

Françoise Vatant

¿Es el etnólogo un ladrón?

*Víctor Álvarez Rodríguez, muerto en una emboscada
el 7 de octubre de 1996, in memoriam.*

*El ser vivo no vive entre leyes sino entre seres
y acontecimientos que diversifican esas leyes.**

Aparte de parecerme humillante —lo que podría ser de poco interés para una comunicación académica—, el primer entrometimiento del antropólogo con una nueva comunidad, calada visual del que toma posesión de su terruño, desencadena una serie de respuestas intersubjetivas relevantes. Si bien algunas llegarán, en el marco de ciertas relaciones y situaciones, a congelarse con el tiempo, otras quedarán siempre latentes y de manera eventual podrán, con su flujo incesante, interferir en el trabajo del antropólogo. Aunque cada quien resuelve este enfrentamiento ideológicamente de una manera que llegará a ser espontánea y volverá su investigación factible o no, varios se han detenido para dedicarle una reflexión. Al reconocer que hoy día el observado está leyendo las notas del etnógrafo a sus espaldas, Geertz señalaba uno de los cambios más importantes en nuestras nuevas condiciones de trabajo, que vuelve la relación entre ambos muy problemática al incrementar doblemente la frustración del informante: por un lado, porque no siempre logra leer lo que escribe el antropólogo, sobre todo si éste lo hace en letra manuscrita; por otro, por la reducción de la distancia entre ambos, que aproxima al informante culturalmente al antropólogo, aunque éste todavía resulta inalcanzable socialmente.

Numerosos problemas nacen con nuestra disciplina y persisten con su práctica. Algunos de ellos son: ¿Qué hacer con el otro? ¿Cómo seguir actuando dentro de la

ley de la reciprocidad? ¿Es posible el diálogo entre partes con intereses tan diferentes? ¿Cómo? ¿Es posible conciliarlos? ¿De qué manera? ¿Qué tan deseable y posible es la objetividad del antropólogo?

No obstante la generalidad de estas preguntas, las respuestas varían según la singularidad de los diferentes casos, mismos que se pueden ordenar por lo menos desde tres ejes: la ética improbable del antropólogo, su objeto de estudio explícito o implícito,¹ y las características del grupo estudiado. Este ensayo² parte

¹ Sería interesante confrontar las respuestas de las comunidades según los diferentes objetos de estudio de los investigadores. Parece evidente que cuanto más cerca de la subjetividad investiga uno, más resistencias presentará la comunidad, hasta condicionar todo acceso a la información a una participación más comprometida con la vida de la comunidad. La creación de lazos personales, que puede llevar al antropólogo a compromisos vitalicios, condiciona el acceso a la información. Junto con esta implicación que no incide en la objetividad de su mirada, ciertas temáticas lo pueden conducir a una nueva subjetividad, como lo muestra J. Favret-Saada (1985). Esta subjetividad, que puede cambiar su vida pero no interfiere en la vida de la comunidad, no tiene, por tanto, los mismos efectos que la que nace de un compromiso político en una comunidad dividida.

² Escribí este ensayo para presentarlo en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología que tuvo lugar en Nayarit en 1996. En el último momento tuve que suspender mi participación y escribí a sus secretarios la carta siguiente: "Por la presente me dirijo a ustedes para presentarles mis disculpas por no asistir a la sesión de trabajo que me había sido asignada (...) Habiendo gastado mi presupuesto de investigación, recortado drásticamente cuando me quedaría todavía llevar a cabo más de 30 días de campo para cumplir con mi programa, prefiero dedicar el dinero sobrante de mi salario para financiarme una parte de estas salidas. Como había ya redactado la

* G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1984 (1966), p. 150.



Las fotos de este artículo son de San Juan Coapala, Oaxaca, y fueron tomadas por Françoise Vatan.

de la presentación de uno de estos casos, el que constituyó una primera fase de mi práctica etnográfica en San Juan Copala, estado de Oaxaca. Nació de la necesidad de explicar a miembros de esta comunidad que no me consideraba una ladrona; serlo de algún modo, pues en este intercambio desigual gano seguramente más que ellos, es una exigencia de mi profesión que puede aportar más de lo que daña. El ensayo es una respuesta per-

ponencia que pensaba presentar, se las mando, junto con esta carta, para que le den el trato que juzguen pertinente." No se leyó en la sesión de trabajo correspondiente y no se me contestó. Algunos meses después, traté de localizar a una de las responsables de la publicación final de los trabajos que se presentaron en dicho evento, en los diferentes centros de trabajo que se me indicaron; fue en vano.

Agradezco a los responsables de su publicación que den cabida en su revista a una versión corregida. Última aclaración para precisar todavía más el contexto de este artículo: como soy profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mis interlocutores son siempre estudiantes, particularmente los de mis Proyectos de Investigación Formativa. Así, lo que para mí es un primer balance, con cerrazones deseables, debe representar nuevas líneas de investigación para ellos.

sonal a este problema existencial que nace de la situación misma del trabajo de campo en la que se establece una relación de poder entre dos partes, el antropólogo y sus otros, ambas asimétricas puesto que, si bien el antropólogo llega interesada y voluntariamente y tiene cierto conocimiento de la comunidad que pretende estudiar, arriba a ella, en la mayoría de los casos, desconocido y sin ser invitado. Mostrar que la práctica antropológica, aun cuando es mucho más compleja, se puede interpretar como un robo desde varios aspectos —económico, político e ideológico— atravesados por lo simbólico, me servirá de pretexto para una reflexión más general acerca de ésta y para presentar parte de la información recopilada en San Juan Copala estos últimos años.

San Juan Copala es *Chuma'a*, antaño centro ceremonial y en la actualidad centro administrativo-religioso-económico de uno de los tres o cuatro subgrupos que constituyen el grupo triqui. Si bien se acostumbra dividir la región triqui en dos partes, la triqui alta y la

triqui baja, me parece más pertinente una división que, retomando aspectos socioculturales y no geográficos, conduce a una segmentación en tres grupos: el de Itunyoso, el de Chichahuaxtla —susceptible, a su vez, de ser dividido entre San Andrés Chichahuaxtla y sus barrios, por un lado, y Santo Domingo del Estado y los suyos, por otro— y el de Copala.³ Este último está inmerso en los dos mundos “étnico” y nacional —cuando no internacional, puesto que las migraciones de los triquis llegan hasta Canadá— que constituyen la realidad de la mayoría de los mexicanos de la región, triquis, mixtecos y mestizos. Este fenómeno, trivial en México, impide restringir al grupo triqui de Copala a un territorio que, sin embargo, resulta fundamental puesto que le es todavía exclusivo ya que sus miembros son los únicos moradores permanentes y con derecho sobre la tierra. Su inserción en el contexto nacional resulta doble: por un lado, es la de la miniformación social “Copala” en el estado capitalista “México”, pero es igualmente la de aquellos copalenses que distribuyen sus vidas entre San Juan Copala y ciudades o campos lejanos. Frente a estos embates “aculturalizantes”, una fuerte identidad étnica, históricamente reconocida, y las ventajas materiales que permite su riqueza, relativa por supuesto, como productores de plátanos, de café y, en menor grado, de artesanía, refuerzan la valoración de su pertenencia al grupo y el rechazo a cualquier intruso.

Tuve que esperar hasta marzo de 1996, es decir casi tres años después de mi primer recorrido exploratorio en la región⁴ (en agosto de 1993), para advertir una de las representaciones que tenían de mí: la de una ladrona. Si bien me sería factible partir de varias situaciones concretas en las que, *a posteriori*, pudiera haberse explicitado esta representación, me limitaré a las que me abrieron los ojos. Ambas ocurrieron con escasos días de diferencia, durante el periodo del tercer viernes de Cuaresma, la fiesta más importante de Copala,⁵ que tiene un alcance a la vez local —su organización, basada en el sistema de mayordomía, es peculiar de este subgrupo triqui— y regional —San Juan Copala es paralelamente lugar de peregrinación y de feria:

³ Esta diferencia de enfoque, fundamental desde una perspectiva antropológica, puesto que remite al problema teórico de las organizaciones dualistas (Lévi-Strauss, 1956), es el objeto de un trabajo todavía en proceso de elaboración.

⁴ Estos tres años representaban, de hecho, menos de tres meses de campo.

⁵ Por lo menos hasta 1997. Durante este año se ha buscado darle a la fiesta patronal de San Juan una importancia que no tenía hasta aho-

1. En una fonda del pueblo un maestro bilingüe se sienta frente a mí y me reprocha estarle robando al pueblo. Le pregunto —no tan tranquilamente como lo estoy escribiendo— qué entiende por eso y me presenta el aspecto consciente del asunto: estoy haciendo comercio con las costumbres del pueblo; más concretamente todavía, con el material que me estoy llevando, fotos, croquis, notas —no se le ocurre que mi propia cabeza se convirtió en el continente por excelencia de todos sus tesoros—, me estoy volviendo rica, sobreentendiendo, sin explicitarlo en este momento, que ellos se están quedando pobres. A nivel racional y de hechos *comprobables* lejos de haberlo sido, lo puedo convencer de que no soy una ladrona. Nos haremos “amigos” o más bien cómplices a partir de este momento compartido de verdades.

2. En la iglesia de San Juan Copala una niña se acerca a mí durante la misa y después de los primeros vaivenes de acercamiento y alejamiento, se establece el siguiente diálogo:

—¿Es verdad que nos quieres robar a Tata Chu?⁶

—¿Crees que yo puedo robar a Tata Chu que es tan fuerte? (...)

—¿Es verdad que te quieres robar a nosotros los niños?

—Yo ya tengo a mi hija, ¿por qué piensas que me quieras robar a los niños de aquí?

ra. Este cambio, inducido volitivamente en la tradición copalense, es del mayor interés para el estudio de los cambios culturales. Se tendrá que relacionar, en su debido momento, con otro intento, igualmente volitivo de cambio cultural, fracasado, que nos transmiten varios documentos conservados en el Archivo General de Oaxaca. Me limitaré a una circular, la número 5 de julio de 1926: “interpretando los vehementes decesos que nuestro actual Gobernador tiene de mejoramiento y progreso para nuestro querido Estado cuya labor de reconstrucción abarca de una manera esencial la redención de la raza indígena, a cuya raza en su totalidad este abandonado pueblo [San Juan Copala] pertenece, y siendo que nuestro aludido entusiasta gobernante a pesar de haber establecido en este pueblo una Escuela Rural trata de encausar el resurgimiento del indio a la vida social a la que es acreedor, haciendo más efectivo su rais comercial e íntimo acercamiento, tanto entre los pueblos de su misma raza como entre los demás elementos sociales”, se le pide a tal gobernador “apoyo a fin de establecer una segunda y nueva feria que anualmente tendrá verificativo el 20 de octubre, después de la ya conocida del Tercer Viernes”, AGEO, periodo revolucionario, 1926-1930, leg. 213, exp. 182.

⁶ “(...) ‘Tata Chu’ o ‘Cristo’, una imagen de Jesucristo, caído bajo el peso de la cruz; es la imagen principal en la iglesia [de San Juan Copala] y la que ocupa el lugar central del altar mayor” (García Alcaraz, p. 242).

Desilusionada por mis respuestas, considerándolas pertinentes, o simplemente a falta de nuevas preguntas, la niña regresa con su madre a otros intereses.

Esta representación me esclarecía muchas conductas de los moradores del pueblo así como el clima de desconfianza y rechazo al que me enfrentaba desde mi primera llegada. No era tampoco su única explicación pero, por parecerme particularmente infundada, la podía considerar como un fantasma capaz de condensar una buena parte de las demás. Así, fortalecida por este nuevo saber y convencida de que “los fantasmas dejan de espantar cuando se los nombra”, fui a defender mi inocencia ante las autoridades. A falta de una asamblea general en la cual se me permitiera manifestarme directamente a un auditorio concurrido —institución ajena a este grupo—,⁷ acudir a estos representantes tradicionales era un medio de vincularme con los demás miembros de la comunidad. Todavía no sé si haber aclarado de manera parcial mi actividad y sus interpretaciones, y haberlas transmitido verbalmente habrá tenido el efecto catártico de la interpretación psicoanalítica, pero, al día siguiente, me pareció que mi presencia causaba menos recelo. En la actualidad, para ser sincera y desde una mayor distancia, creo que la situación concreta fue más determinante que los fantasmas; que la abreacción fue menor que la cautela política y la indiferencia rutinaria y que, por dejar de ser una ladrona, sigo siendo, para la mayoría, una antropóloga: una intrusa, un individuo mirón, ya que he

⁷ Se tiene que matizar esta afirmación. Hasta este momento de mi investigación, me parece que la Asamblea General, que se puede dar, por ejemplo, durante las elecciones municipales, no es un medio tradicional de gobierno. Ni democráticamente a nuestra usanza, ni despóticamente como se podría inducir desde un primer acercamiento, las decisiones sobre un asunto se toman, a medida que se vayan presentando, después de una deliberación entre los que se interesan en él y la autoridad principal. Los primeros pueden haberse reunido varias veces antes y en diferentes grupitos, sin la segunda que emitirá el fallo decisivo en una reunión final con los interesados. Varios índices me hacen pensar que el líder, o principal, como se acostumbra llamarlo en la zona, ratifica los resultados de las deliberaciones previas, y que esta adecuación mutua es justamente prerrequisito de su viabilidad. Aunque no se rechaza explícitamente la participación de nadie, la vida pueblerina, o sea este saber compartido que se transmitió oralmente desde hace varias generaciones, designa a los que sí pueden participar. Aun cuando hoy día la autoridad más importante y dinámica es la del Movimiento Unificado de la Lucha Triqui [véase nota 23], parecería posible, si bien altamente improbable, que participaran miembros del PRI. De hecho, más allá de los hombres más cercanos a dicha autoridad, muchos “neutrales” participan en las actividades llevadas a cabo por ambas fracciones.

dejado de ser una preguntona; una persona de afuera, con algunas virtudes y el peor de los defectos: no tomar partido por ninguno de los individuos o grupos locales.

Para regresar con más elementos sobre esta relación, presentaré ahora algunas interpretaciones de esta representación nativa del antropólogo, en particular la de ladrón, mostrando sus diferentes aspectos y cómo se sustentan tanto en la realidad externa como en la psíquica de los actores.

Que lo sepan o no, que me lo lleguen a creer o no, como individuo singular concretamente ubicado no me estoy enriqueciendo y menos como lo piensan, es decir vendiendo por mi cuenta los datos que recojo.

Mi realidad primero. Soy investigadora del INAH y se me paga —cada vez peor— independientemente de que obtenga o no datos de la zona triqui. Esto no impide que yo, en efecto, dependa de dichos datos y de los informantes potenciales que constituyen el conjunto de los habitantes de Copala, ya que pretendo realizar mi deseo y mi compromiso laboral. Esta dependencia es tanto más primordial cuanto, al estar relacionado mi objeto de estudio con los fenómenos simbólicos que constituyen la identidad de un grupo, particularmente desde su concepción de la “persona”, necesitaré trabajar con especialistas indígenas.

Su realidad ahora. Tanto por la televisión como por su vida cotidiana, los triquis se percatan del valor, ya no sólo imaginario e interno, sino también mercantil de su cultura: la venta de artesanías y la valoración de su diferencia son los dos polos principales. La primera se ha vuelto la actividad productiva por excelencia de las mujeres que siguen conservando, en gran medida, el control del proceso de trabajo y de una parte de la venta del producto. En cuanto a la valoración de su diferencia, los diversos textos que se escribieron sobre ellos, las fuentes primarias de los archivos y la elaboración secundaria de los libros, muestran que no esperaron al EZLN ni a las nuevas propuestas de autonomización para enorgullecerse de su peculiaridad y querer conservarla. Ya aprendieron que, como investigadora,⁸ me intereso por su cultura como un

⁸ Aun cuando no lo desarrolle aquí, me parece importante sugerir debates sobre las diferentes estrategias para entrar a una comunidad. En mi caso personal, me presento siempre como lo que soy institucionalmente, pese a que debo reconocer que la carta de recomendación de la profesora amante del folklore puede ser mucho más redituable.



sistema de rasgos que los distingue de otra cultura, aunque no les queda muy claro cuál es mi inscripción dentro de la gama bastante extensa de los antropólogos, o asimilados, que han pisado sus tierras. Pero las experiencias que tuvieron con cada uno de los nuevos polos que se pueden construir dentro de nuestra profesión, parecen haber dejado huellas vivenciadas negativamente.

1. Para empezar, están los académicos que tienen la fama de “no regresar”, o sea de haber utilizado a la comunidad sin haberle dejado nada, lo que no es del todo cierto desde varios ángulos.

Se debe diferenciar entre dos periodos. En el primero, participaron, sobre todo, antropólogos que trabajaban en instituciones nacionales o regionales, instaladas en la misma zona. García Alcaraz, quien escribió el libro (1973) más exhaustivo sobre los triquis de Copala y trabajaba en la Comisión del Río Balsas, es el paradigma de los que trabajaron en ese tiempo. Paralelamente fungían como antropólogos naturales, sacerdotes, como lo fue el informante principal de Alcaraz durante varios años, o estaban vinculados con la escuela primaria-internado que dirigen religiosas, como un entonces estudiante de la ENAH, belga, que las ayudó durante un año y dejó, junto con un recuerdo grato a los adultos que lo conocieron cuando eran niños, una “Casa del estudiante triqui” en la que se profesionalizaron varios triquis. En el segundo periodo,⁹ la

⁹ Como puente entre estos dos momentos, mencionaré el caso de la doctora Elena de Hollenbach, lingüista del Instituto Lingüístico de Verano que vivió varios años en un barrio de Copala, La Sabana, llevando a cabo su labor académica y proselitista. La mezcla de nostalgia y rechazo que muchos asocian con su recuerdo no tiene nada que ver con la huella que dejaron otros antropólogos.

antropología aplicada pasó a un segundo plano y los antropólogos provinieron de instituciones académicas. A su vez, las demás dejaron de recurrir a los antropólogos. Actualmente, en el Centro Coordinador del INI no trabaja ningún antropólogo, si bien desde 1997 el nuevo director es sociólogo. Voluntarios siguen ayudando a las religiosas en su pesada tarea que las hace trabajar triples jornadas —rezar, educar, encargarse de toda la infraestructura doméstica del internado—, pero se dedican a la labor docente o a la propagación de su fe. Me limitaré a comentar sobre estos nuevos antropólogos que vienen a buscar datos sin hacer “servicio social”.

En primer lugar, los que escribieron algo sobre Copala mandaron ejemplares a sus informantes más cercanos. Claro, no se socializa este *feed-back* por la inexistencia de una infraestructura comunitaria susceptible de recibir tal información y difundirla. Además, es bien conocido que, en el campo, cada individuo que desempeña un papel administrativo, por lo común se lleva a casa los archivos que se generaron en los tiempos de su mandato; en mayor grado si se trata de un “artículo de uso personal” que se le mandó específicamente. De todas formas, la lectura no es el pasatiempo favorito de los triquis, aun de los maestros, y no puede equivaler a un servicio social más tangible.

Luego, indirectamente —por la integración de los intelectuales de una forma u otra a la vida sociopolítica— es probable que cada antropólogo haya contribuido, ya sea con una ponencia, una charla o un curso, a la reproducción del saber que se supone, no forzosamente con justa razón, ha repercutido o repercutirá un día u otro, para bien o para mal, en la vida de la comunidad.

Por fin, a un nivel mucho más terrenal y circunscrito, en su estancia en la comunidad el antropólogo tuvo

que haber dejado cierto dinero. Aun cuando se pudiera pensar que este mismo dinero es perjudicial para la reproducción de la comunidad, puesto que beneficia sólo a algunos individuos, tomando en cuenta los procesos crecientes de diferenciación en su interior, considero este hecho como una circunstancia atenuante a nuestro favor.

Sin embargo, incluso cuando vemos que se puede relativizar objetivamente esta representación general del antropólogo-fagocito, es más interesante entender su significación cultural y lo que se le demanda a los antropólogos. Una primera respuesta es que, por desgracia, se espera de ellos que se conviertan en hadas madrinas, puesto que con el auge de los programas oficiales, y a últimas fechas de las organizaciones no gubernamentales, se desarrolla cada vez más en los grupos excluidos del poder y de la riqueza este síndrome de la dependencia, que lejos de serles exclusivo, trasladada al exterior la responsabilidad del cambio interno (afirmación que se matizará en el transcurso de este artículo).

2. Están luego los *free-lance* que podrán sacar el video o el libro *best-seller*¹⁰ que los hará ricos —la fantasía—, o les permitirá —en el mejor de los casos— reproducirse más o menos cómodamente en la sociedad nacional o en su país de origen.

Este punto es más complejo puesto que los argumentos que se utilizan para rechazarlos,¹¹ basados en el pretendido enriquecimiento personal, llevan a un juicio salomónico, ya que si gente extraña a la comunidad no la da a conocer al exterior, o no la explica, los del interior no lo harán tampoco. Esto, que era totalmente cierto hace algunos años, deja de serlo tanto por condiciones exteriores como internas, relacionadas por supuesto. Con la mercantilización generalizada y las nuevas políticas autonomistas, un sector del pueblo triqui busca valorizar y controlar, como lo está haciendo en todo lo que le concierne directamente, es decir

por sí mismo, la intangibilidad de su territorio. Si bien esta tendencia plantea problemas acerca de la factibilidad técnica de tales proyectos que, desde nuestra óptica, requieren de cierta especialización, me limitaré a esbozar la nueva coyuntura en que se presenta.

Por más laboriosa y encubierta que se genere la división social del trabajo en las comunidades triquis, la formación de intelectuales —orgánicos o no— es una de sus manifestaciones crecientes. Como en toda la región triqui, en San Juan Copala reviste dos formas: los maestros bilingües —y no es casual que uno de ellos haya desempeñado el papel de analizador¹²— y una familia de Chichahuaxtla. Pese a que sus cartas no son las mismas, ambas formas se inscriben en las estructuras nacionales en las que los diferentes actores tienen que competir con otros intelectuales.

La segunda puede, desde su singularidad, jugar en dos ámbitos: tener acceso a la información y estar inmersa en el mundo marginal de los intelectuales donde se podrá hacer valer la primera. Por una trayectoria, todavía por reconstruir, el jefe de esta familia, hoy anciano, se volvió informante de intelectuales nacionales e internacionales, arrastrando su descendencia a esta nueva dinámica. En la actualidad, por lo menos tres de sus hijos organizan una buena parte de su vida alrededor de la valorización de su cultura. Esta familia se distingue de otros casos “excepcionales”, altamente diferenciadores. En efecto, mientras éstos realizaron su diferencia fuera de su comunidad y, por lo menos hasta ahora, se desligaron de su lugar de origen, limitando su participación al envío de dinero en ocasión de festividades u otros acontecimientos relevantes, ella permaneció en San Andrés Chichahuaxtla. Eso parecía ser, en el momento de mi llegada a la zona, una cara de la situación. Que sea o no cierto que uno de los miembros de esta familia, establecido parcialmente en San Juan Copala, hubiera monetarizado por su cuenta parte de su producción cultural, autopropositiva, como videos de fiestas, o encomendada por los propios moradores, como fotos y videos tomados en ocasión de bodas, entierros, levantamientos de cruz y otras ceremonias más privadas, es irrelevante aquí. Tampoco me consta, aun cuando varias personas me lo dijeron, que ellos sirvan de informantes a antropólogos que pueden así conseguir

¹⁰ Al volver a leer lo que era todavía ponencia, me impactó este empleo de palabras extranjeras que me es extraño. A punto de quitarlas, cambié de opinión por su significado en la fase de investigación en la que se enmarcaba, y que me llevara a aprender triqui por un corto tiempo. Quizá tenga que ver con lo de “gringa, gringa” que dicen los niños a mi paso, o con mi contribución a la actualización o el aprendizaje del idioma inglés entre los que estuvieron una vez en su vida del otro lado de la frontera, o se preparan a ir allá.

¹¹ Se les aplica igualmente, aun cuando en menor medida, a los académicos.

¹² “Se dará el nombre de analizador a lo que permite revelar la estructura de la institución, *provocarla, obligarla a hablar*”, Lourau, 1970, p. 283; subrayado en el texto.

datos sin desplazarse. Mi único propósito al introducir esta posibilidad es señalar que ésta expresa la situación presente de los “innovadores”¹³ en estas comunidades, y mostrar que el chisme y la envidia son las respuestas subjetivas, todavía prevalecientes, a pesar de estar cada vez menos institucionalizadas,¹⁴ en la diferenciación social creciente. Apunta, además, a una dinámica sociopolítica muy interesante entre los diferentes subgrupos triquis, condensada en este momento en el terreno educativo en el que, con la reivindicación, siempre ambigua, de la lengua nativa, los maestros de Copala no obtienen todavía los logros lingüísticos institucionales de sus parientes de Chicahuaxtla.

Seguimos, pues, con estos maestros de Copala. Paradigma de lo que sucede a nivel de la comunidad, no encontrarán, como grupo, lugar en la sociedad nacional actual, justamente por ser un grupo y por la falta de preparación que les permita competir en un sistema que se presenta como meritocrático.¹⁵ Una de sus apuestas es su propio territorio. En junio de 1997, después de la forma interrogativa característica de “Nos dijeron que estaba implementando un proyecto de lecto-escritura en San Miguel Copala”,¹⁶ supe de un proyecto de lecto-escritura comunal¹⁷ que coordinan dos maestros bilingües triquis. El primer trabajo consiste en



¹³ Otro tema de interés detectado hace tiempo. Véase, por ejemplo Barth, 1976, pp. 41-45. Claro, habría que ver que este papel de los “innovadores”, positivo o no a nivel estructural, dependiendo del observador, es productor de fuertes desigualdades en un mundo cada vez más competitivo.

¹⁴ Véase Norman D. Thomas, 1974.

¹⁵ Wallerstein, 1990, p. 47.

¹⁶ Uno de los barrios de San Juan Copala.

¹⁷ Una estudiante de mi Proyecto de Investigación Formativa “Identidad y etnografía polo tacuate”, Guadalupe Cuamatzi, me comentaba

grabar las diferencias lingüísticas que existen entre los barrios, para, en un segundo momento, transcribirlas fonéticamente por medio de símbolos propios, mérito de estos mismos maestros —según algunos informantes—, mérito de especialistas indígenas ya formados en las universidades nacionales —según otros. Queda por analizar con más distancia y detenimiento si mis reservas sobre tal proyecto son de carácter teórico exclusivamente, o resultado de mi marginalización en la comunidad, resultado de esta nueva política que va acompañada del rechazo al antropólogo externo. Independientemente de la respuesta, tal proyecto cuestiona dos pilares fundamentales de la etnología: la distancia cultural que debe establecer el antropólogo con respecto a la sociedad o el grupo estudiado, y la incompatibilidad que existe, según mi punto de vista, entre lo político y lo teórico.

Hace poco (Vatant, 1991), sostuve la incompatibilidad de la política con lo teórico en cuanto la primera, al buscar imponer sus intereses, presentados como generales, se ubica fundamentalmente en una problemática valorativa, mientras lo segundo pretende limitarse a entender una situación sin calificarla. Con la entrada de las comisiones nacionales, cuando no internacionales, de derechos humanos y otras organizaciones no gubernamentales humanitarias en los rincones más alejados del globo,¹⁸ se intensifica el papel de la imagen proyectada hacia el exterior. Ahora bien, la que puede transmitir un estudio “científico” puede llegar a ser perjudicial para los actores, inmersos en un campo muy afectivizado, puesto que toda explicación objetiva, al no diferenciar entre buenos y malos, introducirá forzosamente en este mundo humano, en el que todo “es perfectible”,¹⁹ consideraciones interpretables *a posteriori* como tales. La potencialidad de verdad, esta verdad que nunca se puede decir toda, que conlleva toda pretensión de comprensión, se puede volver contraproducente una vez reubicada en el contexto político. Hacia el exterior, el daño de esta imagen puede acarrear la clausura de un proyecto de desarrollo o de ayuda, u otro perjuicio económico, cuando no una reprobación pú-

de un proyecto lingüístico de la organización mixteca Ñuu savi, que presenta ciertas semejanzas con éste. Sería interesante saber si se trata de una mera coincidencia o de intercambios más planificados.

¹⁸ Véase Diane Fairchild, 1996.

¹⁹ Argumento que surge siempre cuando alguien, ubicado del lado del poder, debe justificar un “error”.

blica. Hacia el interior, las consecuencias pueden ser mucho más dramáticas. Ya introduje la importancia del líder (véase la nota 7), y es tiempo de precisar que su fuerza descansa en gran parte sobre su poder carismático²⁰ y de defensa del grupo, más o menos abarcador, al que representa. Esta alteración de la imagen puede debilitar a ambos: al primero, puesto que se puede dar a conocer una faceta ingrata de él;²¹ la segunda la acabamos de ver. Lo cual se vuelve en especial importante en el contexto altamente conflictivo de la región de Copala,²² donde se polarizan diferentes antagonismos estructurales en la lucha de dos fracciones, la Unión de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort),²³ que pertenece al PRI, y el Movimiento Unificado de la Lucha Triqui (MULT),²⁴ a las que se debería —no sólo para lo que nos ocupa ahora— reubicar en su contexto local y no nacional; en el primero, puede volverse necesario matar antes que dejarse matar.

Si bien la representación política que la comunidad tiene del antropólogo no es la de un ladrón, ni siquiera un ladrón de la verdad, tampoco es incompatible con ella y puede ser retomada como una de las tantas racionalizaciones que justifican el rechazo a la intromisión de un extraño que pretende explicar, más allá del bien y del mal, su realidad.

Llegamos, por fin, al último aspecto. Como en todas las comunidades indígenas del país, para limitarme a ellas, el “sincretismo” prevalece en la región triqui. Una de sus formas más visibles es la coexistencia de los cu-



randeros con los religiosos y los médicos del Centro de Salud. El lunes sobre todo —día del mercado semanal—, los médicos tradicionales de la región bajan²⁵ al templo y a su inmediata periferia para oficiarse, antes, durante y después de la misa. Entre sus diferentes prácticas terapéuticas, una consiste en el uso de un papeliño consagrado sobre el cual el curandero escribe algo, antes de dárselo a su paciente, que la mayoría de las veces no sabe leer. Aun cuando se tendrá que profundizar en este aspecto ritual, salta a la vista su homología con los papeles que llena el antropólogo. Si algunos escritos, los que el curandero entrega, no serán nunca leídos,²⁶ puesto que su función principal es llevar por su sola presencia faltas, carencias, privaciones, etc., ¿qué les quitarán los que salen? Nos será tanto más fácil —o difícil— entender este fenómeno, que no es propio de los grupos indígenas. En este ámbito de lo social que colinda tan cerca con la vida psíquica, no se pueden ignorar los fantasmas que atormentan a los espíritus

²⁰ Una de las tantas formas que reviste el Sujeto supuesto Saber.

²¹ Otra vez se necesita matizar, puesto que el sistema de los valores y, por ende, la carga afectiva de las imágenes, puede diferir en los contextos nacional y local. Así, una imagen estigmatizada en el primero puede justamente ser muy apreciada en el otro. Este desajuste refuerza el rechazo obvio a esta pretensión de comprensión del “científico social”, cuya forma específica es, además, extraña a la tradición local.

²² No me extenderé aquí sobre el problema de la violencia; menos todavía después de esta nota periodística: “Del 1º de enero de 95 al 4 de julio de 96, según informe del Centro Pro Juárez Documentados, 104 asesinatos en Oaxaca. Los municipios más violentos son Santiago Ixtayutla con 13 asesinatos, Tuxtepec con 8, Juquila y San Sebastián con 6, Choapán y Mazatlán de las Flores con 5, San Juan Copala, San Juan Mazatlán Mixe, Santo Domingo y Mpio. de Oaxaca y Xicotlán con 4 cada uno”, *La Jornada*, domingo 7 de septiembre de 1996. Una simple aclaración: después de casi cinco años en la región, supeditaría mi pregunta inicial, ¿por qué tanta violencia en Copala?, a una nueva interrogante ¿por qué se le da tanta importancia a la violencia de Copala?

²³ Creada en noviembre de 1994.

²⁴ Creado en 1981.

²⁵ Literalmente, puesto que la comunidad de San Juan Copala está situada en el fondo de una cubeta a la que no se puede llegar sin bajar.

²⁶ Regresando a San Juan Copala en septiembre de 1997 para la mayoría de San Miguel, pocas semanas después de la primera redacción de este artículo, me lo llevé conmigo. Se lo enseñé a varios de los participantes y los invité a discutirlo. Sin éxito, para mi gran alivio. De regreso al D.F., preferí quitar el epígrafe con el que introducía la primera versión: “Para los triquis de la comunidad de San Juan Copala que me podrán leer, deseando que este primer escrito sobre nosotros pueda contribuir a mi aceptación y ayudarles a entenderme más rápidamente de lo que yo a ustedes”, a consecuencia de la pregunta latente que había surgido: ¿escribo realmente para ser leído fuera de nuestro medio académico? Más todavía, ante este gran silencio, ¿escribo realmente para ser leído? Pocos días después, tuve que añadir una dedicatoria más imperiosa.



más racionales de nuestro medio. Por un lado, es bien conocido que la mayoría de los textos, sobre todo desde que se pusieron en práctica las políticas de estímulo, no son escritos para ser leídos.²⁷ Por otro, icómo no relacionar eso con el robo, nunca totalmente ausente, raras veces irrefutable, de la producción intelectual!²⁸

Ahora bien, si yo fuera líder triqui, sería espontáneamente un agente de obstrucción legal a la entrada del antropólogo en mi comunidad. Pero reconsideraría mi posición. Equiparando el rechazo del antropólogo al rechazo del mundo exterior y considerando que un repliegue sobre sí mismo es imposible en esta fase de la globalización, trataría más bien de aprovechar su presencia, utilizando, en el marco de la reciprocidad, su capacitación y su trabajo. La realidad misma enseña que el dilema no se da en el corte *interior/exterior*, sino en cómo se realizará de la manera menos catastrófica la inserción de este interior en el mundo exterior. No es mi propósito desarrollar este problema que permeaba, sin embargo, al que tomé por eje principal, puesto que se introdujo a mis espaldas. Sólo quería mostrar la

importancia del antropólogo y concluir con una última pregunta que corresponde contestar a la antropología aplicada y a los afectados: ¿qué hacer de este ladrón? Última no quiere decir nueva y si es el privilegio del teórico plantearla explícitamente, son los propios interesados quienes podrán responderla interminablemente. Mi “media aceptación—medio rechazo” no es, a fin de cuentas, más que una de las formas que revisiten sus respuestas.

Bibliografía

- Barth, Fredrik, “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976 (1969).
- Fairchild, Diane, “Don humanitaire, don pervers”, en *L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*, La revue de MAUSS, semestrielle, núm. 8, 2º semestre, París, La Découverte / Mauss, 1996, pp. 294-301.
- Favret-Saada, Jeanne, *Les mots, la mort, les choses*, París, Gallimard, 1985 (1977).
- García Alcaraz, Agustín, *Timujei*, México, Comisión del Río Balsas, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude, “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1980 (1958), pp. 119-148.
- Lourau, René, *L'analyse institutionnelle*, París, Les Éditions de Minuit, 1970.
- Sibony, Daniel, *Le 'racisme' ou la haine identitaire*, París, Christian Bourgeois, 1997.
- Thomas, Norman, *Envidia, brujería y organización ceremonial*, México, SEP (SepSetentas núm. 166), 1974.
- Vatant, Françoise, “La ‘autoridad moral’: significante en la encrucijada de dos dimensiones irreconciliables, lo político y lo ético”, en *Antropología, Boletín Oficial del INAH*, núm. 35, julio-septiembre de 1991.
- Wallerstein, Immanuel, “Universalisme, racisme, sexisme: les tensions idéologiques du capitalisme”, en E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, Éditions La Découverte, 1990.

²⁷ Se llega al absurdo de ser comentarista de alguien sin haber leído previamente su ponencia. Pero, como decía tan acertadamente Saúl Millán, coordinador de la Especialidad de Etnología de la ENAH y receptor tan agudo de nuestro medio, “el comentarista lo es por ocupar una silla en el podio, no por el contenido de sus comentarios”.

²⁸ Daniel Sibony (1997) desarrolla estas mismas tesis en un contexto radicalmente diferente. Baste con citar lo siguiente: “...hacemos libros a cualquier precio, por compulsión de apropiarse de una Letra rentable, en dinero o en imagen. (...) el que odia el ser o el ‘racista’ está convencido de que la Letra que le fue destinada, otro se la ha tomado, robado; o está a punto de hacerlo. Este otro la ha desviado en provecho propio; la ha vendido o la va a vender, va a vivir de eso y por eso va a aspirar las fuentes vivas del sujeto; quien —se comprende— se exaspera” [traducción mía, p. 278].