras frustraciones, vanidades, ambiciones y fantasías de poder”; en suma, “No los consideramos como tan completamente exóticos, lejanos o antiguos para convertirlos literalmente en ‘objetos’” (Ramos, 1990: 457).

Evidentemente, las condiciones del estilo etnográfico de las instituciones brasileñas han condicionado las estrategias de inteligibilidad, la subjetividad antropológica y las perspectivas sobre la alteridad, de manera diferente a aquellas que predominan en las antropologías estadounidense, británica y francesa.

Al respecto, es interesante que las condiciones expuestas por Ramos semejan a las reproducidas en México; en particular, a las reproducidas en un espacio académico denominado Proyecto de Investigación Formativa (PIF), adscrito al programa curricular de las licenciaturas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ubicada en la Ciudad de México.<sup>8</sup>

Cabe indicar que el PIF constituye un espacio destinado a “discutir extensamente las experiencias de las investigaciones y, en especial, los diversos problemas analíticos y teóricos surgidos del análisis de los datos obtenidos sobre el terreno” (fragmento de la minuta que propone la creación del PIF, citado en Korsbaek y Ronquillo, 2021: 29). Cada PIF se caracteriza por investigar una línea temática o un colectivo cultural. Para ello, es “obligatorio cursar prácticas de campo”, cuya extensión “en ningún caso podrá ser inferior a 90” días (Reglamento de las Licenciaturas, citado en Korsbaek y Ronquillo, 2021: 30). Evidentemente, el número de días resulta significativamente menor si lo comparamos con los 365 establecidos en los cánones etnográficos de las antropologías centrales, a lo cual cabe añadir, en sintonía con la intermitencia estilada en Brasil, que los 90 días deben distribuirse durante los últimos dos años del programa.

Ahora bien, Leif Korsbaek y Martín Ronquillo destacan cinco condiciones del PIF que coinciden con las observadas por Ramos en la etnografía brasileña:

- 1) El trabajo de campo es “en equipo”, posibilitando una “producción de conocimiento” colectiva entre estudiantes y docentes (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 33). Con ello, se busca eliminar las “barreras de jerarquía” y asimilar la experiencia etnográfica como

---

<sup>8</sup> En la actualidad se imparten siete licenciaturas en la ENAH: Antropología Física, Antropología Social, Arqueología, Etnohistoria, Etnología, Etnohistoria, Historia y Lingüística.

“un suceso compartido” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 34).

- 2) Dado que los 90 días de trabajo de campo se distribuyen durante dos años o más, ello permite cultivar una etnografía “a largo plazo” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 20).
- 3) Así, “el trabajo realizado a lo largo del tiempo en un mismo lugar permite identificar sus variaciones y cambios” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 35).
- 4) Además, las investigaciones colectivas a largo plazo se renuevan a medida que se integran al PIF nuevas generaciones de estudiantes. Korsbaek y Ronquillo son responsables de un PIF que lleva cerca de 15 años registrando la vida sociocultural de las comunidades otomís y mestizas que habitan el municipio de Acambay en el estado de México (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 32). Ello ha permitido acumular “descripciones etnográficas” con amplitud de temas y fenómenos.
- 5) Finalmente, siendo el programa aplicado en las siete licenciaturas, no es inusual que un PIF adscrito a la Licenciatura en Antropología Social cuente con estudiantes de Etnohistoria, Etnología o Lingüística (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 28), lo cual le añade un valor interdisciplinario al espacio.

A estas condiciones, Korsbaek y Ronquillo agregan otras propias. Una es destinar una semana de las prácticas de campo a que estudiantes y docentes se reúnan a intercambiar experiencias y conocimientos. Finalizada la semana, docentes y estudiantes regresan a sus respectivas comunidades a continuar sus investigaciones. Por otro lado, asumiendo la condición de que las prácticas de campo tienen por destino geografías nacionales, para Korsbaek y Ronquillo, entre los “encargos educativos” del PIF está “ayudar” a los estudiantes a “conocer una parte de su propio país” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 19). Finalmente, ambos destacan la responsabilidad política del PIF cuando presta labores —sobre todo, concentradas en la elaboración de diagnósticos sobre las condiciones económicas, políticas e interculturales de la población otomí— a las autoridades comunitarias y municipales (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 48).

En síntesis, nutriendo lo dicho por Ramos respecto al estilo etnográfico en Brasil, en el PIF encontramos que las prácticas de campo son diacrónicas, intermitentes, grupales, internas y adoptan una responsabilidad política. Empero, también se presentan peculiaridades, como los espacios de intercambios de experiencias en campo y el estímulo al reconocimiento de una

región intercultural de México.

Ahora bien, lo anterior nos muestra un juego entre las condiciones nacionales de la práctica etnográfica y las perspectivas sobre la alteridad, juego que es propiamente —o coincidentemente— latinoamericano. Queda por examinar cómo se expresa y cómo afecta al conocimiento este juego que articula la subjetividad etnográfica con la implicación o el ‘ser afectado’.

### México indígena

Entre las comunidades mixtecas de Oaxaca, México, se reproducen cargos rituales conocidos como *mayordomías*, cuyos orígenes se remontan al siglo XVIII. De constituir durante la Colonia cargos asignados por autoridades eclesiásticas a las familias acaudaladas de cada población, con los años se transformaron en cargos voluntarios o asignados por los miembros más destacados sin la intervención de la Iglesia. Si bien su función ritual original era propiciar la celebración de santidades católicas ‘patronas’ de las comunidades, ello no impidió que se ocuparan para la celebración prehispánica de entidades de la naturaleza (*cf.* Olivera, 1963; Monaghan, 1996; Barabas, 2006).

En la comunidad de San Isidro Labrador, municipio de Santa Catarina Ticuá, la historia oral indica que desde inicios del siglo XX se lleva a cabo anualmente la celebración a *Xindi*, topónimo que designa un orificio en la tierra de donde mana constantemente agua, que es canalizada hacia un pozo para ser distribuida entre diez familias. Siendo una comunidad cuyas actividades son fundamentalmente rurales —sobresalen el cultivo de maíz, frijol y calabaza, así como el cuidado de árboles frutales y la cría de aves de corral y ganado caprino—, la celebración a *Xindi* se considera un acontecimiento indispensable para la reproducción comunitaria, pues de no efectuarse se cree que puede secarse o cambiar de sitio, como ha sucedido en dos ocasiones en los últimos 50 años.

Muestra de ello fue que la celebración de 2021, en situación crítica por la pandemia del COVID-19, no fue suspendida y, siguiendo la costumbre, se desarrolló durante los días 11, 12, 13 y 14 de septiembre. Lo que sigue es la crónica de uno de los responsables de la *mayordomía* —en este caso, dos hombres y una mujer— asistida por una docena de familiares.

**11 de septiembre.** Al amanecer se organiza un *tequio*<sup>9</sup> para desyerbar el lugar de donde mana el agua, los canales en la tierra por donde corre, el pozo donde se retiene y sus alrededores. Además, se limpia la capilla allende. Esto dura de 8 am a 11 am. A mitad de labores, la persona de mayor edad y conocimiento de la costumbre, acompañada de la *mayordomía*, ofrece rezos y aguardiente al lugar donde nace el agua actualmente y en otros dos sitios de donde en algún momento nació, pero que ahora están secos. Acabando el *tequio*, la *mayordomía* invita a quienes participaron a almorzar unos frijoles con nopal y un refresco en el patio de 'denaa' (casa del altar, en español), nombre que se da al espacio que habrá de officiar de centro ritual, festivo, de comensalía y preparación de alimentos durante los días de celebración.

Por la tarde se asea el interior de 'denaa' y se instala en su interior el altar, que consta de una mesa sobre la cual se dejan dos veladoras prendidas. Enseguida la *mayordomía* se dirige al centro del municipio para recoger parte de los bienes necesarios destinados a la celebración.<sup>10</sup>

De regreso se ordenan los bienes en estantes dispuestos a los lados y a los pies del altar. Allí también serán ubicados los bienes recibidos. En el patio se instala una lona de diez metros cuadrados con sus respectivos postes, cuerdas y clavos, además de la mesa de madera donde se lavarán los trastes. En puntos opuestos se encienden tres fogatas que no se apagan hasta el último día. Durante la tarde-noche se parte leña y se cierran las actividades desinstalando una letrina y construyendo otra.

**12 de septiembre.** Alrededor de las 7 am la *mayordomía* convoca a siete hombres para matar, pelar y lavar un puerco, drenar la sangre para preparar moronga, quitarle los órganos y, finalmente, destazarlo, destinando la cabeza y las patas para preparar pozole y las piernas, el lomo y las costillas para freírlos en grandes cazos de barro. Todo el proceso finaliza aproximadamente a las 8 pm.

---

<sup>9</sup> El *tequio* constituye una forma de trabajo colectivo no remunerada.

<sup>10</sup> Dicha parte se conforma de un puerco vivo, frijol (5 kg), jitomate (5 kg), tomate verde (2 kg), cebolla (5 kg), ajo (un manojo), chile guajillo (2 kg), chile puya (1½ kg), chile de árbol (½ kg), chile verde serrano (½ kg), canela (5 barras), sal (2 kg), maíz (2 kg), limones (5 kg), azúcar (2 kg), arroz (3 kg), 80 huevos, 100 tortillas, aceite (4 l), leche (3 l), 48 botellas de refrescos de ½ l y 2 de 2 l, 24 botellas de cervezas de ½ l, aguardiente (11 l), 50 vasos de plástico, 4 arreglos de flores, 3 veladoras, 24 cohetones y una bolsa con copal. Mientras que la otra parte se divide en la donada por la gente que asiste a la celebración (refrescos, cervezas, cohetones, tortillas y verduras) y por la familia de la *mayordomía* que dona comida preparada (frijoles, lentejas, nopales y huevo) para el almuerzo del primer y segundo día, además de café, pan, maíz, una lona para cubrir el patio y, finalmente, las canciones ejecutadas por dos músicos con guitarra y violín en la noche del tercer día.

*Hay que decir que, al momento de la muerte del puerco, cuando entre cuatro personas sujetan y amarran sus patas, mientras una quinta le clava el cuchillo arriba del pectoral en dirección al corazón, la mayordomía abandona sus labores para acompañar a la persona de más edad a que ofrende aguardiente y pronuncie agradecimientos a la tierra, recordando a los antepasados. Estas acciones se realizan, primero, cerca del puerco al momento que se le clava el cuchillo y, posteriormente, junto a 'denaa'.*

*Cerrando el día se disponen al interior de 'denaa' unas tablas sobre tabiques que sirven para que las personas que ingresen a saludar al altar y entregar sus ofrendas, puedan tomar asiento cuando se les ofrezca alimentos.*

**13 de septiembre.** *A las 4 am la mayordomía y sus vecinos se dirigen a Xindi, donde encienden cuatro cohetones. A las 7 am se reúnen la mayordoma y las demás mujeres a preparar el desayuno (café, pan y salsa de huevo), el almuerzo (frijoles, lentejas y nopales) y la cena (pozole). Por su parte, los mayordomos y sus familiares cortan carrizos para formar arcos sobre el altar y la puerta de entrada de 'denaa'. Además, se forman arcos para decorar la entrada y el interior de la capilla allende a Xindi, disponiendo en el altar y sobre el piso cinco arreglos florales y siete veladoras.*

*A las 7 pm la mayordomía encabeza la calenda hacia Xindi donde se oficia una suerte de misa por una rezadora. Al llegar se prenden dos cohetones y se ingresa a la capilla donde la rezadora canta y lee episodios bíblicos. Luego de una hora finaliza la misa y se encienden dos cohetes.*

*Enseguida la mayordomía ofrece a las personas aguardiente y, gracias a una grabadora, se oye música para que la gente baile en el atrio de la capilla. Luego de media hora la mayordomía invita a la veintena de personas a dirigirse a 'denaa' para cenar pozole. Al llegar, les ofrece aguardiente, cervezas, refrescos y agua; además, enciende cohetones en tres ocasiones. Luego aparece un dúo de guitarra y violín y se organiza el baile, el cual finaliza a las 10 pm.*

**14 de septiembre. Final.** *A las 6 am la mayordomía prende dos cohetones y calienta café para las personas que van llegando. A las 8 am la mayordomía encabeza la calenda hacia la capilla donde espera la rezadora para officiar otra misa. Al inicio se arrojan dos cohetes y al finalizar otros cuatro.*

*La mayordomía ofrece aguardiente invitando a la gente a asistir a 'denaa' a almorzar la comida más elaborada e importante de la ceremonia: el puerco en salsa de chiles, acompañado con arroz, frijoles y tortillas. Ofrece aguardiente, cervezas y refrescos. La mayordomía arroja los cohetes restantes (en total se queman tres docenas). Cuando la gente comienza a retirarse, la mayordomía le ofrece la comida sobrante. Luego, entre la mayordomía y sus familiares quitan la lona, ordenan dentro de 'denaa' los bienes y alimentos sobrantes, lavan los trastes y las ollas y depositan el último plato de alimento en la mesa del altar, el cual durante los cuatro días ha recibido una ración de cada una de las comidas que se prepararon. A las 5 pm el patio y la cocina no muestran rastro de la celebración. Al interior de 'denaa' el altar está cargado de platos con comida y una docena de veladoras. A sus pies, ollas con grasa de puerco, retazos de carne, arroz, frijoles y mole con puerco, bebidas, aguardiente, panes y tortillas.*

*Al caer la tarde sólo quedamos las personas encargadas de la mayordomía y sus familiares, quienes hemos participado en todas las actividades durante cuatro días, cumpliendo con la responsabilidad de celebrar y ofrendar a Xindi.*

### ***La mayordomía ocupada***

Es importante subrayar que, por costumbre, las personas encargadas de la *mayordomía* son habitantes o poseedoras de terrenos que se benefician de *Xindi*. Sin embargo, esta vez, quizá por primera ocasión, el cargo fue asignado a dos etnógrafos y sus respectivas parejas (sólo una de las cuales asistió) que no habitan en la comunidad, pero están vinculados desde hace años con una de las familias poseedoras de terreno. Por ende, similar a los casos previamente expuestos, mientras que la implicación comunitaria se profundiza, la alteridad objetivable parecería desdibujarse al reducirse la subjetividad etnográfica: a mayor participación, menor observación.

### **Observación participante: disolución, negación y naturalización**

De hecho, la crónica es resultado de la memoria. ¡No escribí una sola palabra en campo! Tampoco es casual que se concentre en las actividades realizadas por la *mayordomía*, dejando

al margen labores y situaciones paralelas. Tales actividades se narran de corrido sin explicar sus razones o significados. El recuerdo del hacer desplaza su interpretación porque la implicación hizo lo mismo con la descripción.

Naturalmente, con esa clase de implicación se obtiene mayor detalle de los procedimientos y objetos empleados —*v.gr.*, rituales, sitios sagrados, oraciones, alimentos, veladoras, música, cohetones, etc.—, pero es notoria la ausencia de interlocuciones o testimonios sobre ellos. Incluso, pareciera que todo ocurre en un vector coyuntural ajeno a la simultaneidad porque no se sabe qué sucede paralelamente a lo narrado por la *mayordomía*. En efecto, ¿qué sucede en la cocina o fuera de la capilla? ¿Qué piensan de la celebración los demás familiares y la gente que asiste? Así, todo se concentra en las actividades de la *mayordomía* protagonizada por dos etnógrafos que, en tal situación, parecen dejar de serlos.

### ***La mayordomía observada***

Ahora bien, cabe señalar que esta subjetividad etnográfica colectiva que asume un cargo de responsabilidad ritual, económica, ecológica y política se inscribe en las condiciones observadas por Ramos (1990) y Korsbaek y Ronquillo (2021). Esto significa que es resultado de las prácticas de campo a largo plazo, intermitentes, irregulares y, generalmente, grupales, condiciones que propician la sedimentación y revisión interpretativa gracias a situaciones y biografías compartidas, compromisos e, incluso, alianzas. Además, reproduce una perspectiva de la alteridad que conjuga, sin excluirse entre sí, la asimilación con la distancia.

Al respecto, es menester indicar que los mismos etnógrafos ya habíamos experimentado el mismo evento un año atrás, pero desde un punto de vista estrictamente etnográfico, esto es, no partiendo de la implicación sino de la observación. En efecto, en mis notas de campo destaco observaciones ausentes en la crónica anteriormente reproducida que abonan la comprensión fenoménica de la celebración a *Xindi* y la responsabilidad de asumir su *mayordomía*. Reproduzco las principales:

- *Cabe recordar que, a consecuencia del proceso pandémico del COVID-19, desde hacía siete meses estaba prohibido por orden municipal organizar eventos (fiestas, torneos, misas, asambleas, mercados, tequios, etc.). Así, la celebración a Xindi adquiriría rasgos clandestinos, reduciéndose la congregación y los objetos ocupados, desde*

*alimentos hasta cohetones, símbolos dominantes del inicio y el fin de la celebración. Sin embargo, este evento reducido a una veintena de personas parecía concentrar estructuras fundamentales de la organización social mixteca: donaciones, asamblea, tequio, cargos, catolicismo, animismo, etc.*

- *Aquí brilla Durkheim. Aunque resulte un pleonasma afirmar que el corazón de la organización es la reunión, se trata de subrayar que estas situaciones son productoras de colectividad.*
- *Siempre que los invitados ingresan a la casa que funge de espacio ceremonial, son recibidos por un familiar de la mayordomía a quien le entregan gueza (dones; v.gr., bebidas, tortillas o veladoras) para luego dirigirse a persignarse frente a la imagen de la Virgen de Juquila colgada sobre la pared detrás del altar. Minutos después se les invita a tomar un lugar en las bancas ubicadas a los costados y se les ofrece alimentos. Es el momento donde las personas intercambian bromas y noticias, mientras el altar funge de testigo cada vez más distante.*
- *Al conversar con Canuto, la persona encargada de 'hablar' con Xindi y agradecerle por el agua, me cuenta que es indispensable ofrendar todos los años lo mismo: si se ofrenda menos, Xindi se seca; si se ofrenda de más, se malacostumbra y obliga a incrementar todos los años la donación.*

Como se advierte, en estas breves observaciones privan, a diferencia de la crónica anterior, testimonios, impresiones, descripciones, análisis, antecedentes e interpretaciones allende autores y contextos. De hecho, estas observaciones y aquella crónica parecieran ser de diferente autoría. Aquí la *mayordomía* apenas se menciona, lo mismo que sus actividades y bienes ofrendados, una omisión notoria si la comparamos con lo detallado en la crónica. Desde luego, se trata de una ausencia que reduce la comprensión de la celebración.

Sin embargo, subrayemos que la ocupación de la *mayordomía* está orientada y modelada por su previa observación siguiendo las condiciones señaladas. Por ende, en vez de dos estilos etnográficos, uno de implicación y otro de observación, estamos ante una articulación gestante de conocimiento y de los modos de concebir la alteridad. En efecto, las prácticas de campo a largo plazo, colectivas, comprometidas y con una perspectiva sobre la alteridad que no se eclipsa pese a su afectación, naturalizan la articulación entre observación y participación,

posibilitando que el conocimiento se profundice. Naturalmente, esto es objeto de debate.

### *Experiencia y conocimiento*

Renato Rosaldo, a partir de un análisis sobre la desgarradora vivencia del fallecimiento de su compañera Michelle mientras realizaban conjuntamente trabajo de campo en un pueblo ilongote de Filipinas, refrendó la utilidad de la experiencia compartida para la inteligibilidad antropológica de situaciones dramáticas e inesperadas, específicamente, ante reacciones provocadas por la muerte.<sup>11</sup> Ello porque la ira resultante del fallecimiento de Michelle le permitió entender, post-campo, la ira de los hombres ilongotes al perder un familiar: “Comencé a desentrañar por medio de mi propia pérdida aquello que los ilongotes me decían sobre sus pérdidas” (Rosaldo, 1991: 21). Así, sugiere que la inteligibilidad antropológica se logra cuando la experiencia etnográfica se reconoce en la experiencia de las personas cuyas costumbres busca comprender. Incluso, Rosaldo (1991: 23) piensa que su experiencia puede servir “como vehículo para hacer que la calidad e intensidad de la ira en la aflicción ilongote sean más accesibles al lector”.

En sintonía, Manuela Cantón-Delgado sostiene que para comprender fenómenos religiosos donde “el vínculo entre cuerpos y espíritus se establece a través de la comunicación y/o la posesión espiritual” (Cantón-Delgado, 2017: 335), “no bastan la observación y la participación, sino que se precisa de la experimentación directa” (Cantón-Delgado, 2017: 345). De ahí su interés en una “participación radical” que asuma el “‘cuerpo vivido’ como dispositivo metodológico” abierto a conexiones humanas y no humanas, priorizando las “dimensiones experienciales y perceptivas” (Cantón-Delgado, 2017: 344).

Así, Cantón-Delgado adopta la “espiritualidad cristiano-pentecostal” de un colectivo de gitanos en Madrid y experimenta situaciones que incomodan sus estructuras de comprensión; *v.gr.*, cuando dos devotas la invitan a “practicar la liberación de demonios” en su propio cuerpo: “Me hablaron primero en susurros, en voz alta después, y comenzaron a masajearme bruscamente vientre, nuca y sienes”, exhortando a “Satanás” a abandonar “mi cuerpo”; la experiencia resulta tan disruptiva que Cantón-Delgado confiesa: “temí tanto por mí como por la integridad de mi trabajo” (Cantón-Delgado, 2017: 350).

---

<sup>11</sup> En este tenor, Favret-Saada (2013: 66) propuso “conceder a las situaciones de comunicación no intencional e involuntaria un estatuto epistemológico”.

No obstante, experimentar un mismo acontecimiento es diferente a experimentar la misma reacción. Por la muerte de su esposa Rosaldo experimentó la aflicción que derivó en la ira que lo llevó a aislarse temporalmente de la sociedad; mientras que la ira de los hombres ilongotes los “impulsa a matar a otro ser humano” y a cortar y desechar su “cabeza en vez de conservarla como trofeo” (Rosaldo, 1991: 15).

Evidentemente, al no compartirse las consecuencias experimentando la misma aflicción, la inteligibilidad se debilita. No obstante, concediendo que pueda compartirse la experiencia y sus consecuencias, ¿ello no acaba disolviendo la alteridad y, naturalmente, el conocimiento antropológico? Un caso confeso es Crapanzano (1980: 139): “Aprendí mucho sobre mí y mi mundo a través del desvío de mi comprensión de Tuhami”, la persona cuyo carácter motivó su (bio)etnografía. En similar radicalidad, Favret-Saada (2013: 66) opina que se debe dar “prioridad a aquella parte de sí mismo que es afectada y modificada por la experiencia de campo”, aceptando que cuando “uno está más afectado no puede relatar la experiencia”; de hecho, ya “no es posible comprenderla”.

Entonces, ¿conocemos más experimentando lo mismo? Disintiendo de Rosaldo, Philip Salzman (2002: 808) sostiene que la experiencia no es conocimiento sino un “paso” hacia el conocimiento, ya que es menester confrontarla con teorías, nociones y etnografías ajenas, es decir, tiene que adquirir un valor explicativo más allá de la experiencia personal. De ahí el error de Rosaldo: “No es la ira de la angustia aquello que lleva a los ilongotes a cortar y arrojar cabezas, sino que, porque son ilongotes cortan cabezas” (Salzman, 2002: 809). En efecto, en vez de buscar explicar la ira ilongote desde la ira chicana, cabría efectuar un “análisis cultural” que explique “por qué los ilongotes” cortan cabezas “en vez de llevar a cabo rituales, rasurarse, aislarse, etc.”, como ocurre en otras sociedades (Salzman, 2002: 809).

Además, para Salzman podemos comprender y reconocer las aflicciones de otras personas sin experimentarlas. Y ofrece como ejemplo la aflicción de su madre ante la muerte de su esposo: “Aunque no estaba experimentando su ira, no fue difícil reconocerla”, pues “fui capaz de observar y apreciar la profundidad de su enojo sin experimentarlo” (Salzman, 2002: 808). Es más, que dos o más personas de diferentes culturas puedan reconocer sus respectivas emociones sin experimentar lo mismo responde a actitudes humanas como la “empatía, la simpatía y la imaginación” (Salzman, 2002: 808). Evidentemente, el reconocimiento es diferente del conocimiento.

### *La paradoja de la observación participante y sus alternativas*

Como hemos sugerido, el conocimiento etnográfico generado por la observación participante nace de la articulación de condiciones y relaciones desiguales de participación y observación que en determinadas situaciones pueden llegar a ser excluyentes. Crapanzano describe este “oxímoron” como sigue: si bien “entender al Otro” implica “participar lo mejor que se pueda” en su mundo, paralelamente, la subjetividad etnográfica debe tomar distancia porque, ante todo, responde a “su propia praxis particular: la investigación” (Crapanzano, 1980: 141-142).

Crapanzano reconoce su “incapacidad” de sostener este oxímoron a medida que profundiza su relación con Tuhami: “Mi ciencia”, confiesa, “ya no era suficiente para distanciarme de él. Su disimilitud se había desvanecido para revelar su similitud”, o quizá, “en su disimilitud había descubierto una similitud” (Crapanzano, 1980: 142). Así, al dejarse “fascinar” por Tuhami, Crapanzano abandona su “propia praxis” (Crapanzano, 1980: 5, 134).

De manera similar, Favret-Saada rememora su tensión etnográfica ante la exigencia comunitaria de convertirse a la brujería y abandonar la ciencia: “si ‘participaba’, el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de ‘observar’, lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para ‘observar’” (Favret-Saada, 2013: 62). ¿Cómo resuelve la paradoja? Haciendo de “los encuentros con los embrujados y desembrujadores” un “instrumento para el conocimiento” que no buscara “investigar, ni tampoco entender y/o recordar”, sino elaborar “una especie de crónica sobre estos acontecimientos” que le permitiera revivirlos y “re-alucinar” a fin de “comprenderlos” (Favret-Saada, 2013: 62).

Aunque resulte interesante considerar la re-alucinación como instrumento de comprensión, aquí cabe destacar la renuncia a la inteligibilidad etnográfica. De hecho, Favret-Saada (2013: 64) acaba renunciando a la crónica para adoptar una “comunicación específica” con los creyentes “desprovista de intencionalidad” científica. Así, una vez que acepta “ocupar el lugar” que le “fue asignado durante las sesiones” de desembrujamiento, abandona “la tarea de tomar notas” dejando “correr las situaciones sin cuestionarlas” y confesando que “no comprendía prácticamente nada de lo que estaba sucediendo” (Favret-Saada, 2013: 63).

Quizá por ello advierta: “Aceptar ser afectado, no obstante, supone asumir el riesgo de que el proyecto de conocimiento se desvanezca” (Favret-Saada, 2013: 65). ¡Advertidos! Si

nuestro fin es conocer, ¿conviene evitar participar! En suma, una forma de librar la paradoja es dejarse afectar hasta disolver toda voluntad de inteligibilidad, incluyendo el registro de la participación, lo cual vacía de sentido preguntarse si participando más conocemos más.

Hay posturas que niegan la existencia de la paradoja. Para Pierre Bourdieu (2003: 281), la observación participante “designa la conducta” etnográfica donde se “observa una actividad, un ritual o una ceremonia mientras, idealmente, se participa de ella”. Esto genera una “dificultad” de “doble conciencia al que resulta complicado sustraerse: ¿Cómo puede ser uno sujeto y objeto, uno que actúa y uno que, por así decirlo, se mira a sí mismo actuar”? (Bourdieu, 2003: 281). Bourdieu disuelve esta dificultad porque, a diferencia de la mayoría de las perspectivas previamente presentadas, duda de “la posibilidad de una verdadera participación en prácticas extrañas” (Bourdieu, 2003: 281), con lo cual niega la paradoja al reafirmar la observación.

¿Tiene solvencia esta perplejidad? ¿Es dudable que podamos colaborar en una siembra, una ceremonia o un *tequio*? ¿Es imposible cumplir una *mayordomía*? Además, ¿es cierto que la paradoja presenta una dificultad de “doble conciencia”? Seguramente no, si recordamos las reflexiones de Weston sobre la “antropología virtual” y la subjetividad etnográfica “híbrida”. De hecho, lo que se perfila aquí es la conciencia en tensión consigo misma: la conciencia de la experiencia y la experiencia de la conciencia. *Ergo*, ¿por qué no subrayar la paradoja en vez de negarla o disolverla?

En efecto, la misma inteligibilidad etnográfica necesita de esta tensión: ni la observación/distanciamiento ni la participación/asimilación acaba imponiéndose o desapareciendo, pues si así fuera, no habría inteligibilidad. Crapanzano (1980: 136-137), aunque dude ejércelo, admite que el “conocimiento del Otro requiere paradójicamente tanto la semejanza como la diferencia”, ya que la “respuesta inmediata a la Otredad es buscar tanto la seguridad de lo similar como la distancia y la objetividad de lo diferente”. Justamente, esta irrenunciable demanda de semejar y diferenciar posibilita naturalizar —atizándola—la observación participante.

Por ende, de no renunciar a la voluntad de inteligibilidad, en la práctica etnográfica sería improbable participar sin observar o colaborar sin registrar. Empero, como hemos intentado exponer, esta conjugación varía de acuerdo con las condiciones de investigación y las perspectivas de la alteridad estiladas.

A propósito, Geist concluye que las narraciones cuicatecas sobre el águila robachicos le indicaban tres cosas: “hablaban sobre mí”; “hablaban a su público”; y, se sincera, “me hablaban a mí sobre mí, si tuviera oídos para escucharlas” (Geist, 1997: 218). Así, las narraciones no sólo la identificaban con el águila, sino que reconocían que ella era el águila. Sin ocultar su incomodidad —“la mera referencia figurativa me parece personalmente insoportable”—, Geist se cuestiona: “¿cómo me puedo relacionar como antropóloga con un fenómeno inconcebible?” (Geist, 1997: 220). Y elabora tres alternativas:

- a) Registrar las narraciones de manera “objetiva y objetivante”, asumiendo que “las águilas robachicos y come-hombres no existen” y suprimiendo las experiencias personales que la identifiquen con las narraciones (Geist, 1997: 220).
- b) Ignorar preguntar sobre la existencia de tales águilas; empero, si se mencionan, describirlas sin descalificar la creencia para analizar su “función social y simbólica” (Geist, 1997: 221).
- c) Asumir que “probablemente” se es aquello que las narraciones atribuyen. Aquí la “duda no es metódica sino existencial” y tiene “tres salidas: perderse en la fantasía de lo exótico proyectado hacia una cultura ajena; acallar la duda y refugiarse en la seguridad de la postura del cientifismo”; o “vivir con la duda y tratar de hacer ciencia y a la vez contemplar la experiencia de la existencia” (Geist, 1997: 222).

### **Cierre: observación participante, subjetividad etnográfica y simultaneidad**

¿Qué alternativa seguir? Seguramente, la elección dependerá de la formación antropológica. De hecho, que se trate de un “fenómeno inconcebible” o concebible dependerá de las condiciones etnográficas y las perspectivas de la alteridad.

Sin embargo, subrayemos que asumir la *mayordomía* es diferente a asumir la hechicería, la brujería o el símbolo de lo otro. Sin obviar que se asume un cargo ritual, la *mayordomía* no implica incorporar facultades extraordinarias, exclusivas y permanentes, ni aprender conocimientos sanadores o predictivos, y menos ingresar a una sociedad secreta. Lo crucial es cumplir una responsabilidad colectiva y situacional religiosa, económica y política cardinal para la reproducción comunitaria mixteca.

Aquí la subjetividad etnográfica se envistió de *mayordoma* participando del trabajo

colectivo y siguiendo sus protocolos rituales. No obstante, este acontecimiento se hila a un proceso constante de implicaciones que va cubriendo la totalidad sociocultural mixteca, pues a lo largo de más de una década de prácticas de campo está haber danzando en carnavales como ‘chilolo’ (término empleado para definir a los danzantes enmascarados); cargado ‘toritos’ en calendas; colaborado en *tequios* y comités de fiestas patronales y agenciales; atestiguado asambleas y renovaciones de autoridades; y acompañado a familiares en los días de muertos, entierros, cabos de año y bodas.

Claro que este proceso de asimilación de y a una totalidad sociocultural no clausura la subjetividad etnográfica; por lo pronto no en estas condiciones de prácticas de campo diacrónicas, intermitentes, profundas, comprometidas y colectivas. Y ello, justamente, porque naturalizan la cohabitación entre participaciones y observaciones más allá de que en tal o cual contexto, rol o periodo específico, dominen unas sobre otras.

Derivado de todo lo anterior, es posible reconstruir cuatro tesis que perfilan una nueva cuestión:

- 1) La práctica etnográfica, sustancial al proyecto antropológico de la experiencia y el conocimiento de la alteridad, combina la participación —esto es, imitación, asimilación, implicación, etc.— y la observación —es decir, objetivación, entrevista, análisis de otras situaciones y categorías, etc.—. Por ende, no existe la práctica etnográfica desdoblada: sólo observación o sólo participación.
- 2) Generalmente, el valor científico tiende a cargarse hacia la observación. Sin embargo, la responsabilidad de participar como y con personas de culturas diferentes junto a la posibilidad de construir una biografía en común, también se valoriza porque evidencia un reconocimiento comunitario. *Ergo*, hay dos clases de valor para calificar la práctica etnográfica.
- 3) No obstante, mientras que la observación extrema difícilmente pueda anular la experiencia de la alteridad sociocultural, la participación radical sí puede sofocar su inteligibilidad.
- 4) Desde luego que la participación constituye una oportunidad para transparentar la diferencia —no menos que la semejanza— sociocultural, pero este acto no resulta etnográfico si se ignora la voluntad de conocer.

Ahora bien, es sugerente que las cuatro tesis nos impelen a reflexionar sobre la ‘simultaneidad etnográfica’. ¿Por qué? Porque la simultaneidad no sólo es una condición del conocimiento etnográfico que estructura la observación participante, sino también una condición ontológica de ciertos fenómenos como los mercados, las fiestas, los procesos sociopolíticos y las peregrinaciones, los cuales están compuestos de situaciones relativamente independientes que eluden la observación participante porque ocurren de manera simultánea en diferentes escenarios. ¿Qué sucede, entonces, con la simultaneidad etnográfica?

### Referencias bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. 1993. *Writings Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.

ABU-LUGHOD, Lila. 2012. “Escribir contra la cultura”. *Andamios*, 9(19): 129-157.

BARABAS, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa/INAH.

BOURDIEU, Pierre. 2003. “Participant Objectivation”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2): 281–294.

BOURGOIS, Philippe. 2010. *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CANTÓN-DELGADO, Manuela. 2017. “Etnografía simétrica y espiritualidad: aproximación ontológica al laicismo”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2): 335-358.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2013. “Ser afectado”. *Avá*, (23): 58-67.

GEIST, Ingrid. 1997. *Comunión y disensión. Prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México: INAH/IOC.

KORSBAEK, Leif y Martín RONQUILLO ARVIZU. 2021. “La historia de un proyecto de investigación formativa (PIF). Distintos nombres, un objetivo: formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH”. En KORSBAEK, Leif y RONQUILLO ARVIZU, Martín (comps.), *Acambay, sus comunidades indígenas y sus sistemas de cargos. Etnografías e historias de las comunidades otomíes en Acambay*, pp. 27-52. México: Altres Costa-Amic.

La naturalización de la observación  
participante: alteridad y subjetividad en las  
prácticas etnográficas en México y Brasil

MONAGHAN, John. 1996. "Fiesta Finance in Mesoamerica and the Origin of a Gift Exchange System". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3): 499- 516.

OLIVERA, Mercedes. 1963. "Notas sobre las actividades religiosas en Tlaxiaco, Oaxaca". *Anales*, 15: 129-151.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-472.

ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.

SALZMAN, Philip. 2002. "On Reflexivity". *American Anthropologist*, 104(3): 805-813.

WESTON, Kate. 1997. "The Virtual Anthropologist". En GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, pp. 163-184. Berkeley: University of California Press.



---

## El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México

---

Martín Ronquillo Arvizu<sup>1</sup>

Alice Balsanelli<sup>2</sup>

Fecha de recepción: 04/07/2022

Fecha de aceptación: 07/10/2022

### Resumen

El artículo pretende mostrar la actualidad de la herencia de Bronislaw Malinowski en el trabajo de campo y su utilidad como herramienta para comprender la alteridad en comunidades indígenas de México, es decir, nos permite interpretar el punto de vista de la gente y dar cuenta de la manera en que se expresan como 'otros', tanto de sus instituciones como de sus prácticas, creencias y formas de vida. Asimismo, presentamos algunas experiencias y conceptualizaciones sobre el trabajo de campo de acuerdo con el estilo inaugurado por Malinowski en la monumental etnografía *Los argonautas del Pacífico occidental*. En ella el autor introdujo una forma de etnografía que implica un trabajo de campo a largo plazo que consideramos la columna vertebral de la disciplina antropológica. El texto procura demostrar la actualidad del método de trabajo de campo de Malinowski como una vía para la comprensión de la alteridad.

**Palabras clave:** Malinowski, etnografía, trabajo de campo, alteridad, observación

### Abstract

The article aims to show the relevance of Bronislaw Malinowski's legacy in fieldwork and its usefulness as a tool to understand otherness in indigenous communities in Mexico, that is, it allows us to interpret the point of view of the people and account for the how they express themselves as 'others', both in terms of their institutions and their practices, beliefs, and ways of life. Likewise, we present some experiences and conceptualizations about fieldwork, according to the style inaugurated by Malinowski in the monumental ethnography *The Argonauts of the Western Pacific*. The author introduced a way of ethnography that involves long-term fieldwork that we consider to be the backbone of the anthropological discipline. The text seeks to demonstrate the actuality of Malinowski's fieldwork method to understand alterity.

**Keywords:** Malinowski, ethnography, fieldwork, otherness, observation

---

<sup>1</sup> 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: [martinmalagon@hotmail.com](mailto:martinmalagon@hotmail.com)

<sup>2</sup> Investigadora, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Mario de la Cueva s/n, C.P. 4510, Ciudad de México, México. E-mail: [lalacandona@hotmail.it](mailto:lalacandona@hotmail.it)

## Introducción

Si bien se cumplen cien años de la publicación de la monumental etnografía *Los argonautas del Pacífico occidental*, el legado perdurable de Malinowski ha trastocado varias generaciones de antropólogos traspasando fronteras y tradiciones. En palabras de Stocking: “Durante casi cuatro décadas la carta magna que redactó Malinowski desempeñó la función de sostener la empresa etnográfica, ayudando a varias generaciones de aspirantes a etnógrafo a salir adelante con el trabajo de campo” (Stocking, 2007: 86).

En los últimos años, el trabajo de campo ha cobrado otro sentido dado que se han diversificado los temas de estudio que abarcan distintas temáticas de interés actual, como el género, el futuro, la violencia en sus múltiples expresiones sociales, las problemáticas urbanas, las “identidades” nacionales, la cultura política y los fenómenos de movilidad y migración, que requieren otros enfoques y métodos como la etnografía virtual.

De este modo, el trabajo de campo de corte tradicional tiende a ser sustituido por nuevas formas de aproximación, aunque en estas temáticas también se utiliza el trabajo de campo clásico poniendo énfasis en el uso de las tecnologías de la información; así, se ha planteado que la empatía o la interlocución constituyen formas anticuadas de aproximación a los sujetos que se pueden sustituir por estancias breves en los lugares de estudio. Sin embargo, algunos antropólogos aún llevan a cabo el análisis de las sociedades indígenas mediante el método del trabajo de campo y de la observación participante durante largas estancias.

El trabajo de campo y el método de la observación participante son considerados como el fundamento de la antropología sociocultural. Las nuevas generaciones de antropólogos quizás emplean los métodos de Malinowski de manera inconsciente, omitiendo en ocasiones sus fundamentos teóricos y permitiendo a los antropólogos hacer “generalizaciones empíricas” (Tyler, 332: 1975) que emanan de la experiencia sensorial.

De acuerdo con Malinowski, el trabajo de campo constituye la fuente primaria de información para el antropólogo, aunque siempre deba ser precedido por una buena preparación teórica sobre la sociedad y los temas analizados (Malinowski, 1986: 14). En la introducción a su obra principal, el autor relata su experiencia personal e implícitamente termina conformando una metodología específica de trabajo que comienza con la observación y el registro de todas las facetas de la vida social, incluyendo aquellas acciones que, en apariencia, pueden parecer menos importantes o de interés secundario. El autor señala que, gracias a la convivencia

El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México

constante con los informantes, en el transcurso de largas temporadas de campo pudo lograr describir una sociedad en profundidad:

Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presentan una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones, se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad, y el cumulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las reconstrucciones abstractas. Esta es la razón por la que el etnógrafo trabajando en condiciones previamente descritas, puede añadir algo fundamental al frío esquema de la estructura tribal, aportando toda clase de detalles sobre el comportamiento, el escenario y los pequeños incidentes. (Malinowski, 1975a: 35)

En este sentido, la observación participante no consiste únicamente en contemplar las acciones de las personas en su vida diaria, sino entender el sentido de sus prácticas, de sus expresiones y sus acciones. Así, los resultados presentados en una etnografía integran a la observación empírica las reflexiones, el análisis, las narraciones de los sujetos y de los antropólogos.

Recordamos las declaraciones de uno de los clásicos de la antropología, Claude Lévi-Strauss, quien reconoce que la labor del antropólogo en campo implica la total inmersión en una sociedad desconocida y ajena; tanto que el trabajo de campo se convierte en un ‘sacrificio’, una experiencia traumática que, asimismo, encierra un riesgo potencial:

La audacia de tal procedimiento es, sin embargo, compensada por la humildad, casi se podría decir el servilismo, de la observación tal y como la practica el antropólogo. Dejando a su país y su hogar durante periodos prolongados, exponiéndose al hambre, a la enfermedad, algunas veces al peligro; entregando sus costumbres, sus creencias y sus convicciones a una profanación de la que se hace cómplice cuando asume sin reservas mentales ni segundas intenciones las formas de vida de una sociedad extraña, el antropólogo practica una observación integral, aquella detrás de la cual no queda nada, si no la absorción definitiva —y esto es un riesgo— del observador por el objeto de su observación. (Lévi-Strauss, 1978: 23)

Uno de los alumnos más críticos de Malinowski fue Edmund Leach: no fue un fiel seguidor, sino que se le reconoce por ser uno de los introductores y admiradores de los planteamientos de Lévi-Strauss en la Antropología Británica en la década de los años 70. “Para mí, Malinowski, hablando de los trobriand, es un genio estimulante; pero Malinowski,

divagando sobre la cultura en general, es un vulgar pelmazo, y los escritos teóricos de Malinowski no han pasado de moda, están muertos” (Leach, 1974: 291). Sus duros señalamientos, sus cuestionamientos y su forzado reconocimiento como el padre del trabajo de campo, se muestran en su entendimiento sobre esta práctica que coincide con lo externado por Lévi-Strauss:

Es preciso reconocer la fuerza del enfoque empírico que la antropología social ha recibido de Malinowski y ha conservado hasta nuestros días. Lo esencial de la antropología es el trabajo de campo (comprender la forma de vida de una etnia determinada). El trabajo de campo es una experiencia verdaderamente traumática, que inevitablemente se refleja en la obra escrita del antropólogo. (Leach, 1971: 11-12)

La influencia del legado de Malinowski en el método antropológico es innegable. Nosotros opinamos que el trabajo de campo representa la columna vertebral de la antropología social, un método que diferencia esta disciplina de la filosofía, la sociología o la ciencia política, de las cuales, cabe señalar, también enriquecemos nuestra labor.

De igual importancia mencionamos que Malinowski no define de forma explícita la alteridad, sin embargo, inaugura con el trabajo de campo un medio, una vía que es central y útil para tener claridad de las formas en que se definen los otros. Por eso consideramos que es una de las aportaciones más importantes interpretar el punto de vista de la gente y dar cuenta del funcionamiento de sus instituciones en la totalidad de la vida sociocultural.

Si bien un viajero puede encontrarse en un contexto en el que tenga que interactuar, observar el comportamiento de personas que poseen una cultura diferente y convivir temporalmente con los miembros del grupo; sin embargo, dar cuenta de la alteridad en un documento implica convivencia y coexistencia humana con dispositivos culturales diferentes, donde el contacto representa un elemento central para mostrar la diferencia de sus elementos constitutivos. Al respecto, Esteban Krotz define la alteridad de la siguiente manera:

Primero la alteridad apareció simplemente como resultado de la experiencia reflejada a partir de la cual surge la pregunta antropológica: se constata la existencia de otros seres humanos, es decir, de seres de la misma especie, pero pertenecientes a una colectividad diferente a la propia, por lo tanto se acepta como otra existencia de otros seres humanos, de sus usos y costumbres, sus formas de vida y expresión, sus instituciones y conocimientos y sus opiniones y sueños. Así pues, la alteridad emerge del contacto cultural y es, en cierta forma, uno de sus elementos constitutivos, pero sin que sea idéntica a él ni tampoco su consecuencia inevitable. (Krotz, 2013: 378)

Recordemos que, en la historia de la antropología, el viaje precedió al trabajo de campo y representó una primera oportunidad de conocer a la otredad mediante las experiencias del contacto y de la convivencia humana. Así, el viajero experimenta lo que Krotz define “la extrañeza” de la experiencia del viaje, que “puede referirse a paisajes y climas, plantas y animales, formas y colores, olores y ruidos. Pero solamente la confrontación con particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos, idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza” (Krotz, 2013: 57).

La experiencia del trabajo de campo antropológico ha sido idealizada de varias formas; entre las características que más comúnmente se le atribuyen encontramos los largos traslados hacia tierras lejanas, permanencias prolongadas en lugares ajenos y la convivencia con miembros de una cultura que el antropólogo desconoce y pretende conocer. En este sentido:

El viaje antropológico implica entonces necesariamente la confrontación de al menos dos culturas (por lo menos parcialmente) diferentes; la alteridad cultural es sólo perceptible e intangible en la medida en que el antropólogo se reconozca y sepa y se conduzca como perteneciente a una cultura distinta de la que estudia. (Krotz, 1991: 55).

Aunado a esto, el antropólogo se pone a prueba ya que de su personalidad y de su preparación depende la forma de enfrentarse e interactuar con grupos de personas cuyas diferencias y procedimientos relativos a la vida cotidiana pueden ser muy diferentes a los suyos.

### **El legado de Malinowski en el trabajo de campo: entre la experiencia y el método**

Es sabido que parte de las experiencias que Malinowski vivió durante sus estancias entre los trobriandeses se encuentran descritas en su diario de campo; sin embargo, la tradición británica se instituye como disciplina en 1922 con la publicación de la tesis doctoral de Radcliffe-Brown, *The Andaman islanders* y del célebre libro —que fue la tesis doctoral de Malinowski— *Los argonautas del Pacífico occidental*. Estas dos monografías pretenden presentar a las sociedades descritas como una totalidad, describiendo el funcionamiento de las instituciones de los andamán y de los trobriandeses y formalizando la etnografía con base en

el trabajo de campo. De este modo, se perfila un carácter tradicional de la etnografía como la recolección de datos empíricos por medio de la observación llevada a cabo en campo.

En su trabajo, Malinowski busca explicar la organización y la estructura de una sociedad tomando en cuenta las creencias, las instituciones y las leyes manifestadas en las conductas sociales. La finalidad de esta labor es comprender la estructura subyacente, siendo la etnografía un medio para esclarecer el funcionamiento de una sociedad en su totalidad. La recolección de los datos empíricos implica un dilema para el etnógrafo, quien, en su trabajo, debe elegir entre lo que es relevante y lo que puede soslayarse. En este sentido, la carta magna redactada por el autor parece presentar una lista de indicaciones para orientar las futuras generaciones:

El ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y detectar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, normas de todo el fenómeno cultural. En primer lugar, debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular y menos lo divertido y extravagante. (Malinowski, 1975a: 28)

Al consolidarse la tradición de la antropología moderna, el trabajo de campo se conforma como un método fundamental cuyo fin es registrar no sólo las creencias, las costumbres y los mitos, sino también las distintas motivaciones, intenciones y sentidos, así como las condiciones específicas de las relaciones internas del grupo analizado, sus instituciones y conflictos. Por eso, Phyllis Kaberry menciona que Malinowski, en su trabajo *Los jardines de coral y su magia*, fue más exigente y crítico consigo mismo, ya que, de un hecho en apariencia insignificante, menor o cotidiano, reveló la complejidad de las distintas relaciones sociales y mostró lo imponderable de la vida real de una localidad (Kaberry, 1974). Lo anterior puede lograrse sólo si el antropólogo establece vínculos con los informantes en el fluir de sus actividades diarias, ya que de ello depende la profundidad de la comprensión.

Dos representantes de la tradición británica muy cercanos a Malinowski son Edward Evans-Pritchard y Max Gluckman. Ambos coinciden en que el trabajo de campo no puede llevarse a cabo sin la formulación de teorías e hipótesis; además, la relación entre datos y teoría es fundamental en los estudios antropológicos “modernos” que exigen una observación intensiva y detallada.

El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México

Gluckman se refiere a Malinowski como el creador de un microscopio sociológico sobre la vida social, que le permitió llevar a cabo observaciones absolutamente distintas a las de los viajeros casuales, los misioneros, funcionarios y otros sujetos que no permanecían durante largas temporadas en las comunidades y que no hablaban la lengua nativa. Por esta razón, los datos recogidos por Malinowski rebasan las observaciones superficiales, ya que el antropólogo eleva el trabajo de campo etnográfico a un arte profesional que implica la descripción de los imponderables de la vida, es decir, procesar los hechos que suceden de manera inesperada e inevitable, pero que para el antropólogo se convierten en datos importantes:

Malinowski se ocupa explícitamente de la diferencia entre sus datos y los que utilizaban sus predecesores. De hecho, en algunos aspectos, planteó y ganó una importante batalla, durante la que elevó el trabajo de campo etnográfico a un arte profesional. Esta batalla consistió en establecer que la vida primitiva y sus instituciones primitivas eran más complejas, mucho más complejas, de lo que habían pensado los teóricos anteriores. (Gluckman, 1975: 143)

El trabajo de campo que se realiza con el fin de detallar la morfología sistemática de las formas e instituciones de una sociedad conduce a una *monografía*. Al momento de regresar del campo, el antropólogo o antropóloga dispondrá de una visión completa de la sociedad y de todas sus facetas, incluyendo los acontecimientos del fluir de la vida cotidiana. Eso les permitirá realizar posteriores análisis y teorizar sobre los hechos observados:

Estoy definiendo que si queremos penetrar con más profundidad en el verdadero proceso mediante el cual las personas y los grupos viven juntos en un sistema social bajo una cultura, tenemos que utilizar una serie de casos conectados ocurridos dentro de la misma área de la vida social. Yo creo que esto alterará en gran medida nuestra visión de algunas instituciones y profundizará nuestra comprensión del significado de todas las costumbres. Permitirá que el objeto de la antropología social englobe todo lo que Malinowski descartaba como peleas accidentales y diferencias personales de temperamento aportara a los análisis morfológicos algo de la penetración que Freud aportó al estudio de la personalidad humana algo de la profundidad que puede encontrarse en la novela, pero no el análisis científico. (Gluckman, 1975: 146)

No obstante, el análisis situacional, un método que fue introducido por Gluckman, no excluye la necesidad de un esbozo de la morfología social que fue una característica de las

monografías realizadas por Malinowski y sus estudiantes. Pues centrarse en la noción de proceso y en las distintas relaciones que se establecen en torno a las instituciones, les permitía analizar las relaciones sociales de una pequeña comunidad que no puede describirse como si fuera una isla sin conexión con una sociedad más grande.

La tradición británica parte de la idea que, desde la etapa de estudiantes, es esencial contar con una experiencia en trabajo de campo, puesto que la vida social de una comunidad puede comprenderse y analizarse sólo a partir de una experiencia etnográfica extensiva que implica establecer vínculos con la gente de las comunidades. Evans-Pritchard describe el trabajo de campo de la siguiente manera:

Por lo tanto, el trabajo de campo antropológico requiere, además de los conocimientos teóricos y preparación técnica, un tipo de carácter o temperamento. Muchos individuos, por ejemplo, no pueden soportar la tensión del aislamiento, especialmente en condiciones que, por lo general no son nada confortables ni saludables; otros no pueden efectuar las adaptaciones intelectuales necesarias. Para que el antropólogo comprenda la sociedad nativa, ésta debe estar en él y no solamente en su cuaderno de notas. La capacidad de pensar y sentir alternativamente como salvaje y como europeo no es fácil de adquirir, si ello fuera verdaderamente posible. (Evans-Pritchard, 1975: 97)

Empero, la interlocución, la empatía y la afectividad con los sujetos se tornan cruciales para el estudio contemporáneo de las instituciones y prácticas en el fluir de la vida de las comunidades indígenas.

### **Entendimientos del trabajo de campo después de Malinowski**

Desde el campo de la filosofía se ha criticado el método de la observación participante, ya que se le considera como una simple recolección o registro de datos empíricos, señalando que dicha observación no es la única vía al conocimiento, aunado a que los antropólogos tendemos a no problematizar la observación siguiendo criterios reflexivos y otorgándole un papel central; al contrario, para los filósofos existen diversas maneras de construir conocimiento, como la actividad mental o los procesos heurísticos:

En *The Revolution in Anthropology* Jarvie critica el método de campo inductivista de la tradición malinowskiana. Sostiene que la antropología se ha trivializado debido a una técnica de trabajo de

El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México

campo que propugna el mero registro y catalogación de hechos. La recolección de hechos inductivista es ingenua por cuanto se basa en una epistemología que postula la percepción sensorial como base del conocimiento, perspectiva que, como señala Jarvie, ha sido totalmente criticada desde Kant. (Ulin, 1990: 71)

Dicho debate que ha estado presente en las ciencias sociales sobre el fundamento de la producción de conocimiento, basado en la fuente primaria de la observación y en las experiencias sensoriales, se ha centrado en la negación de la posibilidad de acceder al conocimiento mediante la observación. Así, la pura negación da cuenta de que el método de trabajo de campo antropológico no goza de la aceptación de otras disciplinas como la filosofía que basa su creatividad en la reflexión y uso de modelos, teorías y de una lógica deductiva universal. Sin embargo, nosotros consideramos que es mediante observaciones y experiencias donde la creatividad se expresa en la presentación de una etnografía.

En el marco de las distintas corrientes antropológicas, destacamos la generación de los antropólogos norteamericanos y sus cuestionamientos y críticas sobre el método de la disciplina antropológica desarrollada por la antropología británica clásica. Entre ellos, mencionamos a James Clifford, Stephen Tyler, Michael Agar, Clifford Geertz y Renato Rosaldo, quienes, a través de sus reflexiones críticas, teorizaron y definieron la práctica antropológica en un contexto y tiempo distinto al de Malinowski. A continuación, recuperaremos algunas de sus argumentaciones, críticas y justificaciones acerca del trabajo de campo.

Las críticas elaboradas por Renato Rosado (1991) señalan que cuando los antropólogos hablan informalmente sobre placeres y privaciones del trabajo de campo, reflexionan sobre los ritmos del tiempo en la vida local y contemplan la estrategia de convertirse en nativo temporalmente. También hacen referencia a los cánones clásicos que proclamaron el legado del etnógrafo solitario, sirviéndose de la complicidad con el imperialismo y el credo de la etnografía monumental, cánones que se derribaron a finales de la década de 1970. A su vez, tales críticas reconocen, por muchas razones, a Malinowski como el precursor de la búsqueda de financiamiento para la investigación de campo y el ejemplo del etnógrafo de las dobles personalidades:

Este punto de vista, frecuentemente delineado para el trabajo de campo de Malinowski, afirma que el trabajador de campo óptimo deberá balancearse al margen de una paradoja,

transformándose en “una de las personas” y al mismo tiempo conservándose como académico. El termino participación-observación refleja, aunque también modela, el doble personaje del trabajador de campo. (Rosaldo, 1991: 167)

En este sentido se dice que la “participación-observación” es un método para obtener datos empíricos, una herramienta indispensable que permite comprender la complejidad y la totalidad de una sociedad, y que el material empírico recabado en campo fundamenta la investigación. Así, las teorías y las interpretaciones se basan y respaldan sobre la información obtenida gracias a la observación del antropólogo en campo. Al respecto, Tyler opina:

El trabajo de campo es parte integrante de la experiencia del antropólogo, y el paso desde el sillón de la biblioteca al campo es saludado por todos como muy importante en la historia de la disciplina. Mi intención no es ni empequeñecer ni desestimar la necesidad del trabajo de campo. Sin embargo, debe señalarse que la dedicación del antropólogo hacia el trabajo de campo forma parte y es el resultado de un dogma empirista. Y si se quiere saber cómo es el mundo, el único modo de enterarse es ir y mirar. (Tyler, 1975: 321)

La recolección de datos basada en la observación participante puede parecer caótica, puesto que, durante convivencias prolongadas con los nativos, se registran sucesos y acontecimientos de la vida cotidiana, así como aspectos diferentes de la cultura analizada que reflejan la complejidad y la aparente casualidad de los hechos observados. En este sentido, el trabajo del antropólogo consiste en buscar el orden a este caos, ir más allá del registro de fenómenos observables captados por nuestros sentidos como si fueran objetos físicos. De hecho, si el antropólogo se limitara a narrar los eventos observados, el método se reduciría a una descripción de actos o eventos de forma mecánica.

Para esta generación de antropólogos, el trabajo de campo se limita a la recolección de datos empíricos, relativizando el acto del viaje, el desplazamiento físico y la residencia temporal lejos del hogar; para ellos, no son parte los rasgos centrales de la disciplina antropológica.

Clifford (1999) establece una diferenciación esencial entre el trabajo de campo llevado a cabo en los contextos urbanos y en los contextos ‘exóticos’. En el primer caso, la ciudad adquiere el carácter de lugar de estudio. Este tipo de trabajo etnográfico implica formas de observación e interpretación específicas, así como una menor interacción con los sujetos. De acuerdo con Clifford, los etnógrafos que trabajan en los lugares de estudio mantienen cierta distancia de las personas y trabajan durante lapsos de tiempo muy cortos, por lo que su

observación puede definirse como “panorámica”. Por el contrario, el trabajo de campo llevado a cabo en contextos lejanos, alejados del hogar del investigador, implica estancias largas y una mayor interacción con los sujetos: “El trabajo de campo ‘exótico’, realizado a lo largo de un periodo continuo de por lo menos un año, ha fijado desde hace algún tiempo la norma con referencia a la cual se juzgan otras prácticas” (Clifford, 1999: 75).

Ahora bien, realizar trabajo de campo a partir de la residencia intensiva, que implica la co-residencia por periodos extensos, nos permite apelar a los criterios de profundidad, los cuales, según Clifford, consisten en algo más que realizar entrevistas, hacer encuestas o componer informes periodísticos o diagnósticos. Implica apelar a la profundidad de la interacción social entre el antropólogo y la gente: es más que una mirada panorámica, es más que la experiencia del *flâneur* que transita por periodos breves en un lugar exótico. De esta manera, la observación participante intensa se vuelve un rito de paso, y la interacción una forma de iniciación. En palabras del autor:

Se requiere una interacción intensa y “profunda”, algo canónicamente garantizado por la práctica especial de una residencia prolongada, aunque temporaria, en una comunidad. El trabajo de campo puede también comprender visitas repetidas, como en el caso de la tradición norteamericana de la etnología en las reservas, el trabajo en equipo y la investigación a largo plazo. (Clifford, 1999: 79)

Finalmente, Clifford reitera que la comunidad antropológica otorga distintos significados al trabajo de campo: algunos lo asumen como una práctica de investigación, otros lo asocian a un campo de laboratorio, otros lo consideran una forma de conocimiento de la alteridad. Nosotros coincidimos en que también representa una oportunidad para lograr una interacción profunda con los sujetos, ya que la etnografía que se produce sin trabajo de campo y que omite la “comprensión de los otros” se presenta como una especie de cartografía toponímica, una especie de “basura superficial” (Agar, 2008: 117).

En la figura Clifford Geertz surge la tradición de incorporar planteamientos de la teoría social y antropológica de distintas tradiciones, planteándose que el trabajo de campo posee distintas finalidades; la más importante es la interpretación, que surge de la observación de las prácticas y de los hechos sociales, los cuales poseen múltiples sentidos. Por ello, es preciso comprender la configuración de la vida cotidiana local. Geertz indica que los buenos textos etnográficos clásicos están atiborrados de datos planos y faltos de gracia, y critica formato el

discurso literario *Los argonautas del Pacífico occidental*: “Así, pues, admitimos que los textos etnográficos tienden a parecerse a los textos de ficción como a los informes de laboratorio” (Geertz, 2010: 18). Sin embargo, omite que Malinowski dio cuenta de las instituciones, de la morfología social y de la composición sociocultural de los grupos indígenas inaugurando un estilo de trabajo de campo.

Así, Geertz menciona que hay una tendencia a convertir la etnografía en una especie de fábrica de resúmenes sobre los grupos y las localidades, caracterizados por una excesiva obsesión de explicar científicamente los hechos observados y de convencer al lector de “haber estado allí”, en lugar de interpretar los distintos sentidos de las prácticas. De acuerdo con Geertz, el trabajo de campo es la herramienta que evidencia la dinámica de los cambios que se constituyen en los entramados de sentidos. Para el autor, apelar a la comprensión de la vida social o de las instituciones requiere ordenar la experiencia del trabajo de campo.

Esta técnica se emplea en otras disciplinas, no obstante, el trabajo de campo antropológico posee una peculiaridad: es una experiencia convertida en una exégesis para traducir símbolos, condiciones históricas y la acción social; además, Geertz sostiene que el trabajo de campo no comienza ni termina con una entrevista con algún informante: vivir entre la gente implica contemplar la idea o el deseo de convertirse en alguien apreciable para nuestros informantes:

La característica sobresaliente del trabajo de campo antropológico como una forma de conducta es que no permite una separación significativa entre las esferas ocupacionales y extra-ocupacionales de la propia vida. Por el contrario, fuerza su fusión. Uno debe encontrar a sus amigos entre sus informantes y a sus informantes entre sus amigos; uno debe considerar ideas, actitudes y valores como otros muchos hechos culturales y continuar actuando en términos de los que definen sus propios compromisos; uno debe contemplar la sociedad como un objeto y experimentarla como un sujeto. (Geertz, 1996: 61)

La situación que enfrenta el antropólogo en campo es una experiencia educativa, aunque no asegure el éxito en la presentación de una investigación, ya que, como afirma Geertz, el trabajo de campo antropológico no es un don natural, no se adquiere por el hecho de haber estudiado antropología, tampoco es algo que pueda ser prefabricado. Lo que no dice Geertz es que, más que experiencia, el trabajo de campo para Malinowski es un método.

Hasta aquí agregaríamos que el trabajo de campo también ha tomado un giro que se marca en la diferencia de trabajar con informantes versus interlocutores, ya que las continuas

visitas y estancias en una comunidad permiten la construcción de amistades, convivencia, dialogo, comprensión y confianza que generan experiencias; así, “para que la observación etnográfica sea posible y legítima es necesario convivir con la gente y no sólo relacionarse con unos cuantos informantes” (Bartolomé, 2005: 56).

Finalmente, prolongando la opinión de Miguel Bartolomé (2005), los antropólogos llamados posmodernos proponen una etnografía que relativiza a los otros discursos, se declara apolítica y no comprometida, llegando a un estéril juego académico literario. Así, nosotros consideramos que los intereses puros de conocimiento, lo apolítico y lo neutral, son mitos; no obstante, la tarea central de los antropólogos es interpretar el punto de vista de las personas.

A continuación, presentamos dos experiencias que intentan mostrar que, durante varios años de continuas visitas y estancias en la comunidad, una etnografiando a los rarámuri y otra a los lacandones, se han construido amistades, convivencia y diálogos con nuestros interlocutores. Así, se ha intentado emular el estilo de Malinowski de hacer trabajo de campo, incluso se ha convertido en un placer, un gusto y nunca un “sacrificio”, puesto que permite lograr acercarnos al entendimiento de la alteridad.

### **Experiencias y método en comunidades lacandones del norte de Chiapas: los casos de Naha y de Metzabok<sup>3</sup>**

Los lacandones o *Hach Winik* (Hombres Verdaderos) de la Selva Lacandona (Chiapas, México), constituyen una de las minorías étnicas. A pesar del exiguo número de sus integrantes, este grupo ha sido estudiado por numerosos antropólogos desde la primera década de 1900. Las razones de este interés etnográfico son conocidas por algunos de los académicos que se han dedicado al estudio de la sociedad de los Hombres Verdaderos: los primeros antropólogos que entraron en contacto con los lacandones se asombraron al presenciar la existencia de un grupo indígena cuya cultura aún se encontraba casi libre de influencias externas y que, gracias al aislamiento en la selva, habían logrado mantener prácticas y rituales que presentaban fuertes semejanzas con las de los antiguos mayas y de los mayas coloniales (Palka, 2005).

En la época de las primeras investigaciones, el sistema ritual lacandón aún implicaba la veneración de deidades del panteón prehispánico, representadas por incensarios-efigie que se conservaban en los templos, así como el empleo de resina de copal y *ba'alché* durante las

---

<sup>3</sup> Experiencias de campo de Alice Balsanelli.

ceremonias. De este modo, se redactaron numerosos trabajos etnográficos casi enteramente enfocados en la religión lacandona, en los mitos y la cosmogonía (Tozzer, 1907; Bruce, 1971). Así, en 1982 Roberto Bruce escribió que el número de las publicaciones escritas sobre los lacandones superaba el número de los indígenas (Perera y Bruce, 1982: 14).

Sin embargo, las políticas gubernamentales y los constantes contactos con visitantes y extranjeros afectaron profundamente la religión lacandona, tanto que el sistema ritual se disgregó y cayó en desuso. No obstante, por lo que respecta a la antropología interesada en los lacandones es posible notar una actitud de “inercia etnográfica” (Trench, 2005): los estudiosos, a lo largo del tiempo, continuaron resaltando los rasgos más ‘exóticos’ y ‘primitivos’ de los *Hach Winik*, hasta llegar a promover una imagen del lacandón completamente ficticia y romántica que se mantiene hasta la fecha y que se ha convertido en un producto turístico de gran impacto.

Lo anterior se debe, principalmente, a dos factores: de un lado, la falta de honestidad etnográfica que ha llevado a las nuevas generaciones de antropólogos a ocultar los cambios culturales para subrayar costumbres y rasgos ya desaparecidos; la otra, es la falta de antropólogos que hayan llevado a cabo un trabajo de campo de manera continua y constante por periodos largos, y que siguieron basándose sobre etnografías antiguas que ya no daban cuenta de la realidad etnográfica actual (Palka, 2005).

Cuando empecé a realizar trabajo de campo entre los lacandones en 2011, había previamente realizado una investigación bibliográfica; no obstante, pronto me di cuenta de que lo que había leído en las etnografías no se reflejaba en la realidad que observaba. Como investigadora, empecé a preguntarme qué podía agregar al conocimiento antropológico relativo a un grupo tan pequeño y estudiado. Empero, tuve la impresión de que ‘ya se había dicho todo’ y no quedaba mucho por contar.

Encontré la respuesta a mis dudas conforme avanzaba el trabajo de campo, tras largas estancias entre los *Hach Winik* y después de haber aprendido la lengua local (el maya lacandón del norte). Conviví durante años con los lacandones, involucrándome en las actividades cotidianas, desde el trabajo en las cocinas con las mujeres hasta las salidas a la milpa y a la selva con los hombres. Mi preparación académica en Europa y la lectura de obras fundamentales, como la de Malinowski, me habían enseñado la importancia del trabajo de campo. Así, para poder avanzar con mi investigación y buscar nuevos ejes de conocimiento dejé a un lado el tema de mi proyecto, enfocándome en el estudio de la lengua. Empecé a observar a la gente en sus vidas cotidianas registrando sus acciones: la preparación de los alimentos, la recolección y el manejo de plantas silvestres, las concepciones sobre los animales,

la manera de concebir y tratar las enfermedades, las peleas cotidianas, los chismes, los problemas vitales y familiares.

Después de tres años empecé a conversar con la gente en maya, accediendo así a personas que no podían expresarse en español, como son los miembros más ancianos del grupo. De esta manera, comencé a observar los ‘vacíos etnográficos’: aquellos temas que no habían sido tratados de manera exclusiva por otros autores y que emergían de los discursos y de la acción de los informantes. Así, pude acercarme a las nociones ontológicas lacandonas: su idea de ‘persona’ y una forma de ‘alteridad’ en las concepciones acerca de los estados liminales del ser, la cacería y las ideas sobre la corporeidad y las instancias anímicas. No pudiera haber logrado esos objetivos sin haber convivido con la gente y haber observado sus comportamientos diarios.

Si bien un trabajo de campo intensivo es fundamental para el conocimiento de cualquier sociedad o cultura, sin embargo, para el caso de los lacandones es necesario agregar algo más: ellos se han convertido en un producto turístico de gran éxito debido a la reiteración de la imagen estereotipada que los describe como ‘los últimos herederos de los mayas’, o ‘los últimos mayas auténticos’. Se trata de una ficción. Sin embargo, los lacandones han aprendido a aprovecharse de esta imagen para trabajar con turistas y viajeros que aún visitan la selva en búsqueda de los ‘últimos paganos de México’.

En este sentido cabe señalar que un antropólogo o antropóloga que visite de manera esporádica las comunidades, o que base su tesis sobre un par de meses de trabajo de campo y entrevistas realizadas de manera intensiva y apresurada, no obtendrá información distinta a la que puede recabar un turista. Recientemente, una mujer de Metzabok me ha confesado cómo se siente cuando un desconocido entra a su casa y le hacen preguntas. Muchas veces, los que no conviven con las personas no toman en cuenta sus sentimientos o sus malestares, ya que su único propósito es recabar datos en el menor tiempo posible. Parafraseo lo que me comentó:

“Llegan y entran a tu casa, y no es que yo quiera que me entrevisten, claro que no quiero, si ni sé quién son, pero no sé negarme, me da mucha pena, entonces dejo que lo hagan, pero en verdad eso no me gusta. Algunos dicen que me conocen, que son amigos, y nada más los vi una vez”.

El anterior testimonio me permite señalar que, cuando faltan la interacción y la empatía, una persona tiende a no hablar de manera espontánea o sincera con el entrevistador. Así, los datos recabados son parciales, inútiles y, en muchos casos, falsos. Como lo explica Malinowski, un

trabajo etnográfico riguroso exige tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la sociedad estudiada (Malinowski, 1986: 14) y el antropólogo “se ve obligado a observar la vida humana como un todo. Tiene que convertirse en un maestro de muchos oficios y adquirir suficientes y variados conocimientos para poder descubrir cosas tan diversas” (Malinowski, 1986: 21).

El caso de los lacandones es emblemático, en cuanto ilustra perfectamente la diferencia que señala Malinowski entre los resultados obtenidos durante ‘visitas esporádicas’ y aquellos recabados para una etnografía a largo plazo.

Para el antropólogo o antropóloga que se introduce completamente en una sociedad y cultura desconocida y ajena, que tiene la intención de estudiar y comprender una cultura no occidental, requiere de tener presente las palabras de Clyde Kluckhohn: “una ciencia comprensiva del hombre requiere una inmersión total en la cultura del otro” (Kluckhohn, 1974: 21). Esa cultura cuyos parámetros a veces chocan y se contraponen con los suyos, lo cual implica un ejercicio que exige esfuerzo, dedicación y paciencia ya que en la interacción con la gente que acepta la intrusión de un miembro extraño al grupo a lo largo puede resultar cansado. Todo ello es un buen indicador de una parte importante del trabajo de campo, pues al fin y al cabo permite lograr la comprensión de la alteridad que también implica dar cuenta de los diferentes puntos de vista.

#### **Experiencias y método en comunidades indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara<sup>4</sup>**

A lo largo de mi formación antropológica he tenido varias experiencias en comunidades indígenas; sin duda, la influencia de Malinowski determinó la forma en que he realizado el trabajo de campo, de la misma manera que me otorgó pautas fundamentales para llevar a cabo la selección de las temáticas, algunas muy apegadas al estructural-funcionalismo y otras no tanto. La primera experiencia importante fue en la Sierra tarahumara, Chihuahua, del 2005 al 2012; la segunda en comunidades de origen otomí en Acambay, Estado de México, del 2012 al 2019; y la tercera en la Mixteca Alta, Oaxaca, del 2014 al 2022. Se trata de regiones que han sido estudiadas por otros antropólogos; no obstante, mis trabajos han surgido de los vínculos generados en las largas temporadas del trabajo de campo junto con mis maestros y colegas.

Los trabajos importantes sobre los rarámuri (‘pies ligeros’) son múltiples y variados. Fueron realizados por misioneros, cronistas, viajeros, cineastas y fotógrafos que contribuyeron

---

<sup>4</sup> Experiencia de campo de Martín Ronquillo Arvizu.

a la caracterización cultural de los rarámuri al recorrer la región habitada por este grupo étnico en diversos momentos históricos. Algunos autores se han convertido en referentes importantes, entre los cuales podemos mencionar a Carl Lumholtz, Wendell C. Bennett, Robert M. Zingg, Pedro De Velasco Rivero, John Kennedy, William Merrill, Augusto Urteaga y Luis González Rodríguez, entre otros, que nos proporcionan un cuadro completo de la totalidad de la vida rarámuri.

Como mencioné, la primera experiencia fue en la Sierra tarahumara, un lugar que marcó mi hacer etnográfico y que implicó poner en marcha el canon de Malinowski: apartarse de la compañía de otros sujetos pertenecientes a la misma cultura para observar y registrar las prácticas de reciprocidad entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua. Una de sus instituciones fundamentales es la reciprocidad, a la cual llaman *kórima*. En este grupo la reciprocidad es el medio por el cual se medían las diferencias y las necesidades; es la pieza fundamental que permite satisfacer las necesidades básicas. En particular, implica el intercambio de comida, uno de los bienes fundamentales. Si bien la reciprocidad representa el primer medio de intercambio que garantizó la vida social, al hacerse más complejas las necesidades dentro del entramado de las relaciones de la estructura social acaban siendo las instituciones las que le dan funcionamiento y sentido. Al respecto, Malinowski señala que los seres humanos viven de acuerdo con las leyes, las reglas, los hábitos, las normas, las tradiciones y las costumbres resultantes de sus actividades y su ambiente:

En todas las culturas, por simples que sean, el alimento básico se prepara y se guisa y se come según reglas estrictas dentro de un grupo determinado, y observando maneras, derechos y tabúes. Generalmente se obtiene por procedimientos más o menos complicados, que se llevan a cabo colectivamente, como el caso de la agricultura, el intercambio, o algún otro sistema de cooperación social y distribución comunitaria. (Malinowski, 1975b: 96)

En torno a la comida se generan lazos que rebasan la satisfacción de una necesidad básica, ya que el acceso se somete a reglas que ocasionan la desigualdad y las diferencias y, además, evidencian las capacidades y las condiciones de los miembros de una sociedad para dar o recibir, ya que no todos los sujetos tienen la disposición de donar o presentan la necesidad de recibir. Esto revela las asimetrías y el balance en una relación de reciprocidad. A la tendencia de la diferenciación social se opone la tendencia de la igualdad. En este último sentido, el

intercambio es un paliativo a las desigualdades y de este modo se resuelve el problema de la condición de la persona que puede dar, o bien recibir.

El trabajo de campo me permitió analizar la reciprocidad desde un punto de vista teórico: podemos decir que el *kórima* rarámuri se delimita en distintos sentidos que explican los patrones socioculturales mediante el intercambio. La reciprocidad expresada en forma de trabajo cooperativo, a fin de que una familia resulte beneficiada cuando solicita ayuda para alguna tarea agrícola, redundando en la reducción del tiempo y el esfuerzo que la unidad doméstica invierte, pero conlleva ofrecer a cambio una *tesgüinada*.<sup>5</sup> Es importante resaltar que, en la reciprocidad, se incorporan las mujeres para desempeñar las labores domésticas en la preparación de la comida y la bebida que son requerimientos para el trabajo cooperativo.

El *kórima* denota un regalo de comida al constituir una enérgica norma que exige compartir con el menos afortunado. Esta red de obligatoriedad incluye al *kórima* en términos de ayuda, ya que es un derecho que todo individuo y familia rarámuri tiene en la comunidad y a la vez estructura una institución económica que asegura la redistribución de la riqueza.

En este contexto tomé en cuenta el concepto de reciprocidad desarrollado por Malinowski en *Los argonautas del Pacífico occidental*, para experimentar y renovar etnográficamente estos temas en mi investigación. El *kórima* implica un sentido de ayuda desinteresada —solicitada u ofrecida— que estructura la vida social rarámuri y se desarrolla en un ambiente ecológico agreste. La naturaleza del *kórima* incluye a los alimentos, el trabajo-faena, el asilo y el ‘raite’ (viaje gratuito que alguien da a otro en su vehículo), entre otras posibilidades.

Además, el *kórima* como una forma de reciprocidad está anclada a la imagen del mundo elaborada por los rarámuri. El comportamiento de la persona en el ámbito de esta red de intercambios establece quién es un ‘buen rarámuri’ y quién no lo es, como lo reveló uno de los datos detonantes de mi trabajo en campo al escuchar a un joven rarámuri: “Hay que ayudar a este viejito a acarrear sus cosas, trae mucho y no puede, hay que ayudarlo porque cuando yo esté viejito alguien me ayudará a mí” (Testimonio de Sergio Murillo). El *kórima* como ayuda desinteresada es el núcleo duro de esta sociedad que se guía por una imagen del mundo.

Por otro lado, recalco que hay ciertas ideas que se generan en la cosmovisión rarámuri donde el *kórima* es un aspecto central y singular: se hace presente en los mitos, determina los valores morales, las normas, las obligaciones y se refleja en la cosmovisión. Así, se cree que el diablo no ayuda mientras que Dios (Onoruame) sí lo hace. No obstante, para reflexionar sobre

---

<sup>5</sup> *Tesgüinada*: reuniones de rarámuri miembros de distintas rancherías para tomar cerveza de maíz.

El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México

el tema de la reciprocidad, sostengo que el conjunto de las imágenes del mundo ha asegurado la continuidad de las prácticas de ayuda en un sentido genérico y que éstas toman forma y se ordenan entre lo que marca la tradición y una idea de futuro sobre cómo debe de ser el mundo.

Veamos unos testimonios:

“Es todo lo que se da y no se cobra, ya que *kórima* es muy de nosotros. Lo que damos, lo damos gratis y no cobramos como los mestizos” (Testimonio de Valente Argüelles).

“El que no da tortilla y de comer cuando alguien llega a la casa no vive mucho tiempo, por eso hay que dar *kórima* para vivir muchos años” (Testimonio de Juana).

“En una ocasión tuve que llevar a mi hijo a curar a Chihuahua y como no tenía mucho dinero tuve que korimear un raite para trasladarme a Chihuahua” (Testimonio de Benigno Murillo).

“El que no baila y no hace *tesgüino* para dar no es un buen rarámuri porque no le gusta platicar. Por eso le ocurren muchas cosas, se le desbarranca un caballo o no se le da bien la siembra” (Testimonio de Ventura).

El atractivo de la Sierra tarahumara permite que muchos antropólogos aún realicen trabajo de campo durante periodos largos, ya sea para proyectos de investigación solitaria, investigación grupal de estudiantes o visitas efímeras con el objetivo de realizar diagnósticos ‘científicos’. Sin embargo, las formas de abordaje etnográfico tienen más relevancia y se muestran en los temas y en la profundidad de los datos.

En lo referente a mi experiencia en la Sierra, después de cinco años llevando a cabo estancias de un mes o mes y medio, me di cuenta de que eso no era suficiente. Al presentarse la oportunidad de residir un año (2011-2012) en la comunidad de Wicorachi (Municipio de Urique) acepté trabajar como maestro de secundaria. Así, entendí la importancia de una residencia intensiva y del involucramiento en la comunidad: sólo de esta manera pude acercarme de forma aproximada a los conflictos, las necesidades, el pensamiento y a los sentimientos de los rarámuri como miembros de una sociedad.

Finamente, se puede decir que entre los rarámuri la forma de definirse y diferenciarse mediante una institución como es la reciprocidad, nos muestra sus propios términos y sus propias interpretaciones siendo una expresión de la alteridad, ya que detrás de cada acción de ayuda recíproca hay una forma de percibir el mundo, una imagen del mundo y de cómo tiene que ser el mundo de los ‘pies ligeros’.

## Conclusiones

Para concluir, reiteramos que los dos casos etnográficos intentaron dar cuenta de que la experiencia en el lugar permite interpretar el punto de vista de las gentes, así como la manera en que se expresan como esos ‘otros’, tanto respecto a sus instituciones como a sus prácticas y creencias; siendo el trabajo de campo una vía para comprender que la alteridad emerge del contacto intercultural.

El método desarrollado por Malinowski en su trabajo de campo ha influido en las generaciones posteriores de antropólogos y en diferentes contextos geográficos y culturales. Su obra se ha convertido en una guía para aquellos que se han propuesto la difícil tarea de dar cuenta de la alteridad y documentar la morfología de los pueblos, los procesos de las comunidades indígenas, las relaciones interétnicas, las relaciones de parentesco, las formas de intercambio, los rituales y las distintas relaciones económicas y políticas.

Adoptar el método malinowskiano requiere no sólo de disposición, tiempo, incluso años de instalarse como huésped y residir en el lugar, sino también desarrollar la capacidad de observación, el aprendizaje de la lengua, tener las condiciones académicas adecuadas y contar con recursos económicos.<sup>6</sup> Todo lo anterior caracteriza a una investigación de campo que Frederick Barth define ‘intensa’: “Cualquier antropólogo que haya intentado con seriedad hacer este tipo intenso de investigación de campo debe de estar muy familiarizado con las tensiones y los cambios de estado de ánimo de los informes escritos de Malinowski y con la necesidad subjetiva de exteriorizarlos y manejarlos” (Barth, 2012: 35). En este sentido, las actividades de trabajo de campo a largo plazo implican adversidades y motivaciones personales, institucionales o académicas; se trata de un reto que no todos están dispuestos a asumir. Sin embargo, son procesos fundamentales para acercarse al entendimiento del mundo de la otredad.

Finalmente, podemos sostener que las contribuciones de Malinowski fueron múltiples y variadas, pero entre ellas destaca la intención de comprender a partir del contacto y la experiencia el llamado “punto de vista del otro” o “visión del mundo”. En palabras de Barth: “El problema más general de la antropología moderna es cómo alimentar el ideal y la importancia, de hecho, la urgencia, de continuar con el esfuerzo de una investigación de campo intensa y participativa dado que el desafío sigue presente” (Barth, 2012: 75).

---

<sup>6</sup> Para ampliar la información sobre distintos factores de las condiciones en la práctica antropológica en México, véase: REYGADAS (2019).

El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México

Por supuesto, no faltan quienes sostienen que los métodos que hemos ilustrado son obsoletos y poco ‘prácticos’:

Muchos antropólogos de hoy en día cuestionan tanto la practicidad de una investigación de campo tan “anticuada” como la necesidad de esta. Sin embargo, las perspectivas que apuntalan la perspectiva antropológica de humanidad, por cierto, siguen necesitando la experiencia reiterada de la participación en las vidas de otras personas en sus propios términos. (Barth, 2012: 75)

Por otro lado, cabe destacar un detalle personal de Malinowski: cuando “tenía 56 años y se hallaba en la cima de la fama [...] llegó a México” para etnografiar, junto a Julio De la Fuente, diferentes mercados de Oaxaca (Drucker, s/f: 1). Este detalle nos parece relevante por la madurez que había alcanzado para ese momento, empero, más que nada porque los procedimientos del trabajo de campo efectuados en Oaxaca y que fueron presentados en la obra al alimón con De la Fuente, *La economía de un sistema de mercados en México*, muestran un nuevo enfoque al ponderar más la observación que el contacto con la gente, lo cual expresa que el estilo del trabajo de campo depende del tipo de investigación que se tenga pensado realizar:

Al analizar el trabajo de campo en su ensayo, Malinowski no lo compara con los experimentos de laboratorio de las ciencias naturales como lo hiciera anteriormente en *Argonautas del pacífico occidental*; no obstante, subraya que la comprensión de los problemas resulta naturalmente de la observación y que las generalizaciones se basan “no en especulaciones de sillón” sino en los hechos observados. (Drucker, s/f: 7)

Malinowski reconoce que la mayor parte del trabajo de campo en distintas regiones de Oaxaca—junto con su esposa, quien también contribuyó con sus observaciones— fue realizada por el antropólogo mexicano Julio De la Fuente, quien parece influyó en el estilo particular tanto de diseño como de periodicidad:

Al organizar nuestro trabajo de campo, planeado sobre la base de un periodo de varias visitas consecutivas a la región, buscamos un objeto de estudio para comenzar. Deseamos hallar uno cuyos hechos fueran accesibles, públicos, no políticos, no esotéricos, pero significativos para el estudio tanto de los modos tradicionales de la vida como de los problemas conectados con el cambio cultural y el desarrollo de la cultura indígena y mestiza. Naturalmente, se escogió el sistema de mercados en el Valle de Oaxaca. (Malinowski y De la Fuente, 2005: 36-37)

La anterior cita nos ilustra que la elección del tema, en cierta medida, permitió la realización de observaciones minuciosas considerando que el trabajo de campo en “un mercado de ningún modo resulta fácil” (Malinowski y De la Fuente, 2005: 45).

Actualmente, una dificultad es que en México la realización de la práctica del trabajo antropológico comporta muchos riesgos (Hjorth, 2018). También sabemos que el riesgo varía de una región a otra, así como de acuerdo con la elección de las temáticas de investigación. No obstante, al interior de las comunidades el trabajo de campo se torna más seguro y agradable.

Subrayamos que una disciplina como la antropología social no puede sostenerse únicamente sobre la teoría (aunque haya quién la conciba de esa manera), la experiencia en campo aun permite transitar entre lo práctico y lo teórico, dando como resultado una etnografía que refleje la diferencia y la alteridad; además de que pueda significar un enriquecimiento de la experiencia personal que no implique un sacrificio, sino lo contrario, una oportunidad de convivencia e interlocución con la gente de las comunidades indígenas.

A cien años de la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922-2022) el legado de Malinowski, sus fundamentos teóricos y metodológicos, su estilo y sus técnicas, lo convierten en más que uno de los padres fundadores de la antropología británica, sino en un referente para enfrentar la obsesión de obtener datos sin ningún tipo de interacción y experiencia en el lugar.

En la actualidad, el método de trabajo de campo de corte tradicional tiende a ser sustituido por nuevas fuentes de información empleadas como una forma alternativa de obtener datos, por ejemplo, vía internet y a través de las redes sociales u otras formas remotas de colección de datos. Nos permitimos cuestionar estos métodos que excluyen la interacción con los sujetos y cuyos resultados pueden ser discutibles, ya que dar cuenta de la alteridad implica necesariamente la interlocución en el contexto, y una estancia parcial y limitada puede producir sólo resultados parciales y muy limitados.

Algunos antropólogos afirman con cierta melancolía que ya es imposible llevar a cabo el trabajo de campo ‘a la manera de los antropólogos clásicos’. Opinamos que eso es sólo un pretexto relativo. Es cierto que no hay nuevas sociedades por estudiar, y que las culturas cambian por los fenómenos de globalización, migración y aculturación. No obstante, esos cambios y procesos pueden observarse en campo.

Quizá podríamos decir que paulatinamente en México la característica del trabajo de campo que se realiza en el mundo indígena contemporáneo depende de cada institución; pero

de forma general una característica es la realización de varias visitas consecutivas durante varios años.

Para concluir podríamos decir que la palabra *clásico* indica algo ineludible que también ya fue puesto a prueba, goza de credibilidad o bien puede ser denostado por quien tacha lo clásico como arcaico o pasado de moda. Nosotros consideramos por clásico a Bronislaw Malinowski y su libro *Los argonautas del Pacífico occidental*. Así, a cien años de su publicación, cabe cuestionarse si el estilo de trabajo de campo formulado en dicha obra sigue vigente para comprender la alteridad, o sólo es parte de la historia de nuestra disciplina.

### Referencias bibliográficas

AGAR, Michael. 2008. "Hacia un lenguaje etnográfico". En REYNOSO, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 117-137. Barcelona: Gedisa Editorial.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2005. "En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural". En ARTÍS, Gloria (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, pp. 29-59. México: INAH.

BARTH, Frederick. 2012. "Inglaterra y Commonwealth". En BARTH, Frederick (et. al.), *Una disciplina, cuatro caminos. Antropología británica, alemana, francesa y estadounidense*, pp. 15- 81. Buenos Aires: Prometeo libros.

BRUCE, Roberto D. 1971. *Los Lacandones 2. Cosmovisión Maya*. México: INAH.

CLIFFORD, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

DRUCKER-BROWN, Susan. s/f. "Malinowski en México".

([www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00\\_CCA/Articulos\\_CCA/CCA\\_PDF/019\\_DUCKER\\_MalinowskienMexico.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/019_DUCKER_MalinowskienMexico.pdf), consultado 22/08/22).

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1975. *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GEERTZ, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

GEERTZ, Clifford. 2010. *El antropólogo como autor*. Madrid: Paidós.

GLUCKMAN, Max. 1975. "Datos etnográficos en la antropología social inglesa". En LLOBERA, José R (comp.), *La antropología como ciencia*, pp.141-152. Barcelona: Anagrama.

HJORTH, Boise Susann Vallentin. 2018. "Evaluación y reducción de riesgo en el trabajo de campo", *Alteridades*, 28(56): 73-84.

KABERRY, Phyllis. 1974. "La contribución de Malinowski a los métodos de trabajo de campo y la literatura etnográfica". En FIRTH, Raymond (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, pp. 83-110. México: Siglo XXI.

KLUCKHOHN, Clyde. 1974. *Antropología*. México: FCE.

KROTZ, Esteban. 1991. "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico". *Alteridades*, 1(1): 50-57.

KROTZ, Esteban. 2013. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México. FCE/UAM-I.

LEACH, Edmund R. 1974. "La base epistemológica del empirismo de Malinowski". En FIRTH, Raymond (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, pp. 291-312, México: Siglo XXI.

LEACH, Edmund R. 1971. *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1978. *Elogio de la antropología*. México: Cuadernos pasado y presente.

MALINOWSKI, Bronislaw y DE LA FUENTE, Julio. 2005. *La economía de un sistema de mercados. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. México: INAH/Universidad Iberoamericana.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1975a. *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre el comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la nueva Guinea melanesica*. Barcelona: Ediciones península.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1975b. "El concepto de cultura". En KHAN, J. (comp.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, pp. 85-127. Barcelona: Anagrama.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre el comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la nueva Guinea melanesica*. Barcelona: Planeta Agostini.

PALKA W, Joel. 2005. *Unconquered Lacandon Maya, Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Cultural Change*. U.S.A: University Press of Florida.

PERERA, Victor y BRUCE, Robert. 1982. *The Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the Mexican Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.

REYGADAS, Luis. 2019. *Antropolo@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México: Secretaría de Cultura/INAH/UAM-I/CIESAS/Universidad Iberoamericana/CEAS.

ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad*. México: CONACULTA/Grijalbo.

STOCKING, George W. 2007. "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski". En VELASCO, Maíllo Honorio Manuel, GARCÍA CASTAÑO, Javier y DÍAZ DE RADA, Ángel, (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, pp. 43-93. Madrid: Trotta.

TOZZER, Alfred. 1907. *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*, New York: Mc. Millan Co.

TRENCH, Tim. 2005. "Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona". *Liminar*, 3(2): 48-69.

TYLER, Stephen. 1975. "Ciencia formal". En LLOBERA, José (comp.), *La antropología como ciencia*, pp. 317-333. Barcelona: Anagrama.

ULIN, Robert. 1990. *Antropología y teoría social*. México: Siglo XXI.

---

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

---

Witold Jacorzynski<sup>1</sup>

Víctor Manuel Márquez Padreñan<sup>2</sup>

Fecha de recepción: 26/06/2022

Fecha de aceptación: 20/10/2022

### Resumen

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

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

### Abstract

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

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

---

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

<sup>2</sup> Estudiante de doctorado, Department of Anthropology, Stanford University, 450 Jane Stanford Way, Stanford, California, Estados Unidos. E-mail: [marquezp@stanford.edu](mailto:marquezp@stanford.edu)

## Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Abrazar el interculturalismo: Néstor García Canclini**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **El interculturalismo reivindicado**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Gramáticas y juicios: Ludwig Wittgenstein**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Reflexiones finales

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

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

generan más desconcierto.

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

### Referencias bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

---

Ricardo Pérez Durán<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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](mailto: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’.<sup>2</sup>

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.

---

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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?”

---

<sup>3</sup> 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.



---

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

---

Aáron Moszowski Van Loon<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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](mailto: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 de 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 básicamente 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 Inga 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 reconceptualización 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, difiere 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 ‘regímenes 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](http://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[ú]n 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*, suplemento 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](http://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.