

De la etnografía colectiva y sus vicisitudes: un balance crítico

Arturo Mario Herrera Bautista* / Aäron Moszowski Van Loon** /

Víctor Acevedo Martínez*** / Yeyectzin Moreno Del Angel**** /

Karen López Rodríguez***** / Diana Pérez Merlos*****

ISSN: 2007-6851

p. 170–p. 188

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: noviembre de 2019

Título del artículo en inglés: *On Collective Ethnography and its Difficulties: A Critical Assessment.*

Resumen

Este artículo pone bajo la lupa una muestra de cinco ensayos etnográficos colectivos publicados en el marco del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Nuestra revisión tiene dos objetivos principales: en primer lugar, evaluar críticamente la producción etnográfica del PNERIM; en segundo lugar, rastrear aquellos elementos que podrían servir para ampliar y reorientar el debate contemporáneo sobre la etnografía.

Palabras clave: trabajo de campo antropológico, investigación grupal, escritura etnográfica, ética.

Abstract

This article puts under the magnifying glass a sample of five collective ethnographic essays produced within the framework of the National Ethnography Program of Mexico's Indigenous Regions (PNERIM, its acronym in Spanish) of the National Institute of Anthropology and History (INAH, its acronym in Spanish). Our review has two main objectives: in the first place, we pretend to evaluate critically PNERIM's ethnographic production; secondly, a tracking of those elements that could help us enhance and reorient a contemporary debate on ethnography.

Keywords: *anthropological fieldwork, group research, ethnographic writing, ethics.*

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (arturo_herrera@gmail.com).

** Escuela Nacional de Antropología e Historia (moszowski75@yahoo.com.mx).

*** Posgrado de Historia y Etnohistoria, ENAH (shikue@yahoo.com.mx).

**** Licenciatura en Antropología Social, ENAH (mangel_ix@hotmail.com).

***** Licenciatura en Antropología Social, EAHNM (karenlr_@hotmail.com).

***** Licenciatura en Antropología Social, ENAH (yeahyeahdian@hotmail.com).

Introducción

Ante la imposibilidad de realizar una revisión integral de la considerable producción ensayística del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) –antes Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio– del INAH, a lo largo de sus 20 años de trabajo continuo, este artículo¹ pone bajo la lupa una pequeña muestra de cinco ensayos etnográficos publicados dentro de alguno de los volúmenes colectivos de la Serie Ensayos de la *Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México*. Esta revisión tiene dos objetivos principales: para empezar, pretendemos evaluar a vuelapluma la etnografía realizada en el marco del PNERIM, que se destaca sobre todo por su carácter colectivo; por otra parte, pretendemos abstraer de esta experiencia investigativa *sui generis* aquellos elementos que podrían servir para abordar el debate contemporáneo sobre la etnografía, que hasta este momento no ha logrado quitarse de encima la imagen del antropólogo como héroe solitario al estilo de los primeros etnógrafos.

Para evitar confusiones innecesarias, cabe tener en mente la siguiente definición mínima de lo que es una investigación etnográfica, que abarca tanto el trabajo de campo como el texto etnográfico:

nos referimos a “investigación etnográfica” en tanto: a) trabajo de campo, etapa crucial e inexcusable; b) un proceso de conocimiento que incluye, como otros, una conceptualización inicial o proyecto, la identificación de un problema central y de problemas secundarios, la selección y articulación de conceptos; c) la perspectiva comparada con otros casos, la organización de los materiales empíricos obtenidos en terreno y su aplicación para resolver los problemas planteados y para descubrir otros nuevos; y d) nos referimos, también, a organización textual con argumento y sucesión de capítulos y secciones, con la inclusión del material empírico (Guber, 2013: 43).

Sin embargo, aun cuando estamos de acuerdo con Rosana Guber en resaltar el carácter investigativo –por no decir científico– de la etnografía, reconocemos que se trata de una definición procedimental, que ni de lejos agota las discusiones sobre ésta.

Respecto a la forma en que fue elaborado el presente texto, después de haber discutido colectivamente un conjunto de textos clásicos y contemporáneos sobre la etnografía en general, seleccionamos cinco ensayos etnográficos –cuatro colectivos y uno individual– escritos durante las dos primeras etapas del PNERIM –de 1999 a 2005 y de 2005 a 2009, respectivamente–. Estos textos permiten iluminar en términos positivos o negativos algunas de las dimensiones de análisis que proponemos a continuación: la dimensión técnico-práctica, que concierne básica aun-

1. Se trata del resultado de un ejercicio destinado a establecer un diálogo transversal entre los distintos equipos regionales del PNERIM para ampliar la dimensión colectiva del mismo. En este caso particular, participaron integrantes de cinco equipos regionales.

que no exclusivamente al trabajo de campo; la dimensión textual, puesta de relieve en la década de 1980 por los antropólogos posmodernos, quienes se acercaron a las etnografías como construcciones narrativas; la dimensión ético-política, que atraviesa las dimensiones anteriores y que desborda el debate demasiado estrecho sobre la científicidad de la antropología; la dimensión teórica, que, entre otras, obliga a preguntarse por la relación datos-teoría; la dimensión histórica; y, por último, las dimensiones regional y sobre todo colectiva, que, aunque no necesariamente conciernen a la etnografía en general, son imprescindibles desde la perspectiva de un proyecto como el PNERIM.

Con base en la diversidad de tratamientos etnográficos mostrados en los cinco ensayos etnográficos seleccionados, pretendemos formular algunos comentarios generales sobre la producción antropológica del PNERIM, que de ninguna manera aspiran a ser conclusiones generales sobre la producción escrita del Programa en su totalidad. A lo sumo, aspiramos a resaltar algunos de sus logros y aquellos aspectos que, a nuestro juicio, convendría tomar en consideración a la hora de establecer los derroteros de las siguientes líneas de investigación, sobre todo en lo que concierne a sus dimensiones etnográficas. En términos generales, podemos mencionar de inicio que, aunque en los ensayos no ha sido frecuente la discusión sobre las diferentes formas de producción etnográfica ni la reflexión metaantropológica, estamos convencidos de que la introducción explícita de criterios de reflexividad hubiera enriquecido sustancialmente sus aportes.

En los siguientes apartados seguimos de cerca el despliegue cronológico de las líneas de investigación del PNERIM. Después de presentar cada uno de los ensayos revisados, resaltamos las dimensiones etnográficas pertinentes de acuerdo con el siguiente cuadro:

<i>Ensayo etnográfico seleccionado</i>	<i>Línea</i>	<i>Dimensión técnico-práctica</i>	<i>Dimensión textual</i>	<i>Dimensión ético-política</i>	<i>Dimensión teórica</i>	<i>Dimensión histórica</i>	<i>Dimensión regional</i>	<i>Dimensión colectiva</i>
Jáuregui <i>et al.</i> , 2003	1	x	x					x
Moctezuma <i>et al.</i> , 2003	1		x				x	x
Nolasco <i>et al.</i> , 2010	4		x	x		x		
Millán <i>et al.</i> , 2014	7			x	x			
Oseguera, 2013	8				x			x

Falta hacer dos precisiones. En primer lugar, del hecho de que en cada uno de los ensayos sólo destacamos algunas de las dimensiones enunciadas en el cuadro anterior, no significa que estén ausentes; al contrario, no refleja más que nuestra propia decisión de resaltar éstas y

no otras. En segundo lugar, dado el contraste entre la extensión de este artículo y el tamaño del PNERIM –las ocho líneas de investigación correspondientes a las dos primeras etapas² desembo- caron, entre otras, en la publicación de 30 volúmenes de ensayos etnográficos mayoritariamente colectivos–, no pretendemos ser exhaustivos, sino sólo ofrecer una muestra razonada de la etno- grafía colectiva y sus vicisitudes.

Trabajo de campo y escritura etnográfica

“La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes” (Jáuregui *et al.*, 2003) es un ensayo de 104 páginas firmado por ocho autores que se publicó en el tercer volumen de *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (Millán y Valle, 2003a). Representa uno de los productos principales de la línea de investigación “Estructura social y organización comunitaria” de la primera etapa del PNERIM (1999-2005), cuyos objetivos Gloria Artís (2003: 11-12) –quien en esa época fungía como titular de la Coordinación Nacional de Antropología– explicitó en el prefacio al primer volumen: parafraseando a Artís, se trata de proyecto colectivo que pretende contribuir al desarrollo de la nueva antropología mexicana mediante la elaboración de una “nueva” etnografía –el adjetivo es nuestro– que, al adoptar un enfoque regional, se sitúa en un marco más homogéneo de reflexión y que, de esta forma, propicia el diálogo intercultural. Mas, ¿en qué consiste esta “nueva” etnografía? Saúl Millán y Julieta Valle (2003b: 13, 16), quienes coordinaron dicha línea de investigación, enfatizan por lo menos dos puntos: rechazan las descripciones costumbristas excesivamente locales e invitan a enfocarse tanto en las diferencias como en las semejanzas; por otra parte, al recurrir a Marcel Mauss para cuestionar las etnografías caricaturescas, hacen una alusión favorable no tan velada a sus “hechos sociales totales”.

Examinemos más de cerca el ensayo de Jáuregui *et al.* (2003), que se enfoca en la organización social actual de dos de los cuatro grupos etnolingüísticos indígenas del Gran Nayar –los coras y los huicholes– para plasmar la hipótesis de que en dicha región predomina un sistema de organización social de tradición aborígen con tres niveles –la comunidad, vinculada al culto católico comunal; el centro ceremonial colectivo, vinculado al mitote comunal; y la ranchería, vinculada al mitote parental–, lo cual no sólo pone en duda la aplicabilidad fuera de Mesoamérica del modelo “clásico” del sistema de cargos como un producto colonial, sino también su va-

2. Durante la primera etapa (1999-2005), se desarrollaron cinco líneas de investigación: “Estructura social y organización comunitaria”, coordinada por Saúl Millán y Julieta Valle; “Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación”, coordinada por Alicia Barabas; “Relaciones interétnicas e identidad”, coordinada por Miguel Bartolomé; “Sistemas normativos, conflictos y nuevas alternativas religiosas”, coordinada por Aída Castilleja, Ella Fanny Quintal y Elio Masferrer; y “La migración indígena: causas y efectos en la cultura, la economía y la población”, coordinada por Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (Artís, 2014: 49). Asimismo, durante la segunda etapa (2005-2009), se desarrollaron tres líneas: “Procesos rituales”, coordinada por Johannes Neurath y Lourdes Baez; “Cosmovisiones y mitología”, coordinada por Catharine Good y Marina Alonso; y “Chamanismo y nahualismo”, coordinada por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (Artís, 2014: 49).

lidez para la misma área desde la que surgió (Jáuregui *et al.*, 2003: 115-116, 122-124). Después de la revisión exhaustiva de los antecedentes etnográficos (Jáuregui *et al.*, 2003: 116-122) y la delimitación puntual de la región en términos histórico-culturales (Jáuregui *et al.*, 2003: 124-132), se presentan siete bloques de datos etnográficos, que se enfocan respectivamente en el sistema de parentesco, los tipos de matrimonio y el modelo de organización social tripartito de los huicholes en general (Jáuregui *et al.*, 2003: 132-149); el mitote parental de los coras de Santa Teresa y los huicholes de San Andrés Cohamiata, San Sebastián Teponahuastlán y Santa Catarina Cuexcomatitlán (Jáuregui *et al.*, 2003: 149-157); el mitote comunal de los huicholes de San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatitlán, entre otras, a partir del cual se explora la posibilidad de aplicar el concepto de “sociedad de casas” (*société à maison*), introducido por Claude Lévi-Strauss, a este nivel organizacional (Jáuregui *et al.*, 2003: 157-177); el mitote comunal de los coras en general (Jáuregui *et al.*, 2003: 177-182); los cargos civiles y ceremoniales de los huicholes de San Andrés Cohamiata y la distribución espacial de los edificios rituales (Jáuregui *et al.*, 2003: 182-189); los cargos municipales, agrarios y tradicionales de los coras de Jesús María (Jáuregui *et al.*, 2003: 189-202); y la división ritual del trabajo a nivel regional que se manifiesta en los contrastes formales y funcionales entre los judíos coras y los peyoteros huicholes en general (Jáuregui *et al.*, 2003: 203-210). En suma, pese al carácter disparejo de los distintos bloques, algunos de los cuales desafortunadamente coquetean con el eterno presente etnográfico, se cumplió lo que Millán y Valle prometieron: la elaboración de una etnografía teóricamente relevante de las semejanzas y las diferencias de la organización social en un contexto regional, que, al conjugar las dimensiones estructural-funcionalista y simbólica, se aproxima a presentarla como un hecho social total.

Empero, así como es difícil leer las palabras de Gloria Artís –“La iniciativa [del PNERIM] no sólo parecía necesaria en virtud de las nuevas relaciones que hoy se perfilan entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional” (Artís, 2003: 11)– sin pensar en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, sospechamos que detrás del adjetivo “nueva”, que decidimos añadir al sustantivo “etnografía”, se trasluce una apuesta mucho más ambiciosa. De hecho, teniendo presente la rebelión posmodernista de la década de 1980 en contra de la llamada “antropología clásica” (véase Clifford y Marcus, 1986), que es uno de los antecedentes importantes, pero no siempre reconocidos del PNERIM, lo que está en juego es un problema con dos caras indisolublemente vinculadas: el escribir (“grafía”) sobre la cultura (“etno”). Desde esta perspectiva, el ensayo de Jáuregui *et al.* (2003) constituye una oportunidad desaprovechada para avanzar hacia una escritura etnográfica verdaderamente colectiva y responder, de esta forma, desde la periferia, al llamamiento de buscar alternativas a la voz monológica de la antropología heredada; un problema que las antropologías centrales han sido incapaces de abordar satisfactoriamente por su obsesión con la imagen del antropólogo como héroe solitario, que a lo sumo opera como el director de orquesta de una polifonía de voces. En efecto,

más que un texto colectivamente construido, se trata de una amalgama de fragmentos temáticamente congruentes con una homogeneidad narrativa lograda mediante una narración en tercera persona y en tiempo presente –“Los coras de Santa Teresa (Kueimarutse’e) realizan anualmente tres mitotes (ñe’) parentales” (Jáuregui *et al.*, 2003: 153), por ejemplo–, que a veces es interrumpida por un narrador en primera persona del plural –“tenemos que indagar” (Jáuregui *et al.*, 2003: 159), por ejemplo–, algo que sin embargo resulta confuso, porque no refleja un posicionamiento colectivo de los autores, sino el estilo personal de uno de ellos en particular. A este respecto, también son sintomáticas las frecuentes “comunicaciones personales” con alguno de los coautores del ensayo –“ésta fue la hipótesis de Lévi-Strauss en su visita a México en 1979 (Jesús Jáuregui, comunicación personal)” (Jáuregui *et al.*, 2003: 158), por ejemplo–, que no dejan de desconcertar al lector.

Además, dada la pretensión generalizadora del ensayo, sorprende la ausencia de razones justificatorias explícitas para ponderar el alcance de la base empírica del mismo. Más allá del debate sobre la autoridad etnográfica, que se desvirtuó al erigir la noción de verdad en tanto correspondencia como el estándar de oro, la enunciación de las condiciones en las que se recopilaban los datos etnográficos hubiera resultado sumamente relevante. ¿La investigación se nutrió de trabajo de campo individual o colectivo realizado con anterioridad o en función de ésta? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Cuánto? Por otra parte, salvo contadas excepciones, como en el caso del conocido artista huichol José Benítez Sánchez (Jáuregui *et al.*, 2003: 209-210), los informantes, que hoy en día suelen rebautizarse a menudo acríticamente como “interlocutores”, brillan por su ausencia en el texto. De esta forma, aun cuando esto no necesariamente es problemático en sí, existe el riesgo de ver un bosque donde sólo hay árboles. En efecto, esto es justo lo que parece ocurrir en las conclusiones, donde detrás de la oposición entre los indígenas tradicionalistas y los ladinizados no sólo se trasluce la dicotomía nosotros-ellos, sino también la muy cuestionada “nostalgia imperialista” (Rosaldó, 2000: 114), cuya esencia consiste en lamentarse por lo que uno ha destruido. Cabe preguntarse si lo anterior resistiría la comparación con una etnografía minuciosa de la alteridad actualmente existente.

Escritura etnográfica e investigación regional

Al igual que el texto que se analizó en el apartado anterior, el ensayo etnográfico “Etnografía del desierto: la estructura social *o’odham*, *conca’ac*, *yoeme* y *yoreme*”, escrito por José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny, Hugo López Aceves, Tonatiuh Castro Silva y Yuri Ortiz Estivill, se publicó en el tercer volumen de *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (Millán y Valle, 2003a). Es uno de los productos principales de la línea de investigación “Estructura social y organización comunitaria”, coordinada por Saúl Millán y Julieta Valle, quienes plantearon en el documento rector de dicha línea que

para el estudio de la estructura social de los pueblos indígenas de México es necesario considerar tres elementos: 1) los sistemas de parentesco; 2) las relaciones ceremoniales y unidades sociales intermedias; y 3) las unidades territoriales (Millán y Valle, s.f.).

Los coautores de dicho ensayo abordan la estructura social de cuatro de los grupos indígenas de los estados de Sonora y Sinaloa —los seris o *conca'ac*, los pápagos o [*tohono*] *o'odham*, los mayos o *yoeme* y los yaquis o *yoreme*—, siguiendo de cerca la propuesta de los dos coordinadores. Para ello, dividen a estos grupos en cuatro “subregiones”: los valles, donde habitan los *yoreme* y los *yoeme*; el desierto, donde se ubican los *o'odham*; la costa, donde se localizan los *conca'ac*; y la sierra, donde se asientan los guarijó y los pimas, que sin embargo se excluyen del ensayo, al igual que los cucapá y los kikapú, que son migrantes. Aun cuando los ejes rectores que plantean Millán y Valle (s.f.) se refieren exclusivamente al área denominada mesoamericana, el ensayo se centra en una región localizada en el noroeste de México, que de acuerdo con la propuesta de Kirchhoff forma parte del área aridoamericana (Moctezuma *et al.*, 2003: 271, 273); no obstante, los coautores enfatizan que “ambas regiones mantienen ciertos aspectos en común, producto de los contactos que han establecido a través del tiempo los grupos indígenas del norte y del sur del país” (Moctezuma *et al.*, 2003: 271).

Los coautores del ensayo se plantearon como objetivo “abordar la problemática de la estructura social y organización comunitaria” de los grupos aludidos mediante la descripción de lo que denominan “su configuración territorial, [...] así como la matriz de recursos naturales”, analizando cómo se estructuran “el grupo doméstico, las relaciones de unidades sociales intermedias, las unidades territoriales y los sistemas de cargos” (Moctezuma *et al.*, 2003: 273). A lo largo de los cinco apartados en que se divide el texto, van presentando las características de estas estructuras, las diferencias que encuentran entre los cuatro grupos indígenas de la región y algunas particularidades sobre el origen de algunas de ellas, su proceso de evolución, el papel determinante que han tenido agentes tales como los misioneros jesuitas y, más tarde, la población mestiza y las instituciones del Estado mexicano —mediante sus políticas de apaciguamiento e integración cultural—, la delimitación de la propiedad de la tierra y los programas de apoyo y desarrollo desde una lógica indigenista.

Por ejemplo, el desplazamiento y el mestizaje de la cultura *tohono o'odham* se debió a la consolidación de la presencia mestiza al grado de influir en “decisiones tradicionales, ejidatarias y organizativas” (Moctezuma *et al.*, 2003: 307); a su vez, los jesuitas promovieron la sustitución del sistema de rancherías exogámicas de los *yoreme* por la formación de ocho pueblos, así como la introducción de ganado y nuevas tecnologías agrícolas (Moctezuma *et al.*, 2003: 308). Asimismo, en el siglo xx la proverbial resistencia cultural de los *conca'ac* ante las presiones jesuitas cedió ante las presiones del Estado mexicano (Moctezuma *et al.*, 2003: 318). En términos generales, esta revisión les permite a los coautores generar una visión dinámica de la estructura social y de las relaciones entre estos grupos indígenas y de éstos con los representantes de las “sociedades

mayores" (Moctezuma *et al.*, 2003: 318); aunque, si bien es cierto, esto lo hacen de manera poco profunda.

Aunque es innegable que existen en el estado de Sonora grandes extensiones con ecosistemas desérticos en general, donde la escasez de agua en particular imprime fuertes constricciones ambientales, también existen regiones con condiciones más favorables para el desarrollo de poblaciones humanas como los valles irrigados por los ríos Yaqui y Mayo, que en general nuestros autores no detallan lo suficiente, ya que su mirada tiende a proponer un determinismo ambiental que no sólo explica las características de las actividades productivas, como la recolección, la caza y la pesca, sino también las estructuras comunitarias, la ocupación y la distribución territorial de las unidades domésticas, el modelo de asentamientos dispersos, constituido en gran medida por el sistema de rancherías, e incluso las prácticas rituales y la mitología y el simbolismo asociados (Moctezuma *et al.*, 2003: 278-284).

En múltiples pasajes se señalan las semejanzas y las diferencias entre los *yoreme* y los *yoeme*, resaltando que, aunque sus estructuras sociales son muy similares, los últimos han perdido muchos elementos culturales tan importantes como la lengua, y han sustentado la conservación de su identidad en la presencia de grupos ceremoniales, la realización de prácticas rituales y la permanencia de algunos cargos religiosos y civiles (Moctezuma *et al.*, 2003: 295). Empero, aun cuando las descripciones de la estructura social *conca'ac* y *o'odham* son más escuetas en el texto, en las conclusiones los coautores señalan que es difícil hablar de una "región indígena" única, tanto por las características ecológicas de los lugares donde habitan los cuatro grupos indígenas como por la radical diferencia de los *o'odham* y, sobre todo, los *conca'ac*, que no se pueden integrar comparativamente con los demás. Según los coautores, aunque los cuatro grupos presentan una estructura social poco jerarquizada, prácticamente carente de autoridades civiles, sólo los *yoreme* y los *yoeme* de la región de los Valles comparten entre sí numerosas características culturales que hacen posibles asimilarlos a una región indígena, por lo que proponen no tratar de encapsular todas estas culturas dentro de una sola región, "de ahí la necesidad de trabajarlos de manera separada" (Moctezuma *et al.*, 2003: 318).

Respecto a la escritura de este ensayo etnográfico colectivo, corresponde al estilo llamado "realismo etnográfico" (Marcus y Cushman, 1982: 29-34), que se caracteriza por reducir conscientemente la figura del autor, tratando de borrar su presencia autoral. Todo se describe desde una exterioridad objetivizante y analítica, prácticamente sin adjetivos ni valoraciones de ninguna especie, sin pasajes narrativos ni elaboraciones hermenéuticas o teóricas que pretendan generalizar. Tampoco se hace referencia a la forma o a las fechas en que se realizó el trabajo de campo, ni se reflexiona sobre qué es la etnografía. Justo en esa parquedad distante se hace descansar la autoridad etnográfica del ensayo de Moctezuma *et al.* (2003), potenciada con frecuentes referencias a obras de otros autores que han realizado estudios más profundos, algunas de ellas con varias décadas de antigüedad.

En este caso, la autoría colectiva disuelve la participación de cada uno de los coautores, quienes convergen en una única voz en primera persona del plural, lo que propicia una aparente coincidencia de sus interpretaciones. Así como no se identifica si el texto es producto del consenso de todos los coautores o está compuesto por las aportaciones individuales de cada uno de ellos, tampoco aparecen las voces de los “otros”, de los pueblos indígenas estudiados. De igual modo, no se intenta reconstruir el llamado punto de vista del nativo o el de los informantes de los diferentes etnógrafos, dejando todo el texto en un tono neutro y reservado, que no revela ningún detalle del “estar ahí” (Geertz, 1989), eludiendo toda posibilidad de proceder mediante una metodología etnográfica dialógica, polifónica o heteroglósica a la manera de lo planteado por James Clifford (1995). De hecho, pareciera que las descripciones de los pueblos aludidos surgieran de un presente etnográfico continuo, aunque dinámico, aspecto que se aborda a partir de las relaciones de estos pueblos indígenas con actores tales como los jesuitas, la población mestiza, el Estado mexicano –o, en el caso de los *o’odham*, el gobierno estadounidense–, que generaron y siguen generando conflictos por el territorio y sus recursos, en particular el agua y las superficies cultivables.

Compromiso ético-político y etnografía histórica

Durante los años 2004 y 2005 el PNERIM desarrolló la línea de investigación “Sistemas normativos, conflicto y nuevas tendencias religiosas”, coordinada por Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer, quienes plantearon indagar “la relación entre pluralidad normativa, composición del campo religioso y conflicto por motivos religiosos” (Quintal y Castilleja, 2010: 14). Es la cuarta línea de la primera etapa del proyecto (1999-2005), fase caracterizada por tratar de documentar fenómenos culturales en extensas regiones indígenas.

Ahora bien, el ensayo etnográfico colectivo “Amar a Dios en tierra de indios: los efectos del cambio religioso en la frontera sur”, que aparece firmado por Margarita Nolasco y Marina Alonso, como coordinadoras, y Miguel Hernández, Hadlyyn Cuadriello, Rodrigo Megchún y Ana Laura Pacheco, forma parte del tercero de los cuatro volúmenes de *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (Quintal, Castilleja y Masferrer, 2010), producto principal de dicha línea de investigación. El escrito consta de cinco apartados donde se examinan “el impacto de las nuevas expresiones religiosas en el sistema normativo y en la cultura de los grupos indígenas, y el conflicto religioso que parece inherente al cambio” (Nolasco *et al.*, 2010: 222). Partiendo de que su tema de estudio se inscribe dentro de las grandes problemáticas que vive la población indígena en la frontera sur, esbozan primero un contexto marcado por una gran heterogeneidad regional o, como ellos lo expresan, por la “diversidad étnica, lingüística, nacional, guerrillera y política, [a la que] hay que agregar la diversidad religiosa” (Nolasco *et al.*, 2010: 203). Después de especificar que el cambio religioso, como “un movimiento

social interno, se da dentro del municipio y en el grupo etnolingüístico [bajo la forma] de un movimiento no institucionalizado de grupos que hacen el intento de un cambio colectivo, que lleva a modificar instituciones y normas sociales” (Nolasco *et al.*, 2010: 226-227), describen los variados efectos de los cambios religiosos en los sistemas normativos indígenas, en rubros como la familia y las concepciones de salud y enfermedad, en las creencias y en las formas de poder local.

Los autores utilizan tres tipos de recursos para desarrollar su argumento etnográfico. En primer lugar, construyen un primer escenario para mostrar la complejidad del problema a partir de datos estadísticos, que permiten observar de manera cuantitativa la cantidad de variantes lingüísticas, el número de feligreses de las distintas corrientes religiosas, las tendencias políticas por municipio y la cantidad de hablantes de lengua indígena por grupos de edad, entre otros. De hecho, a lo largo del ensayo se muestran 10 cuadros estadísticos, algunos de los cuales se acompañan de mapas en donde son ubicados los datos en cuestión. En segundo lugar, usan datos provenientes del trabajo de campo para enriquecer mediante transcripciones de fragmentos de entrevistas algunos de los temas tratados. Y en tercer y último lugar, también es posible apreciar que hay un conocimiento profundo de la región que permite incorporar datos de diversa índole que muy probablemente no fueron producto de la presente investigación. Sin embargo, no hay indicación alguna de cómo fue elaborada la investigación en términos de la metodología etnográfica, el tiempo de las estancias de campo o los lugares investigados. Por otra parte, a pesar de ser firmado de manera colectiva, una sola voz se escucha a lo largo del ensayo. Asimismo, se privilegian los datos etnográficos provenientes de algunas regiones específicas del estado de Chiapas: en efecto, la diversidad etnolingüística mostrada en el primer apartado del ensayo contrasta con la casi nula información que se muestra de los pueblos indígenas que habitan en los otros estados que conforman la frontera sur, como es el caso de los mayas *macehual'ob* de Quintana Roo.

Sea como fuere, el texto ofrece una mirada amplia sobre la problemática regional, destacando las dinámicas de cambio y transformación que dialogan con procesos de continuidad cultural y que forman parte de un largo proceso histórico. Desde esta perspectiva, podría ser considerado una “etnografía histórica” en el sentido de Marshall Sahlins (1993), quien resalta la importancia de los procesos de transformación y continuidad históricas para abordar problemas sincrónicos. En efecto, en el ensayo es posible encontrar frecuentes referencias históricas para abordar algunos puntos específicos: entre otros, se revisan los procesos de transformación local a nivel económico y político para esbozar el contexto en que se da el cambio religioso; otros ejemplos son las referencias a las organizaciones de creyentes de las distintas denominaciones y las referencias a la importancia histórica de determinados aspectos culturales. Por otra parte, cabe resaltar que los autores asumen que las creencias devenidas de una tradición mesoamericana mayense son vigentes de distintas maneras en los individuos que han asumido el cambio religioso, ya que, como elementos articuladores de la vida social y cultural de los pueblos, las creencias ancestrales permanecen formando parte de la lógica para entender el mundo: como aclaran los

autores, “se puede cambiar de religión, pero no siempre de ancestrales creencias, como las de los dueños” (Nolasco *et al.*, 2010: 260).

Por último, en el ensayo etnográfico colectivo observamos un componente de compromiso político que se expresa al dar cuenta de los conflictos de diversa índole que han repercutido, entre otros, en el cambio religioso: en la contextualización del problema es frecuentemente mencionada la importancia de levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994; en algunos de los cuadros estadísticos se hace explícito si los municipios cuentan con simpatizantes zapatistas o no; y, además, se sobredimensiona el papel de la “guerrilla” (*sic*) en los procesos de transformación local. Teniendo presente la tesis de Miguel Bartolomé de que “todo trabajo etnográfico tiene un potencial contenido y una eventual utilización política que no siempre está o estuvo presente en la mente de su autor” (Bartolomé, 2003: 199), aunque los autores no asumen un compromiso abierto con el movimiento armado, sí es clara su simpatía por éste y la intención explícita de destacar su lucha en el contexto de la frontera sur.

Teoría antropológica y compromiso ético-político

En 2007 Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños coordinaron dentro del PNERIM la línea de investigación “Cosmovisiones y mitologías”, que, al igual que las líneas “Procesos rituales en México” y “Chamanismo y nahualismo en México”, pertenece a la segunda fase del proyecto (2005-2009). Esta línea se orientó hacia los estudios etnográficos a profundidad para reflexionar sobre la heterogeneidad de prácticas, narrativas y concepciones que conforman la llamada “cultura mesoamericana” (Good y Alonso, 2014: 12). Según las coordinadoras, las cosmovisiones y las mitologías ayudan a definir a los indígenas como “grupos culturales” actuales, los cuales son capaces de adaptarse ante condiciones que se imponen desde el “poder dominante” (Good y Alonso, 2014: 18). Más concretamente, esta línea no sólo permitió explorar las concepciones indígenas de persona, construidas social y culturalmente, sino también las nociones afines de “distintos mundos”, “niveles del cosmos” y “planos de realidad” (Good y Alonso, 2014: 11). Los cinco volúmenes de *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (Good y Alonso, 2014, 2015) son uno de los resultados de esta línea de investigación.

El equipo regional encargado de implementar esta línea en la Sierra Norte de Puebla se integraba por Saúl Millán como coordinador, Alessandro Questa, Iván Pérez, Eliana Acosta y Bruma Ríos, quienes presentaron el ensayo etnográfico colectivo “Cosmovisiones en el mundo nahua” (Millán *et al.*, 2014). Se compone de cinco apartados de autoría individual, lo que podría resultar confuso cuando se citan fragmentos del texto. En el primer apartado teórico, el coordinador brinda los elementos de análisis del perspectivismo para su aplicación en la Sierra Norte de Puebla (Millán *et al.*, 2014: 212-227). Luego se presentan cuatro apartados etnográficos: el primero se centra en Tepetzintla y versa sobre las superposiciones de los “mundos de la cosmo-

visión nahua” y las relaciones de los habitantes de éstos, ya sea humanos o no humanos (Millán *et al.*, 2014: 227-239). En el segundo, el modelo perspectivista se aplica a los nahuas de Chiconcuautla, aseverando que los muertos y los aires son quienes tienen un “punto de vista”, a diferencia de la Amazonía, donde son los animales quienes lo tienen (Millán *et al.*, 2014:239-254). El tercero se enfoca en Pauatlán y en él se hace una reflexión sobre la distinción entre el ámbito humano y no humano a partir de las nociones nahuas *tlaltikpak cristiano* (la tierra cristiana) y *okse tlaltikpak* (la otra tierra) con el fin de cuestionar la dicotomía naturaleza-cultura (Millán *et al.*, 2014: 254-269). Y, en el cuarto, se abordan las danzas de San Miguel Tzinacapan como un canal para las relaciones de reciprocidad y rapacidad entre la comunidad y las entidades del panteón cristiano (Millán *et al.*, 2014: 269-277).

Para reflexionar sobre la producción etnográfica de dicho ensayo colectivo, hay que considerar que las coordinadoras de la línea de investigación “Cosmovisiones y mitologías” consideraron a la etnografía como un instrumento que se valúa por sus aportes científicos y humanísticos que ayuden a entender la realidad social de México; asimismo, pusieron énfasis en la adopción de una postura ética y autorreflexiva por parte de los investigadores, de acuerdo con las tendencias de cierta antropología contemporánea (Good y Alonso, 2014: 17). Por consiguiente, propusieron que en esta línea se siguiera metodológicamente la “perspectiva emic” (Good y Alonso, 2014: 17). Relacionado con lo anterior, cabe resaltar que se partió de pensar a la cosmovisión y la mitología como conceptos abstractos; sin embargo, para abordarlos se debía partir de sus expresiones empíricas en contextos específicos (Good y Alonso, 2014: 13). Además, conviene subrayar que hubo un especial interés en dar cuenta de los procesos de cambio que surgen a partir de coyunturas supralocales: se invitó a los distintos equipos regionales a relacionar las cosmovisiones y las mitologías con los procesos de reproducción cultural (Good y Alonso, 2014: 13, 18).

A nuestro criterio, el planteamiento en torno a la autoridad etnográfica de James Clifford (1995) puede dialogar con el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2013) debido a que ambos resaltan, desde sus respectivos (anti)paradigmas teóricos, la relación asimétrica de poder entre investigador e investigado y abogan a favor de una forma etnográfica que rechaza la esencialización de lo indígena y revalora el punto de vista de los otros. Respecto al primero, sus planteamientos se centran en la crítica de la escritura etnográfica monológica e incitan a explorar formas de escritura dialógicas, polifónicas y heteroglósicas (Clifford, 1995: 61). Respecto al segundo, el perspectivismo se distancia radicalmente de la antropología de Occidente y su impronta colonialista (Viveiros, 2013: 278). ¿Qué de esto podemos encontrar en el texto de Millán *et al.* (2014) sobre la cosmovisión en el mundo nahua?

Sin duda, el equipo regional Sierra Norte de Puebla ofrece aportaciones significativas para entender la “cosmovisión nahua”, porque profundiza en lógicas que dan cuenta de la diversidad epistémica de la región y lo hace retomando términos y categorías en la propia lengua nahua, como *tlalocan*, *mictlan*, *tonal* y *koujteyomeh*, que adoptan valores diferenciados en este “corredor

cultural” (Millán *et al.*, 2014: 221). En las palabras de las coordinadoras de la línea, esto pone al descubierto las singularidades de “pueblos nahuas en el centro de México” y contribuye al mayor entendimiento los mismos (Good y Alonso, 2014: 24). No obstante, en cuanto a la producción etnográfica de dicho texto, conviene notar que, aunque los autores se ciñen al perspectivismo en términos teóricos, dejan de lado la dimensión crítica de esta (anti)teoría porque prescinden del ejercicio reflexivo acerca de la relación investigador-investigado. Por esta razón, no logran presentar un trabajo que salga de las características de la nombrada “antropología clásica”; asimismo, se torna problemático hablar de su compromiso ético y político. Por último, es importante mencionar que el equipo Sierra Norte de Puebla no consideró la sugerencia de las coordinadoras Good y Alonso de tomar como punto de partida las expresiones empíricas de las cosmovisiones y las mitologías en los diferentes ámbitos de la vida comunitaria para los análisis ulteriores. En el ensayo aquí analizado da la impresión de haber procedido en sentido inverso, ya que el modelo del perspectivismo se adoptó como guía para la interpretación e incorporación de la información de campo, contraviniendo, de esta forma, y paradójicamente, este mismo modelo.

Aunque Eduardo Viveiros de Castro reconoce los resquicios clasificatorios del estructuralismo en el perspectivismo, enfatiza que los estudios etnográficos no pueden limitarse a esta acción, porque están obligados a dar cuenta de “la antropología de los pueblos, [la] antropología como agente y no como paciente teórico. Esto equivaldría a decir que hacer antropología es comparar antropologías” (Viveiros, 2010: 70). De hecho, según él, “la nueva misión de la antropología es de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros, 2010: 14). Respecto al ensayo del equipo regional Sierra Norte de Puebla, los autores proponen retomar el perspectivismo para esbozar un “animismo” para el caso mesoamericano en general y el caso nahua en particular (Millán *et al.*, 2014: 240). Como se mencionó, cada apartado de autoría individual lo hace de manera diferente, aseverando que son diferentes seres los que podrían poseer “puntos de vista”: el maíz, los muertos, los cerros, el agua, la tierra, los fenómenos atmosféricos, los aires, las serpientes, etcétera. Sin embargo, no existe un consenso claro en su propuesta de este “animismo nahua”. Por ejemplo, Alessandro Questa lo da por hecho, mientras que Iván Pérez propone que se rastreen las condiciones materiales para sustentarlo; a su vez, Eliana Acosta y Bruma Ríos lo omiten por completo.

Etnografía colectiva y teoría antropológica

En 2008 se dio inicio a la línea de investigación “Chamanismo y nahualismo en México”, coordinada por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, que forma parte de la segunda etapa del PNERIM (2005-2009) y que, en sus propias palabras, estuvo destinada específicamente a “acceder a [los] niveles más profundos de las culturas actuales” (Bartolomé y Barabas, 2013c: 13). Más en concreto, dicha línea estuvo orientada a una “perspectiva emic” (Bartolomé y Barabas, 2013c:

16). Como apuntan los propios coordinadores en la introducción al primero de los cinco volúmenes de *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (Bartolomé y Barabas, 2013a), se trataba de “renunciar al reduccionismo que supondría subsumir las diferentes experiencias oníricas de las culturas indígenas mexicanas dentro de categorías que le son ajenas” (Bartolomé y Barabas, 2013c: 16). No obstante que se partió de categorías provenientes de culturas ajenas como “chamán” o “nahual”, lo que interesó fue conocer cómo fenómenos como los sueños son utilizados por los expertos de cada cultura para ir a esa “naturaleza profunda de las cosas, que la vigilia no revela” (Bartolomé y Barabas, 2013c: 18). Como quiera que sea, los coordinadores insisten en que “parecen apresuradas las propuestas que han tratado o tratan de encontrar simbolismos por toda la humanidad [...] en especial aquellas provenientes de una psicología huérfana de contextos culturales” (Bartolomé y Barabas, 2013c: 19), lo cual pone al descubierto su rechazo de las teorías generalizadoras que no ponen en primer plano a los propios indígenas y sus palabras.

El ensayo etnográfico “Los sueños y sus peligros: contraintuitividad en la enfermedad y en las curaciones pimas” de Andrés Oseguera (2013) se encuentra inserto en el primer volumen, dedicado a los llamados “pueblos del noroeste”. Se centra en los pimas de los pueblos de Yepachi, Chihuahua, y Maycoba, Sonora, y aborda las enfermedades que sus habitantes sufren a causa de seres sobrenaturales llamados *oichkama* y que sólo pueden ser curadas por medio de una lucha que los curanderos (*duádtatem* u *o’oba colatatem*) realizan a través de los sueños. Lo que destaca sobre todo es la manera en que Oseguera trata la realidad, proponiendo una nueva forma de acercarse al modo de operación de estos seres para los pimas, así como a la función del curandero, que trata a la enfermedad a través la lucha onírica.

El texto de Oseguera tiene la particularidad de inscribirse dentro de las llamadas “ciencias evolutivas de la cognición”, que parten del supuesto de que los humanos poseen una “arquitectura mental” (Oseguera, 2013: 271) con “capacidades cognitivas especializadas para manejar informaciones específicas” (Hirschfeld y Gelman, citados por Oseguera, 2013: 271), que se supone es el resultado de la evolución de los humanos, quienes “para hacerle frente a los peligros del medio ambiente y las necesidades de sobrevivencia, radicarían en una mente especializada” (Oseguera, 2013: 271). Asimismo, retoma a Noam Chomsky, quien plantea que “nuestros sistemas de creencia son los que la mente, como estructura biológica, está, por su conformación, destinada a construir. Interpretamos la experiencia como lo hacemos debido a nuestro especial diseño mental” (Chomsky, citado por Oseguera, 2013: 271). De hecho, según Oseguera, justo esto último es lo que ha permitido que se creen mecanismos ante los peligros del mundo. Por ejemplo, en el caso de los pimas, el susto es provocado por la presencia de algún evento extraño que contraviene lo que los sentidos esperan y que, por consiguiente, es interpretado como algo causado por los *oichkama*. En sus propias palabras, “un fenómeno del mundo exterior que rompe con las expectativas del conocimiento intuitivo tiene explicación sólo mediante la inter-

vención de seres *sobrenaturales*, representantes de la contraintuitividad” (Oseguera, 2013: 272; cursivas en el original).

Otro de los apuntes de Oseguera con respecto a lo cognitivo concierne a las semejanzas que, según él, están presentes en otras latitudes por la existencia de esa caja mental informativa que poseen todos los humanos. Como apunta el propio autor, esto se ve reflejado, por ejemplo, en lo atractivo que resulta lo sobrenatural y la manera en que la mente humana opera para solucionar casos de la misma índole, como la enfermedad del susto, la brujería o la pérdida del alma, que son curadas a través de los sueños, el chamanismo o el nahualismo en territorios alejados entre sí. Sea como fuere, la propuesta de Oseguera generó una reacción peculiar de los coordinadores de la línea de investigación, quienes decidieron enfatizar que este ensayo en particular “representa, más allá de la información etnográfica, la libertad teórica que ha caracterizado el desarrollo del Proyecto de Etnografía” (Bartolomé y Barabas, 2013b: 57). Sin manifestar explícitamente su desacuerdo con su enfoque teórico, pero resaltando que se trata de una “teoría evolutiva de la cognición derivada en parte de la sociobiología” (Bartolomé y Barabas, 2013b: 57), incluyeron el ensayo como parte de la publicación.

Por último, en lo que se refiere a los datos etnográficos, el texto de Oseguera es esencialmente descriptivo. Después de exponer los planteamientos de los que parte, pasa a hacer una descripción del fenómeno y su contexto a partir de la información recogida en campo, utilizando los términos pimas para hablar de los curanderos, los seres sobrenaturales y las enfermedades. Aunque la metodología de trabajo de campo no es explicitada, el lector puede dar cuenta de cómo el autor se basa en una serie de entrevistas que él mismo realizó. De hecho, la narración se encuentra sustentada en los múltiples testimonios que los propios informantes le dictaron al autor, por lo que podemos inferir en todo momento, acordándonos de Clifford Geertz (1989), que “estuvo ahí”.

Reflexiones finales

Aun cuando los tratamientos etnográficos que se manifiestan en los cinco ensayos etnográficos comentados son muy diversos, prevalecen las formas clásicas de la etnografía, apegadas a las convenciones del llamado “realismo etnográfico”, categoría introducida por Marcus y Cushman (1982) para referir a cánones que implican el protagonismo de un narrador en tercera persona, lleno de autoridad, que incrementa la sensación de objetividad. De hecho, en los ensayos revisados se habla de cada pueblo indígena en general, haciendo *tabula rasa* de las heterogeneidades y velando la existencia de las individualidades. Asimismo, en algunos casos, se marca el haber “estado ahí” mediante información acerca del trabajo de campo; en otros, introduciendo la “jerga” profesional para reafirmar simbólicamente la competencia antropológica del autor o realizando la exégesis contextual de las categorías y el discurso de los nativos (véase Marcus y Cushman, 1982: 177-182).

Respecto a las siete dimensiones etnográficas que destacamos en la introducción de este escrito, podemos observar –o, al menos, esa es nuestra lectura– que la apuesta del PNERIM por el trabajo colectivo no ha logrado ser asumido del todo por los investigadores participantes, quienes han subdividido la responsabilidad de investigación y redacción de los ensayos a la labor solitaria de cada “coautor”, resaltando, en el mejor de los casos, en la introducción y las conclusiones la supuesta naturaleza colectiva del ensayo, lo que parece ser el caso de los ensayos elaborados por Jáuregui *et al.* (2003), Millán *et al.* (2014) y Nolasco *et al.* (2010). Por su parte, el ensayo de Moctezuma *et al.* (2003) está redactado en primera persona del plural sin especificar la forma en que se trabajó ni qué tan colectiva es la redacción final. Mención aparte merece el texto firmado únicamente por Oseguera (2013). En suma, a juzgar por estos casos, el interés por el trabajo colectivo del PNERIM no se ha hecho realidad, lo cual es lamentable porque consideramos que se trata de una propuesta posiblemente experimental que requiere ser puesta en práctica en la antropología de nuestro país.

Por otra parte, en los ensayos aludidos casi no se hace ninguna referencia a las condiciones técnico-prácticas de las investigaciones: por ejemplo, no se mencionan los periodos, las técnicas o el carácter individual o colectivo de las estancias de campo de donde proviene la información para la redacción de las etnografías. Lo mismo ocurre con la necesaria discusión sobre la pertinencia de hablar de “regiones indígenas”, sobre su delimitación y sus dinámicas, sobre la relevancia de los procesos históricos en su paulatina conformación; tal vez los casos que más toman en consideración esta perspectiva histórica tal como lo propone Marshall Sahlins (1993) sean los de Moctezuma *et al.* (2003) y Nolasco *et al.* (2010).

Empero, es digno de destacarse positivamente la forma creativa, polémica y propositiva que asumen algunos de los trabajos revisados, ya que éstas son características preponderantes de este estilo literario. La estructura ensayística entreteje ordenada y razonadamente proposiciones teóricas, acompañadas de datos y ejemplos etnográficos que constituyen sus argumentos contextuales de soporte, con lo cual se supera la simple descripción seca y detallista de realidades ubicadas en un presente etnográfico o la narración detallada que se explica por sí misma. Los escritos en los que se siente un sabor propiamente ensayístico son principalmente Jáuregui *et al.* (2013), Oseguera (2013) y Millán *et al.* (2014), quienes arriesgan interpretaciones que asumen perspectivas teóricas de cierto modo no hegemónicas para su época, sobre todo teniendo presente la textualidad etnográfica instituida en nuestro país. Como quiera que sea, consideramos que haría falta acompañar este tipo de trabajos ensayísticos de textos elaborados por comentaristas críticos que ofrecieran otros ángulos de lectura a las realidades etnográficas teorizadas por los autores o que sugirieran nuevas hipótesis que contribuyeran a descender los pliegues de intradiscursividad que los ensayos originales hubieran dejado ocultos tras sus líneas, como si se tratara de un palimpsesto por develar. Con lo anterior queremos proponer que si algo le podría aportar un componente más dinámico al PNERIM sería imprimirle un tono textualmente polémico:

propiciar el diálogo escrito entre los autores de los distintos equipos regionales no sólo ayudaría a superar el tono parco y no polémico de las publicaciones, sino también estimularía la crítica constructiva y la autorreflexividad, lo que muy probablemente llevaría el trabajo colectivo a nuevas alturas.

Hemos dejado para el final un breve comentario sobre la dimensión ético-política de las etnografías del PNERIM, la cual frecuentemente no es tomada en cuenta en los trabajos etnográficos, que suelen centrarse en las descripciones sin considerar como parte constituyente de la realidad presente de los pueblos indígenas la desigualdad social, los procesos de dominación y marginación, así como todo tipo de problemáticas relacionadas con el despojo de sus territorios, el desplazamiento forzado, la violencia y la crudeza de los intereses comerciales que no sólo rigen su relación con la sociedad nacional sino también con los procesos globales, temas que los etnógrafos eluden en muchos casos por estar más preocupados por confeccionar otros “mundos”, otras “naturalezas” u otras “ontologías”. Como expresa Miguel Bartolomé,

Asumir la contemporaneidad del Otro no supone sólo un reconocimiento teórico o retórico, sino la aceptación de la existencia culturalmente diferenciada de nuestros conciudadanos. [...] los pueblos nativos no son un testimonio del pasado o un anacronismo, [...] sino parte integrante y viva del presente y deseablemente del futuro. Y de un futuro que, para evitar reiterar injusticias históricas, deberá ser construido a partir de la aceptación y el respeto entre las múltiples y diferentes formas de ser miembro de una formación estatal (Bartolomé, 2003: 200).

Producto de esta breve revisión de cinco ensayos etnográficos elaborados en el marco del PNERIM, ponemos en la mesa algunas claves para repensar el diseño metodológico de las futuras líneas de investigación: estimular formas de trabajo realmente colectivas; promover la colaboración de los interlocutores indígenas en la producción misma del texto; intensificar el debate, la crítica y el diálogo entre los participantes; lograr un estilo plenamente ensayístico; y explicitar el compromiso ético-político. Así, se abrirían nuevos y más prometedores horizontes para la producción etnográfica colectiva del INAH, que quedaría inserta en el corazón de los debates antropológicos contemporáneos.

Bibliografía

- Artís, Gloria (2003). "Prefacio". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (vol. I, pp. 11-12). México: INAH.
- _____ (2014). "El proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: una experiencia académica y de gestión en la investigación antropológica". *Rutas de Campo. Etnografía de las regiones indígenas de México, 15 años de trabajo*, 4-5, pp. 45-59.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2003). "En defensa de la etnografía: el papel contemporáneo de la investigación intercultural". *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 199-222.
- Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coords.) (2013a). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* [5 vols.]. México: INAH.
- _____ (2013b). "El noroeste de México". En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. I, pp. 49-58). México: INAH.
- _____ (2013c). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. I). México: INAH.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- _____ y George Marcus (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Good, Catharine y Alonso, Marina (coords.) (2014, 2015). *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (5 vols.). México: INAH.
- _____ (2014). "Introducción". En Catharine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (vol. IV, pp. 11-33). México: INAH.
- Guber, Rosana (2013). *La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
- Ingold, Tim (2014). "That's Enough about Ethnography!". *HAU*, 4(1), pp. 383-395.
- _____ (2017). "Anthropology contra Ethnography". *HAU*, 7(1), pp. 21-26.
- Jáuregui, Jesús et al. (2003). "La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (vol. III, pp. 113-216). México: INAH.
- Malinowski, Bronislaw (1975). "Confesiones de ignorancia y fracaso". En José R. Llobera (comp.). *La antropología como ciencia* (pp. 129-139). Barcelona: Anagrama.
- Marcus, George y Cushman, Dick (1982). "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 25-69.
- Millán, Saúl et al. (2014). "Cosmovisión en el mundo nahua". En Catharine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (vol. IV, pp. 208-281). México: INAH.

- Millán, Saúl y Valle, Julieta (coords.) (2003a). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (3 vols.). México: INAH.
- _____ (2003b). "Presentación". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (vol. I, pp. 13-16). México: INAH.
- _____ (s.f.). "Estructura social y organización comunitaria". *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*-INAH. Recuperado de: <https://etnografia.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=57>.
- Moctezuma, José Luis et al. (2003). "Etnografía del desierto: la estructura social o'odham, conca'ac, yoeme y yoreme". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (vol. III, pp. 271-337). México: INAH.
- Nolasco, Margarita et al. (2010). "Amar a Dios en tierra de indios: los efectos del cambio religioso en la frontera sur". En Ella Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (vol. III, pp. 195-280). México: INAH.
- Oseguera Montiel, Andrés (2013). "Los sueños y sus peligros: contraintuitividad en la enfermedad y en las curaciones pimas". En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. I, pp. 267-293). México: 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* [4 vols.]. México: INAH.
- Quintal, Ella y Castilleja, Aída (2010). "Introducción". En Ella Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (vol. III, pp. 13-28). México: INAH.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Sahlins, Marshall (1993). "Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History", *Journal of Modern History*, 65(1), pp. 1-25.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.