

**DE ETNOGRAFÍAS, REGIONES E INDÍGENAS:
MIRADAS RETROSPECTIVAS SOBRE
LAS OBRAS DEL PROGRAMA NACIONAL
DE ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES
INDÍGENAS DE MÉXICO**

¿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

Rodrigo Megchún Rivera* / Marco Vinicio Morales Muñoz** /

Ricardo Schiebeck Villegas***

ISSN: 2007-6851

p. 126-p. 149

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: diciembre de 2019

Título del artículo en inglés: *A Diversity of Visions or Homogeneous Analytical Traditions? Academic Debates on the Understanding of "The Indigenous" in the National Ethnography Program of the Indigenous Regions of Mexico.*

Resumen

El presente artículo busca analizar parte de las definiciones, entendimientos y tratamientos de "lo indígena" en un conjunto de textos producidos en el marco del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Los textos corresponden a los dos primeros conjuntos temáticos del Programa: 1) identidad, territorio, sociedad y migración; 2) ritualidad, cosmovisión y chamanismo, los cuales fueron producidos entre 1999 y 2009, y publicados entre 2003 y 2016. Algunos de los principales ejes en torno a los cuales se buscó analizar los entendimientos y supuestos respecto a lo indígena son: la discusión sobre la etnicidad, el vínculo entre la lengua y la pertenencia étnica, el análisis de los rituales tradicionales y los conceptos de cosmovisión y chamanismo. A modo de conclusión el artículo busca hacer un balance y algunas observaciones críticas a la producción conjunta del Programa, en términos de los principales enfoques que lo han caracterizado.

Palabras clave: antropología de la antropología, indígenas, Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México.

Abstract

This paper analyses a number of definitions, perceptions and treatments of the so-called "indigenous" in a set of texts produced within the context of the National Ethnography Program concerning the Indigenous Regions of Mexico (PNERIM), as carried out by the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). The texts analyzed be-

* Universidad Autónoma Chapingo, Centro Regional Universitario San Cristóbal de las Casas (coniklecoy@hotmail.com).

** Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH-CONACYT (mvmorales@conacyt.mx).

*** Posgrado en Ciencias Humanas, El Colegio de Michoacán (rasvillegas@hotmail.com).

long to the first two thematic sets of said Program: 1) Identity, Territory, Society and Migration; 2) Rituality, Cosmogony and Shamanism. These texts were created between 1999 and 2009, and published between 2003 and 2016. Some of the main topics around which we analyzed the understandings and assumptions regarding the indigenous are: a discussion about ethnicity, the bond between language and ethnic identity, the analysis of traditional rituals and the concepts of cosmogony and shamanism. As a conclusion, the article strives for a semblance of balance, and proposes a number of critical observations pertaining to the collective production of the Program, in terms of the main focuses that so far have given it character.

Keywords: anthropology of anthropology, indigenous population, National Ethnography Program of the Indigenous Regions of Mexico.

Introducción

Luego de veinte años de desarrollo del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) (1999-2018), parte de los equipos de investigación que lo integran decidieron hacer un balance crítico de la propia producción del Programa, en aras de valorar y sistematizar lo realizado, y quizás ponderar una siguiente etapa de investigación. Esta revisión fue planteada en torno a tres ejes que se consideraron centrales en la configuración del PNERIM: 1) el modo en que se entendió, se realizó y se presentó la “etnografía”; 2) La manera en que fueron definidas y tratadas las “regiones indígenas”; 3) El modo en que fueron entendidos los “pueblos indígenas”. El presente texto, encomendado en el seno del propio Programa, corresponde a este último eje: un análisis de cómo “lo indígena” –esto es, los espacios, objetos y sujetos relativos a los “pueblos indígenas”– ha sido descrito y analizado en parte de la producción del Programa.¹ Específicamente, aquí se abordan las líneas de investigación desarrolladas durante los primeros 11 años del PNERIM (1999-2009) por corresponder a los trabajos publicados hasta la fecha (2019).²

1. Respecto a la distinción entre “pueblos indígenas” e “indígenas” puede considerarse, por ejemplo, el artículo 2º constitucional, el cual define a los primeros como “aquéllos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Para el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2008) un “pueblo indígena” corresponde a una “agrupación lingüística”, de las que la institución reconoce 68 en México. A su vez, el INEGI (2001) define indirectamente a “los indígenas” como aquellos hablantes de una lengua indígena, o bien quienes se autoadscriben como tales, de modo que la pertenencia resulta primariamente, individual o familiar. Así, y según estas instituciones y marcos legales, los pueblos indígenas corresponderían a colectividades (lingüísticas, históricas, culturales), mientras los indígenas resultarían individuos o grupos que forman parte de estas.

2. Según la Coordinación Nacional de Antropología del INAH –la cual alberga directamente al Programa–, en sus veinte años de trayectoria el Programa ha “abarcado 12 líneas de investigación distribuidas en tres etapas: 1) Identidad, territorio, sociedad y migración (1999-2005); 2) Ritualidad, cosmovisión y chamanismo (2005-2009); 3) Patrimonio biocultural, procesos socioambientales y desigualdad (2009-2017). A lo que habría que agregar la última –y doceava– línea de revisión y revisitación a la producción del Programa, luego de dos décadas. Información recuperada el 17 de enero de 2019 en: <<https://www.antropologia.inah.gob.mx/2013-07-20-01-58-22/etnografia-regiones-indigenas-mexico>>. De manera más pormenorizada, los resultados de las líneas de investigación de la tercera “etapa” todavía no han sido publicados –en algunos casos, luego de más de cinco o seis años de concluida la línea–, por lo que aquí no se les aborda.

Antes de presentar el tratamiento a “lo indígena” en ese primer decenio del Programa, es pertinente hacer alguna precisión conceptual y procedimental.

Desde nuestra perspectiva la categoría de “indígenas” ha definido históricamente a distintas poblaciones. Surgida al calor de la Conquista y la colonización (Bonfil, 1977), pero rearticulada como un pilar gubernamental hasta nuestros días (Foucault, 2002 [1997]), se trata de una categoría que engloba a diversos grupos e individuos. Como plantean De la Cadena y Starn (2007: 12), el ser indígena o “la indigeneidad” abarca “más que las identidades y los movimientos sociales. Corresponde a un campo global de gobernanza, subjetividades y conocimientos que envuelve tanto a pueblos indígenas como no indígenas de diferentes y específicas maneras”. Por su parte, López Caballero (2016) plantea que la indigeneidad no corresponde a una esencia o tradición, sino a una relación, en la cual son seleccionados de modos cambiantes determinados marcadores de adscripción; así como redefinidos los sentidos e implicaciones de la categoría. Por todo lo cual la autora propone enfocar al conjunto de actores y al haz de relaciones que, contextual e históricamente, definen a lo indígena, antes que a poblaciones supuestamente dotadas de atributos incontrovertibles de indigeneidad. A los anteriores planteamientos puede añadirse que a través de un conjunto de leyes, imágenes, emblemas, censos, disciplinas –como la antropología–, entre otros instrumentos, tecnologías y campos del saber, se han producido poblaciones que son reconocidas, y en ocasiones se reconocen, como *indígenas*. En ese tenor la categoría corresponde a una “realidad transaccional” existente en cuanto ha sido socialmente definida y configurada, incluso, puesta en operación. Se trata, en síntesis, de una categoría de ordenamiento, distinción y producción del mundo social.

Esta problematización de lo *indígena* nos ha permitido emprender una revisión crítica a la producción del Programa. Cabe mencionar que los autores de los textos aquí revisados no necesariamente comparten dicha problematización. Al respecto, los autores del presente artículo convenimos retomar parte de lo que los textos del Programa dicen sobre “los indígenas” o los “pueblos indígenas”, un tanto al margen de lo que esas poblaciones puedan plantear respecto a sí mismas, e incluso, y hasta donde fuera posible, de nuestra propia experiencia y tratamiento de la cuestión. Para decirlo en conocidos términos, el presente corresponde a un análisis de los indígenas “para sí”, y no “en sí”, a un análisis de la manera en que la comunidad de las y los antropólogos sociales, etnólogos, lingüistas, historiadores, etnohistoriadores y mesoamericanistas –entre otros especialistas– que han integrado el Programa han abordado y definido a “los indígenas”. Dicho lo anterior cabe presentar, de modo muy general, el contexto en el que se desarrollaron las líneas de investigación del PNERIM que aquí buscamos abordar.

Textos y contextos de producción del PNERIM

El primer lustro de los noventa del siglo pasado resultó altamente relevante para los grupos étnicos en México, al arrancar con el quinto centenario del encuentro y conquista de América –y quien

dice ello dice también, de la clasificación a determinada población como *indígena*-, conmemoración que enmarcó el decreto jurídico de México como “país pluricultural” (1992). Un par de años después tuvo lugar el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual sostuvo reivindicaciones, entre otras, por el territorio y la autonomía de los pueblos indígenas.

En parte como un signo de esos tiempos, la propuesta de un conjunto de investigadores del INAH de estudiar sistemáticamente a los indígenas presentes en México decantó en el entonces llamado “Proyecto de investigación: Etnografía de las Regiones Indígenas de México al Nuevo Milenio” (“Proyecto” que luego de varios años fue rebautizado como “Programa”).³ El cual ponía el acento en términos metodológicos en el trabajo etnográfico como vía ineludible de conocimiento de la población en cuestión, y en las regiones como dimensión socioespacial pertinente. Entre otros resultados, el Proyecto fungió como semillero en la formación de decenas de antropólogos –entre los cuales nos incluimos–, lo cual es indicativo de que en algunos periodos contó con suficientes recursos para el trabajo etnográfico y, sobre todo, permitió la continuidad de nutridos equipos de investigación.⁴

Las líneas de investigación desarrolladas inicialmente en el PNERIM tenían una duración de un año y, pese a la brevedad del tiempo para efectuar la investigación, se veían coronadas por la publicación de los resultados en trabajos colectivos, generalmente compendiados en dos o tres volúmenes, los cuales aparecieron algunos años después de concluida la respectiva línea. La primera temática de investigación fue “Estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México”, que, como puede apreciarse, representó una temática clásica de encuadre a tal población. Las siguientes dos líneas resultaron indirecta y medianamente políticas: “Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México” –lo que implicaba hablar de territorios indígenas–, y “relaciones interétnicas e identidad”. Al respecto cabe aclarar: resultaron políticas porque, en parte, coincidían con las reivindicaciones de los propios movimientos y organizaciones étnicas en México. En este caso lo político consistió en documentar tales reivindicaciones y en presentarlas desde una perspectiva antropológica.

Las dos líneas posteriores implicaron temáticas que pretendían hablar, por un lado, de la heterogeneidad y los conflictos en el seno de la población indígena (sistemas normativos, conflic-

3. Como refiere Morayta, integrante del Proyecto desde su formación y hasta la fecha, “frente a la necesidad de lograr un entendimiento y acercamiento entre la sociedad nacional y los pueblos y las culturas indígenas, la Coordinación Nacional de Antropología del INAH (CNAN) convocó en 1998 a los investigadores a participar en un gran proyecto colectivo, que originalmente se llamó *Atlas etnográfico de las regiones indígenas de México*. Al [madurar] la intención [del Proyecto se buscó trascender] los alcances de los atlas hasta entonces realizados por diferentes instituciones [...]. La cobertura regional que tiene el INAH en el país permitía pensar en incorporar al proyecto a una veintena de equipos regionales [...]. Así se fueron incorporando miembros de la ENAH, del Museo Nacional de Antropología, de la DEAS y los Centros INAH” (Morayta, 2003: 37).

4. Los “equipos de investigación” estaban integrados por un coordinador(a), quien debería ser un investigador de tiempo completo del INAH, y varios “investigadores asociados”. Dentro de cada línea temática los equipos definían de forma autónoma los aspectos que específicamente abordarían en su región de estudio. Además de un seminario temático, los miembros de los equipos encontraban el principal momento de discusión y retroalimentación en un Coloquio anual. Los investigadores que inicialmente integraron el Proyecto fueron, entre otros, Margarita Nolasco, Miguel Bartolomé, Alicia Barabas, Diego Prieto, Ella Fanny, Aída Castilleja, Saúl Millán, Julieta Valle, Jesús Jáuregui, Elio Masferrer, Hugo García Valencia, Hugo López, José Luis Moctezuma, Miguel Morayta, entre otros. A quienes habría que sumar algunas decenas de investigadores asociados.

to y nuevas denominaciones religiosas), y por otro, de las condiciones económicas y los amplios vínculos sociales, marcadamente desiguales, en que se reproduce tal población (migración y economía). Este planteamiento resultó insatisfactorio para algunos de los investigadores que integraban el Programa, quienes consideraban que ello correspondía más a un enfoque “sociológico” que propiamente “etnológico”; lo cual se expresó en las discusiones para definir las líneas de investigación. En nuestra interpretación, el malestar se debía a que con los enfoques propuestos se buscaban abordar: 1) creencias y prácticas en el marco de instituciones ampliamente extendidas, como la Iglesia católica o las denominaciones protestantes; 2) campos culturales con un carácter no armónico, homogéneo, ni en términos de sistemas; 3) amplios procesos económicos y políticos, los que parecían implicar lógicas, objetivos y cálculos no muy diferentes a los de otros sectores poblacionales. Todo lo cual representaba, para algunos investigadores, pocas posibilidades de destacar los contrastes, la alteridad y la especificidad cultural. En su momento las dos líneas de investigación –“nuevas denominaciones religiosas” y “migración y economía”– fueron ampliamente debatidas dentro del Proyecto. En las discusiones internas del PNERIM la intentona de fuga del supuesto corazón de lo indígena (la costumbre, la comunidad) fue entendida, por una parte de la comunidad de antropólogos, como campos temáticos erróneos para enfocar, analizar y definir a la población étnica.⁵ Lo que decantó en una definición más bien ortodoxa de las líneas temáticas: pluralidad religiosa, pero con costumbre (Quintal, Castilleja y Masferrer, 2010); y migración, pero con comunidades (Nolasco y Rubio, 2012).⁶

Estas primeras cinco líneas de investigación corresponden al diseño y compromisos iniciales del Proyecto, y representan un primer conjunto temático.⁷ De modo que el Proyecto arrancó con un amplio consenso y entusiasmo respecto a la necesidad de conocer a fondo a los indígenas; y poco tiempo después incubó un debate, más o menos álgido, respecto a qué era lo más relevante para definir y entender a la población. Esta discusión dejó honda huella en el planteamiento y curso del segundo bloque o conjunto analítico, el cual se centró en cuestiones marcadamente simbólicas (ritualidad, mitología, interpretación onírica), como parte de una búsqueda por destacar la especificidad y alteridad –e indirectamente, representar la otrificación– de “los indígenas”.

5. Nuestro planteamiento de que las líneas temáticas de “migración” y “diversidad religiosa” fueron consideradas como inadecuadas para el análisis antropológico por parte de algunos integrantes del Programa, tiene como evidencia central la definición y sentido de las líneas de investigación posteriores: “ritualidad,” “cosmovisión” y “chamanismo”. Respecto a lo cual viene a colación la muy conocida frase bíblica, “por sus obras los conoceréis”. A lo anterior cabe sumar alguna referencia tangencial; por ejemplo, en uno de los ensayos conjuntos sobre “movilidad migratoria” se indica: “Más que un fenómeno estructural, inherente a las distintas culturas del Istmo de Tehuantepec, la migración ha sido un proceso histórico y estadístico” (Millán, Acosta y Pérez, 2012: 147). Respecto a lo cual nos permitimos interpretar: quizás como parte de ello, y según el anterior planteamiento, la migración podría ser mejor estudiada por las disciplinas históricas y aquellas que emplean profusamente la estadística, tal como la sociología, y no por aquellas disciplinas que, supuestamente, abordan las cuestiones “inherentes a las culturas”, o aquello que los autores llaman cuestiones estructurales, tal como correspondería a la etnología.

6. En la designación de las líneas temáticas, además de la discusión académica, también habría que considerar cierto carácter rotativo en la coordinación de éstas, lo que suponía mayor poder de decisión temática para él o la coordinadora, en función de su trayectoria.

7. Como indica Morayta, en el diseño académico del Proyecto “se logró construir un plan a cinco años, aprobado por el CONACYT y coordinado, en primera instancia, por el Dr. Miguel Bartolomé, y luego por un consejo académico interno. [Inicialmente] se establecieron las líneas de investigación que se abordarían y compartirían cada año” (Morayta, 2003: 37).

Este segundo conjunto temático inició con la línea “Procesos rituales” (Baez, 2015), en tanto fastuoso elemento de ordenación y entendimiento, no sólo –y quizás ni siquiera principalmente– del ámbito divino o sacro, sino también del mundo social. A ello siguió la línea de “Cosmovisión y mitología”, que en general planteó la existencia de formas tradicionales de entendimiento y práctica respecto a la triada “mundo físico”, “social-humano” y “sobrenatural” (Good y Alonso, 2015). La tercera y última línea del periodo fue la de “Chamanismo, nahualismo y sueños”, que pretendió articular estos campos sin necesariamente agotar uno en el otro (Bartolomé y Barabas, 2013).

En cuanto al objetivo del presente artículo, no se trata de la fascinante historia del Programa, dejamos aquí esta revisión para indicar lo que el recuento sugiere en relación con el entendimiento de los pueblos indígenas en el seno de este cuerpo académico. Al hacer un balance de las líneas temáticas referidas, algunos planteamientos generales que parecieran haber guiado los primeros años del Proyecto son: los indígenas cuentan con formas específicas de organización (estructura social y organización comunitaria), así como de entendimiento y práctica (ritualidad, chamanismo); en tanto forman parte de tradiciones culturales, en las que elementos procedentes del periodo prehispánico, colonial y moderno han sido rearticulados a través de diversos procesos (cosmovisión). Los indígenas están fuertemente vinculados a territorios específicos, a los que simbolizan y con los que tienen hondos apegos y conocimientos; de los cuales depende en buena medida la reproducción sociocultural de los grupos (diálogos con el territorio). Al interior de estas poblaciones (la comunidad, la etnia), los indígenas son heterogéneos (diversidad religiosa), además de estar signados por importantes jerarquías y cargos (estructura social). En muchas ocasiones los indígenas resultan subordinados económica y políticamente, frente a lo cual han emprendido estrategias, reivindicaciones y posicionamientos creativos de respuesta o resistencia (por ejemplo, a través de la migración), a veces, basados en un sentido de reproducción inmediata, pero también a partir de la búsqueda por permanecer como colectividades (movimientos etnopolíticos e identidades).

Para analizar parte de este argumento general, en lo que resta del artículo presentamos algunas cuestiones más específicas del entendimiento y análisis de lo *indígena* en el Programa. Inicialmente, la manera en que fueron abordadas las relaciones interétnicas. En un siguiente apartado el modo en que se ha enfocado la importancia de las lenguas indígenas en torno a la adscripción étnica. En un tercero, algunos de los conceptos con que se ha abordado y definido a los indígenas (*chamanismo* y *cosmovisión*). Finalmente, un balance general de lo encontrado, a modo de conclusiones.

Relaciones de dominación, identidades y movimientos étnicos

Con el objetivo de analizar el tema de “lo indígena”, la tercera línea de investigación del Programa Etnografía publicó la colección titulada *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (Bartolomé, 2005). De los ensayos que integran la obra se des-

prende, en general, que la etnicidad (eje analítico que nos posibilita hacer operativo el análisis de los textos) refiere a una construcción social vinculada con la categorización de grupos sociales específicos dentro de un contexto amplio, comúnmente al interior de las configuraciones estatales, e implica, principalmente, tres aspectos: identidad, cultura y desigualdad. Es decir, procesos de auto y heteroadscripción que se refieren a “etiquetas” de colectivos sociales, en los que la pertenencia es construida en relación con los “otros”. En términos culturales alude a un supuesto origen histórico común, y por ello se acude a, o se seleccionan, rasgos particulares definitorios, como la lengua, indumentaria, organización social, entre otros. Finalmente, la desigualdad es resultado de procesos de dominación e implica jerarquías sociales y posicionamientos diferenciados en términos económicos, políticos y culturales.

En los ensayos revisados –particularmente los correspondientes al norte y centro de México del primer volumen de la publicación *Visiones de la diversidad*– encontramos un amplio recorrido histórico que, en términos generales, considera el momento de la Conquista y la época colonial, el México independiente, la consolidación del Estado nacional, hasta las políticas neoliberales más recientes. En tal recorrido se muestran pormenorizadamente las relaciones entre la población indígena y una larga serie de actores, los cuales van desde misioneros y militares, las autoridades gubernamentales de cada etapa histórica, mineros, ganaderos, latifundistas, rancharos, entre otros personajes vinculados con los aspectos económicos y de extracción de recursos de las diversas geografías en que se han ubicado las poblaciones indígenas; hasta funcionarios del indigenismo, responsables de las políticas de integración, y por supuesto, la población “blanca”, “mestiza” o “no indígena” que se asentó en esos lugares. La mayoría de los textos revisados da cuenta de los procesos sociohistóricos y las interrelaciones que han definido a los indígenas. A partir de los cuales fueron identificados, categorizados, desterritorializados, marginalizados y sujetos a una jerarquía en la que han ocupado posiciones subordinadas dentro de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales.

El conjunto de ensayos muestra que el Estado (en sus fases colonial, reformista, nacional o neoliberal) ha desempeñado un papel fundamental en la configuración de la etnicidad.⁸ De cara a ello, y con fines analíticos, podemos reconocer dos enfoques que guían los trabajos: aquellos textos que, a la luz de la continuidad de la población indígena, interpretan los procesos abordados fundamentalmente como “resistencia”; y aquéllos otros que no necesariamente consideran a la condición indígena como algo preexistente a los procesos sociales –y en ese sentido, opuesta a ellos– sino la condición indígena como resultado creativo, aunque supeditado, de los mismos

8. Las propuestas constructivistas e interaccionistas en la definición de la identidad étnica, son a las que se adhieron los autores de los ensayos, planteando que dicha categoría emerge de los procesos sociohistóricos experimentados por las poblaciones indígenas. En este sentido, la *etnicidad* es resultado de las relaciones interétnicas establecidas a partir del contacto con la población no indígena; pero los textos también coinciden en el sentido de otorgarle dinamismo y flexibilidad a dicha construcción, pues todos concluyen que la etnicidad no implica una definición estática, sino que toma diferentes matices y significados a lo largo de la historia hasta llegar al presente. De esta manera, en el conjunto de ensayos sobresalen las propuestas clásicas de Glazer y Moynihan (1975), Barth (1976), Cardoso de Oliveira (1992), Bartolomé (1997), Cohen (1982) y Giménez (1993, 2000).

procesos sociales. En el conjunto de ensayos los dos enfoques convergen y se entrecruzan, por lo que es más pertinente hablar de una gradación en el seguimiento de estos polos analíticos. En cuanto a esta gradación, sólo unos cuantos de los trabajos se posicionan marcadamente en los extremos, mientras la gran mayoría de los textos se ubican en una franja intermedia al abordar los procesos de relación interétnica en términos de un variado espectro de respuestas y configuraciones. Menos por un equilibrio, exploración y problematización analítica; y más por un posicionamiento ambiguo –y con ello incontrovertible– al respecto.

Como parte de los ensayos que resultan inclinados a plantear la dicotomía de dominación o resistencia puede referirse, entre otros, el ensayo titulado “Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos” (Moctezuma y López, 2005); en el que los autores recurren a los conceptos de “ideologías de dominación” e “ideologías de resistencia”. En un tono más matizado, en el ensayo “Identidades en el desierto y la sierra de Sonora” (Aguilar, Rentería y Conde, 2005), se abordan los casos o’odham, guarijío (o *makurawe*) y seri (o *conca’ac*). En este ensayo los autores plantean el tema de “la resistencia”, no sólo como oposición frontal sino también como formas de organización y movilización en los marcos jurídicos y políticos establecidos por los grupos dominantes. Al respecto, los autores postulan que la persistencia no significa inmutabilidad, sino transformación constante en relación con el contexto.⁹

En cuanto a textos que abordan la configuración y el posicionamiento étnico como el resultado parcial del propio dominio, aunque –para decirlo en términos de Roseberry (1994)– no por ello al margen de la contienda, el ensayo de Cortés y Álvarez (2005) retoma a Bonfil (1987) para plantear que el aparato estatal ha dirigido en gran medida la creación de las identidades étnicas, como imposición de un proyecto histórico dominante. Lo anterior con la finalidad de legitimar su propia presencia y asegurar la homogeneización cultural como meta última de integración de la diversidad, específicamente, en el caso analizado por Cortés y Álvarez (2005), con el apoyo otorgado al movimiento de los Jefes Supremos –que distintos autores consideran como uno de los precursores en México de las demandas étnicas, e incluso pluriculturales–, el cual significó una política indigenista basada en la utilización de las élites indígenas a tenor con los objetivos del Estado.

Finalmente, como ejemplo de ensayos más inclinados al carácter de construcción y adaptación de la identidad étnica, Morayta, *et al.* (2005) documentan los cambios en la composición de

9. Para ejemplificar estos procesos de cambio y continuidad, resistencia y reconfiguración, es adecuado retomar algunos datos de este ensayo. En el apartado sobre los *conca’ac* o seris se detalla la tradición seminómada constituida por bandas cazadoras, pescadoras y recolectoras, que experimentaron un proceso de sedentarización a partir del contacto con pescadores mestizos. Lo cual gestó una serie de relaciones que permitieron a los *conca’ac* apropiarse de nuevas dinámicas, como la explotación pesquera a baja escala. Con lo cual retomaron parcialmente lógicas mercantilistas, dentro de relaciones de explotación y desigualdad. En cuanto al posicionamiento como grupo diferenciado, el ensayo enfatiza que en las últimas décadas los seris lograron consolidar una identidad colectiva y una presencia política mucho más definida, al enarbolar rasgos culturales en tanto símbolos de resistencia étnica y territorial. Entre los emblemas destacan los cantos, la fiesta del año nuevo y la ceremonia de la placenta, pero también elementos apropiados de sus vínculos interétnicos, como “la bandera de la nación *conca’ac*” y la Guardia Tradicional Seri (Aguilar, Rentería y Conde, 2005).

la población de Morelos, generada por la salida de nahuas originarios de la región y la llegada de migrantes de otras latitudes, lo cual implicó la disminución de distintos elementos que solían visibilizar a los nahuas (lengua, vestimenta, rituales). Como muestran los autores, este proceso fue entendido por buena parte de la academia como “pérdida” o dilución de la identidad étnica. A partir de la década de 1990, parte de la población comenzó a reconocerse como “indígena”, básicamente para recibir determinados recursos –así como para mostrarse en contra de un proceso histórico de negación y ocultamiento de la identidad–. En un inicio se consideró que el indicador de pertenencia debería de ser la lengua, pero en 2001 se decidió considerar la autoadscripción.¹⁰ Lo cual demográficamente significó que el número de personas que se asumieron como “nahuas” creciera exponencialmente. Con base en el caso, los autores plantean que los términos *indígena* y *campesinos* resultan categorías fundamentalmente construidas desde el ámbito gubernamental.

Desde nuestra perspectiva el conjunto de autores revisados busca no perder de vista que, por un lado, históricamente las poblaciones de estudio han tenido que enfrentar muy fuertes presiones de desplazamiento, despojo y cambio dirigido; y en ese proceso ha sido destacada –simultáneamente como causa y efecto– la condición étnica de los sujetos: para unos, explicación y justificación del dominio; para otros, explicación de la respuesta al dominio. Por otro lado, que la identidad étnica haya sido producida e impuesta, entre otros ámbitos, a través del Estado; en términos de una sacralización en leyes, incrustación en instituciones, rutinización en procedimientos administrativos y simbolización en rituales gubernamentales (Corrigan y Sayer, 1985); lo cual no obsta el que la pertenencia étnica remita a un proceso político de lucha, pero también consenso entre el Estado y las formas de acción cotidianas de los pueblos indígenas (Roseberry, 1994) en el que no puede tener lugar una producción ideológica absoluta y de una sola hechura. En ese marco los autores, en general, han tendido a enfatizar, y en ocasiones sobreinterpretar, el carácter “resistente” de la identidad étnica, y con ello a omitir o subvalorar los procesos de interrelación que también la han configurado.

El factor lingüístico en la definición de lo *indígena* en el PNERIM

En relación con esta comunidad de estudiosos observamos una constante: el criterio de *indígena*, aunque no en todos los textos se haya problematizado terminológicamente, es la base para la selección de las poblaciones de estudio. En estos trabajos se parte de la categoría *indígena* como premisa dada: piedra angular y punto de llegada. La metodología de los distintos ensayos revisados ha tenido como base los estudios de caso, y no la construcción de un andamiaje analítico común. Es precisamente en ese proceso de *investigaciones simultáneas* en el que puede contem-

10. Se debe recordar que, en el contexto de una lucha articulada por el movimiento indígena y diversos actores de la sociedad civil, en el año 2001 el Congreso de la Unión aprobó la llamada “ley indígena”, la cual estableció un conjunto de reformas constitucionales en materia indígena.

plarse el debate implícito sobre la relevancia que debe otorgársele a la continuidad de rasgos culturales considerados “autóctonos”, respecto al entendimiento de la población indígena. Si bien cada línea temática ha perpetuado la importancia de los aspectos culturales “tradicionales”, en el análisis de la etnicidad destaca la condición de hablantes como el rasgo que ha causado mayor debate en las valoraciones de los autores. Debate que va desde considerar a la lengua como un factor inseparable de la identidad étnica, hasta la proposición de que un indígena sigue siéndolo aunque no conozca la lengua de sus padres, como se ejemplificará más adelante.

Como es sabido, el factor lingüístico constituye el indicador por excelencia que ha definido lo indígena para el aparato estatal. Al grado en que este factor es, hasta la fecha, uno de los tabuladores que permite a determinada población acceder a programas específicos. Sin embargo, desde 2000 el INEGI incluyó una pregunta acerca de la autoadscripción de los censados, lo que decantó en la manifestación de población que no habla ninguna lengua indígena, pero, a partir de entonces, se asume como tal y es registrada en un órgano oficial del Estado. Esto resultó particularmente significativo para la línea de investigación “Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual” –efectuada en 2001-2002 y publicada en 2005–, que quedó inserta en la discusión acerca del grado de importancia que académicamente se le debía conferir a la lengua en contraste con la autoadscripción.

Al respecto, en su ensayo acerca de yaquis y mayos, Moctezuma y López (2005) plantean dejar de considerar como sinónimos la identidad y la lengua. Los autores explican, al retomar directamente a los sujetos de estudio, que la transmisión generacional de los elementos culturales es importante, pero no determinante. En ese marco expusieron que para los yaquis aquello que resulta central en la adscripción es la autoidentificación de sus miembros y el posicionamiento político. En este tenor, para los yaquis presentes en la ciudad de Hermosillo, Sonora, la autoadscripción resulta legítima a pesar de no ocupar territorios tradicionales, de la pérdida de la lengua materna y de la imposibilidad de reproducir íntegramente su estructura organizativa.

Sin embargo, dentro del PNERIM encontramos autores que han postulado lo contrario. En su estudio acerca de los indígenas del Estado de México, Cortés y Álvarez (2005) señalaron, de la mano de Sapir-Worf y Gilberto Giménez, que las lenguas nativas son un componente decisivo para la pertenencia étnica, en cuanto la lengua funge como “sistema modelante” que trae consigo formas particulares de concepción del mundo. Asimismo, retomaron el argumento de Bartolomé (1997) de pensar la lengua como el principal referente clasificatorio que permite identificar y descartar a los miembros del grupo etnolingüístico (Cortés y Álvarez, 2005), con lo cual la lengua resulta un claro indicador de diferenciación de los diversos grupos indígenas, por lo que constituye un factor ineludible en el análisis de la etnicidad.

Una cuestión adicional dentro de este debate ha sido el peso que los investigadores le han conferido a la utilización de etnónimos o exónimos para referirse a los grupos de estudio –y que aquí hemos usado indistintamente–. Incluso en estos aparentemente minúsculos aspectos

tos contrastan los textos presentes en el Programa. Los términos se emplearon generalmente por la elección de cada equipo de investigación, y pocas veces se hicieron explícitas las razones de ello. En el ensayo escrito por Oliver, Moreno y Garrett (2005) se explica que el exónimo “otomí” cuenta con una carga peyorativa, quizás incluso desde antes de la Colonia. Cuestión que cobró singular relevancia cuando en 1984 el Consejo Supremo Otomí decidió dejar de emplearlo y lo sustituyó por el etnónimo *ñāhñú*. Por su parte, Cortés y Álvarez (2005), a pesar de otorgarle importancia a la lengua, al referirse a los *ñāhñú*, lo hacen exclusivamente a través del exónimo.

En este marco cabe señalar que los integrantes del Programa –sobre todo en la línea “Visiones de la diversidad” (2005)– retomaron la propuesta de Barth (1976), que conceptualiza la etnicidad a partir de las interacciones y fronteras sociales que cada grupo despliega; de modo que, los rasgos culturales, si bien importantes, no serían primordiales en la definición de lo étnico. Los integrantes del proyecto se decantaron por exponer que las fronteras sociales son establecidas en relación con principios, valores y símbolos culturales. Por eso, en buena medida, la narrativa de los ensayos apunta a que para determinado pueblo indígena tal o cual factor cultural resulta fundamental para su constitución.

En relación con la relevancia de la lengua como componente de la pertenencia étnica podemos concluir que, a pesar de que el PNERIM representó un trabajo colaborativo, no emitió un posicionamiento homogéneo al respecto sino un debate sin síntesis. Allí donde se retratan contextos en los cuales se ha dado una “pérdida” de la lengua en las nuevas generaciones se argumentó la relevancia de otro elemento cultural o de la autoadscripción; pero, lo que sí resulta una constante es que invariablemente se hace referencia al factor lingüístico para cada caso de estudio. Un ejemplo claro de ello es la insistente referencia, al menos introductoria, de la ubicación del grupo de estudio dentro de la clasificación de las familias etnolingüísticas; es decir, con base en el rastreo de un origen lingüístico común, o al menos de procesos que relacionan en distintos grados de cercanía a ciertas agrupaciones que hoy aparecen como diferenciadas. Aunque dicha consideración expone características del proceso de etnogénesis y no necesariamente de la contemporaneidad del pueblo indígena.¹¹

Culturalismo implícito

El énfasis de esta comunidad de estudiosos por mostrar al lector aquello que “hace a los indígenas, indígenas” se encuentra en toda la producción del Programa aquí revisada. Sin embargo, con mayor claridad o predilección en el segundo conjunto analítico (las líneas que abordaron las te-

11. Además de los volúmenes de ensayos, esta constante puede visualizarse en los *Atlas etnográficos* producidos por el mismo PNERIM y pensados como obras de difusión. Muestra de ello son los dos atlas que refieren a la zona geográfica del norte del país: el de Chiuhua (2012) y el del Noroeste (2013). A pesar de exponer una zona territorial continua –traslapada– y tener coincidencias en el abordaje de los mismos grupos indígenas, cada libro desarrolla el tema de la lengua, basándose en las familias etnolingüísticas y en las conexiones entre los grupos que habitan la zona a partir de las lenguas existentes.

máticas de ritualidad, cosmovisión y chamanismo, desarrollada entre 2005-2009). Los volúmenes producidos en esta etapa del proyecto se inclinan a privilegiar la presencia de elementos “propios” de cada grupo de estudio, más allá de la autoadscripción que pueda existir entre sus miembros.

En el caso de *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (2016), se parte de considerar al ritual como uno de los rasgos culturales que más claramente distinguen a los grupos indígenas entre sí y, sobre todo, frente a los no indígenas. Pero ¿de qué rituales se está hablando? Los lugares y comunidades que quedaron registrados son aquellos en los que aún se realiza el ritual “tradicional”, ya sea que resulte presentado como remembranza de la época prehispánica, o como síntesis surgida a partir de la evangelización española. Por tanto, el lector desconoce qué sucede en las localidades con presencia indígena que resultan omitidas. Así, por ejemplo, no se explica si en dichas localidades los ritos simplemente han dejado de realizarse, o han sido sustituidos por otras prácticas; tal como podría representar la incursión de denominaciones cristianas no católicas presentes en esas zonas, prácticas que analíticamente también representan rituales y, por tanto, habrían podido tener cabida en este compendio de ensayos. En general, los procesos rituales fuera del “costumbre” no son contemplados en *Develando la Tradición...* (2016). Con lo cual, el ritual “tradicional” se expone como un atributo cultural determinante en la conformación del grupo étnico.

Esta condición selectiva, evidente en esta línea temática, es una cuestión recurrente en el transcurrir del proyecto. Así, por ejemplo, en su ensayo publicado en *Visiones de la diversidad*, Moctezuma y López (2005) señalan que en el caso de los indígenas mayos, el conjunto de ideas y prácticas religiosas manifiestas en la realización de los rituales de Semana Santa dan sustento a la identidad étnica del grupo.¹² Mientras que en el ensayo publicado en *Develando la Tradición* (2016), estos mismos autores, en colaboración con otros, se dan a la tarea de abordar precisamente los rituales de Semana Santa. Nuevamente en relación con los mayos presentan al lector los casos en que la ejecución del ritual sigue llevándose a cabo.¹³ Es decir, el equipo de investigadores referido cimentó su posicionamiento en distintas etapas del proyecto, y para hacerlo mostró la información etnográfica que confirma sus aseveraciones. Por todo lo cual el lector podría interrogar, ¿qué sucede en las otras localidades con presencia de los mayo en las que ya no se lleva a cabo el ritual?, ¿la etnicidad se ha “perdido” al no realizar este acto que representa el “sustento de la identidad”, tal como sugieren los autores (Moctezuma *et al.*, 2016: 240)?¹⁴

Por otro lado, es justo reconocer que las reflexiones acerca de la presencia de otras alternativas religiosas –y por tanto de prácticas rituales “no tradicionales”– ya habían sido vertidas en

12. Los autores hacen referencia general a los espacios en que se desenvuelve este pueblo indígena en Sonora y Sinaloa, sin embargo, algunas de las localidades que se mencionan explícitamente son Etchojoa y El Júpare, Sonora.

13. En este caso se registró la ritualidad de los pueblos mayos de El Júpare, Sonora y de Jahuara II, Sinaloa.

14. Esta selección temática y enfoque analítico quizás podría explicarse por la continuidad del mismo cuadro de investigadores a lo largo del devenir del PNERIM.

una línea temática previa “Los dioses, el evangelio y la costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México” (2010). El hecho de que dicha información no haya sido tomada en cuenta en el segundo conjunto analítico resulta, en primer lugar, indicativo de cierta falta en la capacidad de sistematización de datos dentro del proyecto. Al respecto retomamos un planteamiento clave de dicha publicación: “Los resultados aquí presentados son un amplio abanico en el cual no es posible identificar un vínculo directo y unívoco entre la conversión a alguna religión distinta al catolicismo y la pérdida de la identidad étnica” (Quintal, Castilleja y Masferrer, 2010: 19).

Una de las aportaciones de esta línea temática es exponer que al interior de los grupos indígenas no existe homogeneidad, sino una multiplicidad de posibilidades constitutivas. En este caso, a partir de la conversión a otros credos, o en cuanto a la modificación en la forma de experimentar las formas religiosas más antiguas. Sin embargo, posteriormente en la publicación —rastreada en la introducción y en ensayos particulares— se emplean las nociones de *pérdida* y *fortalecimiento* de la identidad étnica, esto a partir de las tensiones que se generan por la incursión de nuevas alternativas religiosas y por la capacidad de reajustarse a partir de las prácticas comunitarias ya conocidas (Quintal, Castilleja y Masferrer, 2010: 17-19), lo cual se aproxima nuevamente a la preponderancia de un canon tradicional respecto a lo *indígena*. La publicación pareciera buscar situar reiteradamente la cuestión de “ser o no ser indígena”, en términos de la perpetuación o alejamiento de formas culturales determinadas.

Al comparar los textos de *Pluralidad religiosa...* (Quintal, Castilleja y Masferrer, 2010) y de *Procesos rituales...* (Baez, 2015; Oseguera y Reyes, 2016), claramente ambas líneas implican resultados y análisis heterogéneos. Mientras que la primera publicación representó un compendio de ensayos que mostraron que es posible hablar de etnicidad, pese a la conversión y abandono de prácticas supuestamente prístinas, la segunda publicación presentó al lector un escenario en el que el indígena retratado es aquel que preserva su religiosidad y ritualidad “original”. Por un lado, se pone de manifiesto que la etnicidad continúa presentándose más allá de la carencia de determinados rasgos culturales. Por otro lado, tenemos un concepto de “indígena” que tiende a observarlo como reservorio de la tradición. Lo cierto es que ambas etapas del Programa, generalmente a cargo del mismo equipo de investigadores, muestran al lector la etnografía como la narración que avala las premisas de la respectiva línea temática. Por tanto, como telón de fondo se encuentra el cuestionamiento acerca de la autoridad etnográfica: ¿acaso con su ejercicio el analista crea *lo indígena*?

Fiel al estilo del Programa, la problematización se encuentra supeditada al caso particular de estudio, y no en todos los análisis se partió de la diversidad al interior de una misma agrupación sino, de manera inversa, de la unidad del grupo estudiado a pesar de las excepciones manifiestas. Con lo cual las generalizaciones descartan las particularidades. De modo que la metodología del proyecto es básicamente particularista, a pesar de presentarse como un Programa

que evidencia la diversidad a partir de las comparaciones. De esta forma habría un conjunto de indígenas que son referidos como tales, pero que no son el centro de atención del proyecto (los conversos a otros credos, o los que sólo hablan castellano).

Categorías de análisis de los pueblos indígenas

Otro importante promontorio para contemplar el modo en que lo indígena ha sido entendido, descrito y analizado en el Programa corresponde a los propios conceptos y categorías con los que la población ha sido abordada. Entre otros: *cosmovisión*, *chamanismo*, *grupos étnicos*, *reciprocidad*, *regiones culturales*, *territorio* y, por supuesto, la propia categoría de *indígenas*. Aparentemente salvo la última, el resto de los conceptos no necesariamente debería corresponder a una población específica, al tratarse de campos de análisis que admitirían ser vinculados con distintos casos y grupos. Así ocurre particularmente con los conceptos de *reciprocidad*, *regiones culturales* y *territorio*, los que han sido desarrollados en un gran número de análisis sociales, con total independencia del carácter de *indígenas* de los sujetos de estudio.

Sin embargo, los conceptos de *grupos étnicos*, *cosmovisión* y *chamanismo* resultan fuertemente relacionados con lo *indígena*, al menos en la antropología producida en México. Como muestra de ello, pocas o nulas veces han sido empleados para enfocar a población “no indígena”. Ello particularmente en el caso de los conceptos de *cosmovisión* y *chamanismo*, ya que el de *grupos étnicos* –parte de cuyo despliegue fue presentado en la primera parte de este artículo– refiere, en todo caso, a los procesos y lógicas de diferenciación y articulación social. Esta vinculación de determinados conceptos a una población pareciera deberse a un presupuesto analítico sobre aquello que define a los indígenas: su carácter de alteridad u otredad (López y Acevedo-Rodrigo, 2018). A partir de lo anterior, en este apartado buscamos revisar las principales definiciones y usos de los conceptos de *cosmovisión* y *chamanismo* en la producción del PNERIM.

El concepto de “cosmovisión” ha estado presente en toda la historia del Programa: en las publicaciones, seminarios y debates, además de que en 2006-2007 constituyó una línea específica de investigación. Al respecto, cabe retomar la definición presentada en la introducción de dicha línea, en la que se plantea que la cosmovisión “postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, del mundo sobrenatural, del mundo social humano, y de la interrelación entre ellos” (Good y Alonso, 2015: 14). En torno a lo cual, abunda la introducción:

De los numerosos trabajos empíricos que tratan las cosmovisiones en grupos indígenas actuales o las sociedades prehispánicas, siempre sobresale una *dimensión particular del pensamiento indígena*: las cosmovisiones permiten comprender y relacionarse con tres “mundos,” *distintos para los observadores occidentales pero que conforman una realidad interdependiente y unificada para los pueblos mesoamericanos* (Good y Alonso, 2015: 15, cursivas nuestras).

Este concepto resulta, si no excluyente, al menos poco articulable con los sectores en que hay una relativa separación entre los campos religioso, político y de producción de conocimiento –los “observadores occidentales” referidos en la cita–. Los que no necesariamente admiten una interrelación entre los “mundos” natural, sobrenatural y social –pese a que la clasificación procede directamente de tales sociedades “modernas”–. Con lo cual el concepto no es universal, ni exportable a todas las sociedades o grupos, sino más bien clasificatorio de éstos, a partir de un eje: sociedades occidentales y sociedades (no occidentales) que, gracias a la cosmovisión, interrelacionan los tres mundos referidos. Paradójicamente, el concepto forma parte de una tradición clasificatoria de sociedades coloniales.

Según la introducción referida, esta interrelación tendría incluso tintes armónicos, toda vez que en los “pueblos mesoamericanos” habría un “ordenamiento del mundo social *en concierto* con los mundos naturales y sobrenaturales como una *alternativa a la modernidad occidental*” (Good y Alonso, 2015: 15, cursivas nuestras). Ahora bien, lo anterior no significa que el cambio “cultural” y la contradicción dejen de ser reconocidos en la propuesta del Programa:

Desde la etnografía, la cosmovisión en su expresión empírica no es [...] una herencia histórica estática. Surge en contextos sociales específicos y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas; por eso se habla de cosmovisiones en plural. En ellas pueden existir contradicciones internas e incongruencias lógicas porque son productos colectivos. Abordar la cosmovisión como un concepto, y no como un cuerpo unitario de creencias fijas o como un compendio de prácticas formales, permite reconocer su variabilidad y los múltiples campos de su expresión (Good y Alonso, 2015: 14-15).

En estas líneas podemos reconocer un planteamiento abierto y flexible del concepto: aunque la “cosmovisión” conformaría una visión estructurada y coherente (Good y Alonso, 2015: 14), admitiría contradicciones al tratarse de un producto colectivo. Tampoco correspondería a una expresión estática, sino dinámica y procesual. De cualquier forma, el cambio y el carácter contradictorio tendrían algunos límites, a riesgo de ya no hablar de “cosmovisiones”: la no desvinculación de los tres mundos citados, y ello como una herencia histórica –dinámica, pero herencia al fin–.¹⁵ Como parte del vínculo entre “pueblos indígenas” y “cosmovisión” se señala:

15. Aunque ya han sido referidas indirectamente, cabe destacar las coordenadas espacio-temporales en que la cosmovisión fue planteada en la línea de investigación. Para Good y Alonso (2015) se trata de una construcción colectiva, pero en relación con una unidad cultural en términos geográficos e históricos: Mesoamérica. Si en términos espaciales el texto amplía las coordenadas de la cosmovisión, en términos temporales se hace referencia a estudios empíricos tanto para “sociedades prehispánicas” como para “grupos indígenas actuales”. Para no tergiversar el texto cabe indicar que, como parte de la “cosmovisión” se reconocen las transformaciones y aportes del periodo colonial, o de la modernidad. Con todo, en la publicación el concepto articula de manera importante los “grupos indígenas actuales” con las “sociedades prehispánicas”.

Optamos por considerar las cosmovisiones [...] como expresiones de una tradición intelectual indígena [...]. Partiendo de la perspectiva de las sociedades nativas y su lógica, descubrimos dentro de este vasto campo de “cosmovisión” distintas teorías indígenas: sus teorías de la historia, del intercambio, de los objetos, de la persona, principios estéticos, concepciones propias de la ecología, teorías económicas, para nombrar algunos ejemplos. Podemos percibir detrás de estas teorías “la cosmovisión”, que efectivamente consiste en una parte medular del pensamiento mesoamericano (Good y Alonso, 2015: 15).

Además de “tradición intelectual indígena”, la introducción habla de “pensamiento mesoamericano”, “lógica y perspectiva de las sociedades nativas”, “teorías indígenas”, “modelos de ontologías indígenas”. Con todo lo cual se plantea que “los indígenas” tendrían “sus” definiciones y formas específicas de entendimiento estético, ecológico, económico, histórico y/u ontológico. De modo que “lo indígena” tendría, efectivamente, contenidos culturales distintivos: ni más ni menos que “la cosmovisión”, una “parte medular del pensamiento mesoamericano”.

A nuestro modo de ver, la separación binaria de Occidente y no Occidente (los pueblos indígenas mesoamericanos) que define a la línea, bordea el esencialismo al plantear a estos polos como claramente diferenciados y separados entre sí.¹⁶ En relación con el esencialismo cabe retomar la definición de Escobar: “la creencia en que las cosas poseen una base constante, independiente del contexto y la interacción con otras cosas, que el conocimiento puede progresivamente abordar” (Escobar, 2010: 3). En el caso de la cosmovisión se presupone la base relativamente constante de la tradición de pensamiento indígena, al margen del haz de interrelaciones históricas; toda vez que el cambio es claramente reconocido, pero sólo hasta el punto de no fragmentar determinadas teorías, pensamientos, ontologías.

Pese a lo anterior la propuesta de esta línea de investigación implica un argumento contundente frente a los planteamientos “constructivistas radicales”, que suponen lo *indígena* como categoría eminentemente relacional y, en ese tenor, carente de todo contenido cultural específico. ¿Las perspectivas relacionales radicales no implican ignorar la especificidad histórica de distintas poblaciones, relativamente diferenciadas en términos culturales? Desde nuestra perspectiva, un posicionamiento “relacional” extremo es aquel que supone, de manera sesgada, que todo emana de los centros metropolitanos o de la expansión capitalista, cuyos representantes y dinámicas resultarían los constructores monopólicos y permanentes de lo *indígena*. Mientras el polo de “la cosmovisión” parece demasiado esencialista. ¿Cómo desarrollar una perspectiva relacional, que al mismo tiempo reconozca trayectorias culturales heterogéneas? Quizás habría que tomar en serio el subtítulo de la línea, en términos de dejar de “crear mundos” separados y comenzar a “entrelazar realidades” de modos no esencializados.

16. La distinción es compleja en cuanto a que ninguna de estas categorías (Occidente/no Occidente) puede entenderse al margen de la otra; y, en última instancia, aunque en distintos grados, las diferentes poblaciones han sido en parte productoras de, o producidas por, la expansión colonial (Wolf, 1994 [1982]).

Juventud en éxtasis

Otro concepto empleado en el Programa cuya definición pareciera circunscribirse exclusivamente a la población indígena es el de *chamanismo*. Para abordarlo nos remitimos a la introducción del libro *Los sueños y los días...* (Bartolomé y Barabas, 2013). En la línea temática correspondiente a esta publicación se buscó conjuntar el vasto tema del *nahualismo*, ampliamente abordado por la antropología llevada a cabo en México, con el del *chamanismo* y el sentido cultural de los sueños. Para los autores se trata de tres ámbitos distintos, ya que ninguno abarca en su totalidad a los otros, aunque tendrían importantes puntos de confluencia y articulación.

Como primer intento de demarcación conceptual valga indicar que el chamanismo alude a un conjunto de técnicas y prácticas en relación con la función y los atributos de la mediación entre personas, colectividades y el ámbito de lo sagrado (parecido al anterior concepto de *cosmovisión*, aunque en este caso no aparece el *mundo natural*). Como señala la introducción:

Como todos los conceptos antropológicos, “chaman” es una construcción para la que se tomaron en cuenta determinados elementos, entre ellos, técnicas del éxtasis, capacidad de trance, ingestión de psicotrópicos, vuelo mágico, mediación entre dos mundos, liderazgo ritual, papel de curador, utilización de espíritus auxiliares, control del fuego, etc., eligiendo como modelo, entre muchos otros, al especialista de los cazadores tunguses [siberianos] (Bartolomé y Barabas, 2013: 36).

Al respecto, los coordinadores de línea ofrecen una metodología, durkhemiana, en torno al concepto: aunque el chamanismo es ejercido por personas específicas, no se trata de una práctica individual sino que adquiere toda su significación en función de tradiciones culturales. Como puede apreciarse se trata de un concepto de amplia proyección, aunque quizás no sea extensivo a todas las sociedades, en cuanto no todo sacerdote, curandero o líder resultaría un “chamán”.¹⁷

En este marco resulta sumamente ilustrativo el desarrollo del propio concepto. En una visión general, que retomamos plenamente de la introducción revisada, puede indicarse que el chamanismo se posicionó en las discusiones académicas a raíz de la definición que hizo del mismo Mircea Eliade en 1951. El concepto pronto se aplicó a otras latitudes y contextos. Tal es el caso de los huicholes, sobre los cuales Peter Furst habló de chamanes en 1965, en términos de “sustrato arcaico de cazadores-recolectores” y en relación con el uso de enteógenos (Bartolomé y Barabas, 2013: 38). Un aspecto interesante de la revisión conceptual es la posibilidad de rastrear, en relación con las poblaciones indígenas presentes en México, el modo en que aquello que antes era descrito con otras categorías, actualmente se describe en términos de *chamanismo*. Así,

17. Según Bartolomé y Barabas, pese al modelo seleccionado, el chamanismo puede presentarse o ha sido registrado en Asia central y septentrional, Oceanía, Sudamérica, Norteamérica, el Caribe, África, Indonesia, China y “diversos grupos indoeuropeos” (Bartolomé y Barabas, 2013: 36).

en 1944 Foster encontró “brujos”, en 1963 Aguirre Beltrán habló de “sacerdotes”, mientras que a partir de los decenios de los setenta y ochenta del siglo pasado, y de modo creciente, en varios casos se habla de “chamanes”.¹⁸ A nuestro modo de ver, ninguna de estas categorías es objetiva o neutra. En este marco los coordinadores de línea señalan:

El registro arqueológico de la tradición mesoamericana, el etnohistórico y *especialmente el etnográfico de las culturas indígenas actuales de México* nos demuestran, *más allá de toda duda razonable*, la existencia de un tipo de especialistas que podemos calificar o conceptualizar como chamanes con base en algunas de sus capacidades compartidas (Bartolomé y Barabas, 2013: 39, cursivas nuestras).

Básicamente estas capacidades serían: a) procesos de iniciación en el que “el don” chamánico es recibido a través de una “muerte ritual”, “grave enfermedad”, “sueño recurrente”; b) manejo voluntario de trances autoinducidos mediante psicotrópicos o de sueños; c) “la posibilidad de dialogar, combatir, negociar, utilizar o manipular los aspectos anímicos de las entidades extrahumanas con fines curativos, rituales o adivinatorios” (Bartolomé y Barabas, 2013: 39). Como puede apreciarse, el “chamanismo” representa un concepto sumamente amplio, por lo que hoy en día pueden encontrarse “chamanes” en gran número de sociedades y grupos. En cuanto a los criterios para definir al *chamanismo*, no son excluyentes sino abiertos, heterogéneos, incluso *ad hoc*. Desde nuestra perspectiva no tiene mayor sentido discutir si hay, o no, chamanes en los grupos étnicos presentes en México. A fin de cuentas la respuesta dependerá del modo en que el concepto sea dotado de contenidos dentro de unos muy amplios márgenes (mediación sagrada, técnicas corporales, iniciación, poder).

Al retomar la propuesta de la línea temática del PNERIM puede indicarse que, a diferencia del concepto de cosmovisión, en este caso no puede plantearse que el chamanismo resulte exclusivamente acotado a la población indígena. Más bien la propuesta del Programa fue hablar de un *chamanismo mesoamericano*, el que, según se desprende de la última cita, corresponde a hombres y mujeres con poderes, facultades o técnicas específicas (el “don”), con base en los cuales logran “comunicarse” con las entidades sagradas para llevar a cabo curaciones, mediaciones o presagios. En este marco resulta muy ilustrativa la articulación planteada en el PNERIM entre el concepto de *chamanismo* y el de *cosmovisión*. Como parte de ella, los coordinadores de línea retomaron críticamente a López Austin, quien plantea un “núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana entendiéndolo como una matriz de pensamiento” y reguladora “de las concepciones”. Para este autor, la cosmovisión constituiría un “complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio [...], estructurantes del acervo tradicional”. Asimismo, este complejo posibilita-

18. Así, por ejemplo, y como efecto de la publicación de Furst referida, en 1973 el periodista cultural Fernando Benítez publicó “Historia de un chamán cora”. Para quien requiera profundizar en el concepto se recomienda ampliamente consultar la erudita introducción de Bartolomé y Barabas (2013).

ría “que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (López Austin citado por Bartolomé y Barabas, 2013: 34). Frente a lo cual los coordinadores de línea propusieron una perspectiva centrada más en el cambio que en la continuidad. En sus palabras, “las evidencias de la existencia del núcleo duro son innegables, el problema surge cuando se intenta conceptualizarlo”. Ni más, ni menos. Por lo cual retoman la propuesta de López sobre el núcleo duro, pero en términos de,

un conjunto de representaciones colectivas, social e históricamente constituidas, resultantes de las experiencias sociales y simbólicas milenarias de los miembros de la tradición mesoamericana, que tienden a permanecer y reproducirse gracias a su plasticidad y su capacidad de incorporar nuevas concepciones a su estructura de sentido. Su presencia indica entonces un excepcional dinamismo y no sólo conservatismo (*ibid.*: 35).

De esta manera los autores ubican al chamanismo como parte de la “cosmovisión”, pero está entendida no como reservorio de significados sino como campo de significación. En este planteamiento el énfasis es puesto no sólo, y no tanto, en las milenarias ideaciones –como sería el caso de López Austin–, sino en la reactualización de la memoria. Y quien dice ello dice también: renovación, reproducción, regeneración de entramados de significación, a través de un conjunto de discursos y prácticas. En ese tenor, la perspectiva de quienes coordinaron la línea de investigación puede ser definida –valga decir– como de *plasticidad tradicionalista*: toda vez que reconocen el modo en que el devenir y los contextos sociales inciden en los entramados de entendimiento de los pueblos indígenas. Aunque de ninguna manera ponen en duda la existencia de contenidos culturales, tradiciones, cosmovisiones.¹⁹

Desde nuestra perspectiva, al hablar del concepto de *chamanismo*, antes que aludir a una tradición milenaria se apunta a una preocupación, a una reflexión desde el presente. Efectivamente, es con los lentes del misticismo, la autenticidad, la alteridad, incluso la necesidad de una apertura epistémica y ontológica, en que se relee y reescribe “la tradición” de estas poblaciones. El concepto de *chamanismo* pareciera tener la intención de nombrar una realidad distinta a las categorías occidentales (sacerdotes, curanderos); por ello la voz siberiana, evocativa de formas alternas de mediación.

Al respecto es innegable que el concepto, aunque polémico, emana un aura de prestigio, no tanto para quienes lo emplean académicamente (aunque algo hay de ello), sino para quienes son distinguidos con él: poderosos mediadores de milenarias –y *muy otras*– tradiciones culturales. Nuevamente se está ante una categoría que encuadró al “indígena” y lo dotó de características

19. Al respecto señalan: “los especialistas en la manipulación de lo sagrado, tanto con sus acciones como con sus discursos, refrescan la memoria de las sociedades conectándolas con las milenarias ideaciones que han dado sustento a sus cosmovisiones” (Bartolomé y Barabas, 2013: 42).

específicas; lo vinculó a rasgos culturales y a procesos históricos singulares. Dicha guía conductora se observa en el simple hecho de haber conformado una línea temática para abordar con exclusividad la cuestión, aunque incluso esto conllevara problemas metodológicos para aquellas zonas en las que el chamanismo no se observa, piénsese por ejemplo en el norte del país.

A manera de conclusiones: la tradición del *bricolaje*

En este artículo nos propusimos retomar textos representativos de las primeras líneas temáticas del PNERIM –el primer bloque de cinco líneas temáticas y el siguiente con tres líneas más simbólicas, todas las cuales ya están publicadas–, por lo que la presente revisión de la producción del Programa no constituye un trabajo exhaustivo. En ese sentido, no pretendemos haber hecho justicia a todos los autores y textos de los ejes de investigación referidos.

Pese a la pluralidad de voces y posiciones que ha caracterizado al Programa en sus veinte años de trayectoria, y del que aquí revisamos parcialmente los primeros once años, es posible identificar características que enmarcan las obras revisadas. Como analogía visual podría plantearse la producción del Programa como una suerte de *bricolaje*. Es decir, un proceso creativo en el cual pueden distinguirse distintos materiales, estilos, texturas y artesanos. De forma fundamental las categorías de análisis y los aspectos en los que se han centrado nuestros antropólogos de estudio resultan asociados a la *tradición*, lo que suele dejar en segundo plano todos aquellos aspectos que, se asume, no provienen de un carácter autóctono, aunque en ellos también se vean involucrados sujetos que se autoadscriben como indígenas.²⁰

Aunque varios enfoques, categorías y procesos culturales fueron debatidos dentro del Programa, en las líneas de investigación revisadas generalmente no se cuestionó la especificidad cultural de los “pueblos indígenas”. Básicamente se trata de perspectivas tradicionalistas, particularistas y procesuales, que admitirían subdivisiones. Para hablar de éstas, valga una significativa anécdota: en el Programa causó más resquemor a los estructuralistas, simbolistas y culturalistas, abordar las temáticas de interrelación con los mercados, estados y sociedades más amplias (migración, pluralismo religioso), que –si se nos permite la composición– a los “procesual-culturalistas” desarrollar temáticas de “cosmovisiones” y “núcleos duros”. Porque finalmente, unos más y otros menos, todos compartían la idea de la tradición cultural indígena como algo específico y definitorio: desde aquellos que entendían a los indígenas como otredad signada por ontologías particulares, hasta quienes querían analizar y fundamentar las reivindicaciones étnicas.

Se trata de perspectivas que transitan entre un culturalismo de núcleos duros –que implica una presunta esencia o matriz de la tradición indígena–, y un culturalismo procesual –o si

20. Otra de las tradiciones más representativas del Programa ha sido el compendio de estudios de caso, pese a que se reconozca la existencia de procesos generales que, hasta cierto punto, han configurado la etnicidad en México. Por lo común los integrantes de los equipos de trabajo suelen abordar un grupo particular, y son pocos los textos de carácter comparativo. Por ello los ensayos se mueven en la órbita de historias específicas como la de los “tepehuanes”, “mixtecos”, “huicholes”, etcétera.

se quiere, un procesual culturalismo– en el que las “tradiciones culturales” son enfocadas históricamente, pero se preservan las fronteras, especificidades y autenticidades. Y en ningún caso se trata de perspectivas eminentemente relacionales: aquellas que consideran la condición indígena al margen de toda tradición selectiva de contenidos culturales, y más bien como adscripciones cambiantes, estrategias argumentativas y gubernamentales, y en términos de efectos de poder. Desde nuestra perspectiva, 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 este marco cabe señalar que en el Programa lo *indígena* ha sido una realidad presupuesta. En cierta medida representa aquello que está fuera de foco: aquéllo con lo que se piensa, y no lo que es permanentemente pensado y problematizado.

Bibliografía

- Aguilar, Alejandro, Rentería, Rodrigo y Conde, Gerardo (2005). "Identidades en el desierto y la sierra de Sonora". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (vol. I, pp. 87-178). México: INAH.
- Baez Cubero, Lourdes (2015). *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (vol. I). México: Conaculta / INAH.
- Barabas, Alicia (coord.) (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (4 vols.). México: INAH.
- Barth, Frederick (comp.) (1976). "Introducción". En *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 7-49). México: FCE.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI / INI.
- Bartolomé, Miguel (coord.) (2005). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (4 vols.). México: INAH.
- Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coords.) (2013). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. I). México: INAH.
- Bonfil, Guillermo (1977). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39(48), pp. 17-32.
- _____ (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: SEP / CIESAS.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1992). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- Cohen, Abner (1982). "Variables in ethnicity". En Charles Keyes (ed.). *Ethnic Change* (pp. 307-331). Washington: University Washington Press.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (1992). "On Ethnicity and Totemism". En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder Colorado: Westview Press.
- Coordinación Nacional de Antropología-INAH (s.f.). "Programa nacional de etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio". Recuperado de: <<https://www.antropologia.inah.gob.mx/2013-07-20-01-58-22/etnografia-regiones-indigenas-mexico>>.
- Corrigan, Philip y Sayer, Derek (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cortés, Efraín y Álvarez, Reyes (2005). "Con Dios o con el diablo: La etnicidad en el Estado de México". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (vol. III, pp. 279-328). México: INAH.
- De la Cadena, Marisol y Starn, Orin (eds.) (2007). *Indigenous Experience Today*. Nueva York: Berg.
- Escobar, Arturo (2010). "Ecologías políticas postconstructivistas". Recuperado de: <<http://aescobar.web.unc.edu/files/2013/09/escobar.2010.EcologiasPoliticasPostconstructivistas.pdf>>.
- Foucault, Michel (2002) [1997]. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: FCE.

- Giménez, Gilberto (1993). "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". En Bonfil, Guillermo (coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Conaculta.
- _____ (2000). "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Reina, Leticia (coord.). *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: CIESAS / INI / Porrúa.
- Glazer, Nathan y Moynihan, Daniel (eds.) (1975). *Ethnicity, Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Good Eshelman, Catharine y Alonso, Marina (eds.) (2015). *Creando mundos entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (vol. IV). México: INAH.
- Gotés, Luis et al. (coords.) (2012). *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*. México: INAH.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008). "Catálogo de las lenguas indígenas nacionales" [DOF, lunes 14 de enero de 2008]. Recuperado de: <https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda. Cuestionario ampliado*. México: INEGI. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2000/doc/2000_amp.pdf>.
- López Caballero, Paula (2016). "Pistas para pensar la indigeneidad en México". *Interdisciplina*, 4(9), pp. 9-27.
- _____ y Acevedo-Rodrigo, Ariadna (2018). "Introduction: Why Beyond Alterity?". En *Beyond Alterity: Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. Arizona: University of Arizona Press.
- López, Hugo, Moctezuma, José y Harris, Claudia (2010). "Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijós". En Ella Quintal et al. (coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (vol. IV, pp. 182-234). México: INAH.
- Millán, Saúl, Acosta, Eliana y Pérez, Iván (2012). "La migración y sus variantes en el Istmo de Tehuantepec". En Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.). *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*. México: Conaculta / INAH.
- Moctezuma, José, y Aguilar, Alejandro (coords.) (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México: Instituto Sonorense de Cultura / INALI / INAH.
- _____ y López, Hugo (2005). "Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (vol. I, pp. 63-86). México: INAH.
- Moctezuma, José et al. (2016). "Ritualidad en los Valles y la Sierra del Noroeste de México: la Semana Santa entre Yaquis, Mayos, Tarahumaras y Guarijós". En Andrés Oseguera y Antonio Reyes (coords.). *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (vol. IV, pp. 233-333). México: Secretaría de Cultura / INAH.
- Morayta, Miguel (2003). "Etnografía de las regiones indígenas de México al inicio del milenio. Programa Regional Morelos". *Revista de la Universidad de México*, 629, pp. 37-40.

- Morayta, Miguel et al. (2005). "Escenarios de la identidad y la tradición cultural de los nahuas de Morelos". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (vol. III). México: INAH.
- Nolasco, Margarita y Rubio, Miguel (coords.) (2012). *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*. México: Conaculta / INAH.
- Oliver, Beatriz, Moreno, Beatriz y Garret, Gabriela (2005). "Relaciones interétnicas e intraétnicas de los nahñu del Valle del Mezquital, Hidalgo". En Miguel Bartolomé, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (vol. III, pp. 177-224). México: INAH.
- Oseguera, Andrés y Reyes, Antonio (coords.) (2016). *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (vol. IV). México: Secretaría de Cultura / INAH.
- Quintal, Ella, Castilleja, Aída y Masferrer, Elio (coords.) (2010). *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (vol. I). México: INAH.
- Porras, Eugenio et al. (2005). "Identidades y relaciones interétnicas en la Tarahumara". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (vol. I, pp. 179-245). México: INAH.
- Ribeiro, Darcy (1972). *Configuraciones*. México: INAH / SEP [SepSetentas, 38].
- Roseberry, William (1994). "Hegemony and the language of contention". En J. Gilbert y D. Nuget (ed.). *Everyday forms of state formation: Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico* (pp. 355-361). Durham: Duke University Press.
- Valle, Julieta, Prieto, Diego y Utrilla, Beatriz (coords.) (2012). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano: Atlas etnográfico*. México: Universidad Autónoma de Querétaro / INALI / INAH.
- Wolf, Eric (1994) [1982]. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.