

Diario de Campo

Mayo-diciembre 2019

Cuarta época

Núm.
8-9



XX AÑOS DE ETNOGRAFÍA DE LAS
REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO
Aportes, desafíos y miradas retrospectivas



CULTURA

SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Fraustro Guerrero
SECRETARIA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González
SECRETARIA TÉCNICA

Pedro Velázquez Beltrán
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Paloma Bonfil Sánchez
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Beatriz Quintanar Hinojosa
COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN

Jaime Jaramillo
ENCARGADO DE LA DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES, CND

Benigno Casas
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



IMÁGEN DE PORTADA

Matachines, Naráachi, Carichí, Chihuahua, 2010
Fotografía © Marco Vinicio Morales Muñoz

DIARIO DE CAMPO

Cuarta época, año 3, núm. 8-9
Mayo-diciembre de 2019

DIRECTORA DE LA REVISTA
Paloma Bonfil Sánchez

CONSEJO EDITORIAL

Juan Manuel Argüelles San Millán
Eduardo González Muñiz
Cuauhtémoc Velasco Ávila
Julio Alfonso Pérez Luna
Bernardo Yáñez Macías
Amalia Attolini Lecón
José Íñigo Aguilar Medina
Héctor Manuel Enríquez Andrade
Verónica Velázquez Guerrero

COORDINACIÓN ACADÉMICA

Milton Gabriel Hernández García
Ricardo López Ugalde
Margarita Hope Ponce
Antonio Reyes Valdez

RESPONSABLE EDITORIAL

Pedro Ovando Vázquez

CORRECCIÓN DE ESTILO Y CUIDADO EDITORIAL

Yerem Mújica Toscano
Pedro Ovando Vázquez

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Raúl Marcó del Pont Lalli

DISEÑO DE FORROS

Itzia Irais Solís González

QR Diario de Campo



Diario de Campo, cuarta época, año 3, núm. 8-9, mayo-diciembre de 2019, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, colonia Roma, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-063012421300-102; ISSN: 2007-6851, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido: en trámite, otorgada por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, colonia Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, CP 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH: Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 29 de octubre de 2021, con un tiraje de 500 ejemplares.

Índice

Introducción	6
--------------	---

Enfoques

APORTES Y DESAFÍOS EN LAS COYUNTURAS NACIONALES RECIENTES	13
---	----

Aportaciones del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, a los pueblos originarios del estado de Morelos Luis Miguel Morayta Mendoza	14
--	----

El proyecto regional “La Malinche” en Tlaxcala. Reflexiones a veinte años de su inicio y nuevas perspectivas etnográficas Jorge Guevara Hernández / Milton Gabriel Hernández García	24
--	----

Repensar los pueblos de la Cuenca de México desde la etnografía Laura Elena Corona de la Peña / Leonardo Vega Flores / Eliana Acosta Márquez / Ramón Eduardo González Muñiz	36
--	----

Balances y retos etnográficos entre los pueblos <i>comca'ac</i> , <i>guarijó</i> , <i>ralámuli</i> y <i>yoreme</i> Milton Gabriel Hernández García / Claudia Jean Harriss Clare / Hugo Eduardo López Aceves / Ana Paula Pintado Cortina / Pablo César Sánchez Pichardo	54
---	----

Trabajo de campo, etnografías re-queridas y conocimiento compartido Ella Fanny Quintal Avilés	65
--	----

Apropiación y uso de la producción antropológica. Apuntes sobre las etnografías <i>escribibles</i> Ricardo López Ugalde	75
--	----

¿Es la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero un <i>área cultural</i> o una <i>región etnoterritorial</i> ? Samuel L. Villela Flores	94
--	----

Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu Lourdes Baez Cubero / María Berenice Morales Aguilar / María Guadalupe Ramírez Ramos / David Pérez González	110
---	-----

DE ETNOGRAFÍAS, REGIONES E INDÍGENAS: MIRADAS RETROSPECTIVAS SOBRE LAS OBRAS DEL PROGRAMA NACIONAL DE ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO 125

¿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 126
Rodrigo Megchún Rivera / Marco Vinicio Morales Muñoz / Ricardo Schiebeck Villegas

Los dilemas de la regionalización antropológica en el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México 150
Andrés Oseguera Montiel / Hugo Cotonieto Santeliz / Javier Gutiérrez Sánchez / Karina Munguía Ochoa

De la etnografía colectiva y sus vicisitudes: un balance crítico 170
Arturo Mario Herrera Bautista / Aäron Moszowski Van Loon / Víctor Acevedo Martínez / Yeyectzin Moreno Del Angel / Karen López Rodríguez / Diana Pérez Merlos

Revisión crítica de la construcción de la región Huasteca en el Proyecto Nacional de Etnografía. Aciertos y tropiezos de un proyecto etnográfico 189
Israel Lazcarro Salgado / Karina Munguía Ochoa

Entrevista

La región etnográfica. Entrevista al Dr. Andrés Medina Hernández 208
Laura Elena Corona de la Peña / Eliana Acosta Márquez / Leonardo Vega Flores / Eduardo González Muñiz

Platicando con Saúl Millán: las regiones indígenas a prueba de la etnografía 213
Selene Yuridia Galindo Cumplido / Aäron Moszowski Van Loon

En imágenes

Semana Santa Pima. Expresiones religiosas en transformación 217
Andrés Oseguera Montiel

Miradas al territorio *Warihó* 226
Claudia Jean Harriss Clare

Peritajes antropológicos

- Peritaje en ciencias antropológicas para la comunidad de San Ildefonso Chantepec, Tepeji del Río, Hidalgo** 238
Milton Gabriel Hernández García / María Gabriela Garret Ríos / Mauricio González González / Alonso Guerrero Galván / Julio César Matías Lara / David Pérez González

Proyectos INAH

- El Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México y la reflexión crítica sobre el concepto de región** 246
Ricardo López Ugalde / Milton Gabriel Hernández García
- La trama de la etnografía en el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México** 257
Marina Alonso Bolaños
- Apéndice. El PNERIM en números** 268
Ricardo Schiebeck Villegas / Karen López Rodríguez

Reseñas analíticas

- Reseña analítica del libro *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, de Paula López Caballero y Ariadna Acevedo-Rodrigo (eds.)** 278
Aäron Moszowski Van Loon
- Reseña crítica del libro *Reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*, de Alejandro Vázquez** 283
Luis Ernesto Ibarra de Albino

Diario de Campo

Mayo-diciembre de 2019

Cuarta época, número 8-9

XX años de Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Aportes, desafíos y miradas retrospectivas

A propósito de los veinte años del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), la antropóloga argentina Rosana Guber ha señalado¹ la escasez de publicaciones que reflexionen sobre el método etnográfico como una ausencia notable en las antropologías de Latinoamérica. Siguiendo este argumento podemos decir que en México se producen excelentes etnografías, pero se escribe poco acerca del proceso etnográfico en sí y no hay suficientes reflexiones colectivas relacionadas con las perspectivas etnográficas contemporáneas. En este contexto, el número doble de *Diario de Campo* que aquí presentamos, es un espacio de diálogo y cuestionamiento sobre el ejercicio etnográfico de un Programa que constituyó un giro en la manera de hacer antropología en el INAH, por su carácter nacional y el planteamiento de líneas temáticas para documentar los distintos ámbitos de los pueblos indígenas.

El antropólogo Diego Prieto ha subrayado que no ha existido en México un programa de tal magnitud, en el que participaron alrededor de un centenar de investigadores distribuidos en equipos regionales a lo largo del país, haciendo trabajo de campo de manera simultánea y reuniéndose periódicamente en un *Seminario Permanente de Etnografía* para discutir los resultados.² El programa transitó del estudio de la organización social, la identidad, el territorio, la religión y la migración, a la investigación de la cosmovisión, la ritualidad y la mitología, para luego orientarse al enfoque sobre el patrimonio biocultural, los procesos socioambientales, la desigualdad social y el racismo, formando así un acervo documental sobre los pueblos indígenas y aportando a la generación de conocimiento disciplinar novedoso y relevante.

Las páginas contenidas en este número de la revista forman parte de la memoria del PNERIM. Ésta es revisada por los autores para reflexionar sobre los aportes del Programa –tras 20 años– a la antropología, al INAH, a las poblaciones estudiadas y a la sociedad en general.³ Los trabajos aquí reunidos se desprenden de la línea de investigación Reflexión de las Regiones Indígenas de México a dos décadas del PNERIM, propuesta por la Coordinación Nacional de An-

1. Conferencia impartida por Rosana Guber en el marco del Coloquio “XX Años de Etnografía Colectiva en el INAH: Reflexiones y debates”, celebrado en el Museo Nacional de Antropología en octubre de 2018.

2. Un programa de tal importancia sin duda ha dejado huella en las maneras de entender la diversidad cultural contemporánea en México, al tiempo que ha contribuido, de manera robusta, a los estudios antropológicos de las poblaciones indígenas mediante doce líneas de investigación que se desarrollaron en tres etapas: 1) Identidad, territorio, sociedad y migración (1999-2005); 2) Ritualidad, cosmovisión y chamanismo (2005-2009); y 3) Patrimonio biocultural, procesos socioambientales y desigualdad (2009-2017), y por último la línea Reflexión de las Regiones Indígenas de México a dos décadas del PNERIM.

3. Durante las dos décadas del PNERIM, 34 equipos de investigación se dieron a la tarea de investigar, documentar y divulgar los conocimientos antropológicos sobre la diversidad cultural, cuyos resultados hablan por sí solos: se publicó la colección editorial Etnografía de los pueblos indígenas de México con alrededor de 108 obras, 11 atlas etnográficos estatales, 24 estudios monográficos, 34 monografías editadas por la CDI, entre otros materiales audiovisuales. Este trabajo intensivo se articuló alrededor del seminario permanente de etnografía que funcionó como puente entre antropólogos de instituciones nacionales e internacionales.

tropología en 2018, y examinan críticamente el devenir del Programa desde dos perspectivas particulares; por consiguiente, el conjunto de discusiones desplegadas en los artículos de la sección *Enfoques* se divide en dos partes, en las que podemos identificar los siguientes ejes de discusión: la etnografía, la región, lo indígena, la incidencia social y los balances y desafíos que ha enfrentado un programa con estas características.

La primera parte del *dossier Enfoques* se titula “Aportes y desafíos en las coyunturas nacionales recientes”, y está conformada por ocho textos resultado del proyecto *Reflexiones en torno a las regiones indígenas de México* que desarrolló el grupo coordinado por los antropólogos Ricardo López Ugalde y Milton Gabriel Hernández. Cada artículo de este apartado se propone revisar los retos para la continuidad y renovación del quehacer etnográfico en el contexto indígena mexicano, a partir de vincular dos aspectos centrales: por una parte, los principales aportes académicos de los equipos regionales, entre ellos la discusión de categorías de análisis como *la región, el territorio y lo indígena*; por otra parte, la revisión del corpus etnográfico producido por el PNERIM sobre los grupos indígenas, en el que se documentan múltiples problemáticas e implicaciones culturales, además de las dimensiones políticas del quehacer etnográfico dentro de las agendas de algunos pueblos indígenas.

El segundo bloque de esta sección lleva por título “De etnografías, regiones e indígenas: miradas retrospectivas sobre las obras del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México”, el cual incluye algunos de los resultados del seminario *Las regiones indígenas de México a prueba de la etnografía*, coordinado por Margarita Hope Ponce y Antonio Reyes Valdez. Este grupo de trabajo propuso una reflexión –desde una antropología reflexiva y deconstructivista– acerca del tipo de etnografía que se ha desarrollado en las “regiones” indígenas a lo largo de casi 20 años. Este apartado integra cuatro artículos elaborados por integrantes de distintos equipos regionales, que sesionaron en repetidas ocasiones para debatir y repensar sobre las obras publicadas del programa, en un ejercicio de discusión, comparación y escritura colectiva que representó uno de los experimentos más interesantes y fructíferos de esta línea.

Así pues, en ambos apartados de la sección *Enfoques* encontramos ejes comunes de reflexión que se desarrollan a lo largo de este número, en donde la etnografía ocupa el lugar central.

La idea inicial del PNERIM fue contribuir al desarrollo de la antropología mexicana mediante un proyecto que pusiera en el centro la etnografía desde un enfoque regional de los pueblos indígenas. Los antropólogos que diseñaron este esquema⁴ se propusieron elaborar una etnografía teóricamente relevante a partir del contraste de las semejanzas y diferencias entre los hallazgos del trabajo de campo de los equipos regionales.

En este primer eje, el artículo de Ella Fanny sobre las etnografías *re-queridas*, reflexiona sobre el trabajo de campo, sus sentidos, su enseñanza y sus transformaciones en las últimas déca-

4. Entre los fundadores del proyecto convocados por Gloria Artís entre 1998 y 1999 para el diseño inicial del programa, podemos nombrar a Saúl Millán y Miguel Bartolomé.

das. La autora repasa los giros teórico-epistemológicos a partir de los años setenta y nos muestra al etnógrafo mexicano como un investigador comprometido con las luchas de los pueblos latinoamericanos, recuperando propuestas de los pensadores decoloniales y de la ecología de saberes. En su texto, la autora apunta a la diversidad de maneras de adjetivar la etnografía en el programa, y nos advierte sobre la necesidad de un replanteamiento del posicionamiento e implicación con los individuos y comunidades con quienes hacemos las investigaciones.

Por su parte en el texto colectivo “De la etnografía colectiva y sus vicisitudes: un balance crítico”, Arturo Herrera, Aäron Moszowski, Víctor Acevedo, Yeyectzin Moreno, Karen López y Diana Pérez plantean un interesante modelo de análisis para revisar cinco ensayos de la producción etnográfica del PNERIM a partir de las dimensiones técnico-práctica –vinculada al trabajo de campo–, textual –haciendo referencia a las propuestas dialógicas y polifónicas–, y a las dimensiones teórica, histórica y colectiva. En su lectura, las y los autores encuentran necesario explicitar el compromiso ético y político de las investigaciones, así como la relación asimétrica de poder entre investigador e investigado, el problema de la esencialización de lo indígena y la revaloración del punto de vista de los otros; el artículo concluye que las publicaciones del Programa muestran la falta de un diálogo crítico y constructivo entre los investigadores participantes.

Otra categoría central que enmarca los enfoques de las investigaciones del PNERIM es el concepto de región. En el programa, la región se estableció como punto de llegada y no de partida, la regionalización constituyó primero una forma de organización de los equipos de investigación y fue el marco con que se delimitaron las áreas de estudio. El artículo colectivo de Andrés Oseguera, Hugo Cotonieto, Javier Gutiérrez y Karina Munguía, profundiza en las formas de definición de las regiones indígenas y su relación con el trabajo etnográfico, observando la falta de criterios uniformes en su delimitación. En su análisis, los autores identifican que algunos equipos usaron la noción de frontera como principio de delimitación regional en amplios territorios como el noroeste, el noreste y el sureste. En otros casos, los límites se establecieron más por los alcances de los propios grupos de investigación que por una realidad histórica y etnográfica. También se revisan las nociones de *campo de estudio etnológico* –para el caso del Gran Nayar–, *territorio*, *territorialidad simbólica* y *etnoterritorio*. Así, el artículo plantea que en el ejercicio del PNERIM, la regionalización fue secundaria, pues la centralidad de la etnografía fue la comunidad y su territorio, o bien el grupo étnico, y nos lleva a señalar que el reto del Programa fue la delimitación de las regiones en una constante transformación, que puede ser rastreada desde los procesos históricos hasta las expresiones culturales.

Esta discusión también es abordada en el artículo sobre la revisión crítica de la región Huasteca escrito por Israel Lazcarro y Karina Munguía, quienes hacen un importante cuestionamiento sobre la conformación de las regiones indígenas por criterios de orden administrativo, cuando los equipos regionales en realidad fueron estatales. Los autores encuentran una tensión constante entre etnografías relativas a pueblos indígenas ubicados *en regiones*, y etnografías

sobre regiones. De acuerdo con su revisión, las diversas formas de abordar la categoría de región estuvieron dominadas por enfoques etnicistas, por criterios lingüísticos, y advierten que se debió problematizar la región contemplando la dimensión relacional, histórica y las dinámicas interétnicas.

Desde otra perspectiva, el concepto de región es abordado por Samuel Villela cuyo artículo se pregunta: “¿Es la Mixteca nahua tlapaneca un área cultural o región etnoterritorial?”. El autor plantea la presencia de determinados complejos simbólicos en diversas zonas de Guerrero que le otorgan especificidad cultural, lo cual permite considerar un área cultural *Na savi nahua mé'phaa*; esta propuesta retoma la noción de núcleo duro para comprender la dinámica interna de los elementos culturales en un sistema más amplio y su adaptabilidad a los cambios. Para Villela, un área cultural puede definirse como “un conjunto de rasgos culturales interrelacionados funcionalmente, que congregan tras de sí a otros múltiples elementos de la cultura, dándoles sentido y coherencia”.

Un tercer eje de reflexión se refiere al carácter político de las etnografías en torno a la alteridad. ¿Qué implicaciones tiene documentar durante veinte años las realidades de los pueblos indígenas de México, tanto en términos académicos como políticos? Es necesario apuntar que el PNERIM surgió frente a los replanteamientos de la relación entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad, en el contexto de las políticas multiculturales y los movimientos étnicos, de manera que cabe preguntarse cómo influyó ese contexto en las maneras de estudiar la otredad.

El artículo “Apropiación y uso de la producción antropológica”, de Ricardo López, se inserta en esta discusión, señalando la importancia de las etnografías de los pueblos originarios para el reconocimiento de una nación pluricultural. El autor problematiza la “dimensión política de las etnografías y sus vínculos con las necesidades de las poblaciones indígenas del país” mediante su planteamiento de las *etnografías escribibles*, esto es, textos performativos que involucran la participación del antropólogo y los actores sociales, y que transitan de ser información académica a herramientas políticas de enunciación para los pueblos indígenas. El autor advierte que tal dimensión política de las etnografías presenta el reto de hacer circular los textos etnográficos y encontrar estrategias para que los actores sociales se apropien de ellos.

El texto “¿Diversidad de visiones u homogéneas tradiciones analíticas?”, elaborado por Rodrigo Mengchún, Marco Vinicio Morales y Ricardo Schiebeck, repasa las definiciones, entendimientos y tratamientos de *lo indígena* en un conjunto de ensayos del Programa producidos entre 1999 y 2009. Los autores revisitan las discusiones 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 crítico de la producción conjunta del programa, en términos de sus principales enfoques, caracterizándola como una suerte de *bricolaje* en el cual pueden distinguirse distintos materiales, estilos, texturas y artesanos, sin embargo, señala que el paradigma que prevalece es la concepción de *lo indígena* como un

conjunto de elementos culturales distintivos procedentes de tradiciones mesoamericanas o del norte de México.

Otra forma de documentar la alteridad cultural es la que se desarrolla en el trabajo colectivo “Saber ritual otomí” de Lourdes Baez, Berenice Morales, Guadalupe Ramírez y David Pérez. La riqueza de la etnografía elaborada por las y los autores nos muestra la manera en que la discursividad y la acción ritual ejercida por el *bädi* (especialista ritual otomí) tiene efectos concretos en el despliegue y devenir de la realidad. En el escrito se abordan las formas culturales que permiten que el *bädi* establezca comunicación con las fuerzas extrahumanas para poder restablecer el orden del mundo: el cortado de papel, el trance y la oniromancia. El artículo nos permite observar que el saber ritual es un hacer en el mundo, y más aún, constituye una praxis para transformar y producir el mundo.

Por último, presentamos los artículos que se agrupan en torno a los siguientes ejes de discusión: la incidencia social y el balance del quehacer de los equipos regionales durante los 20 años del programa.

En los años recientes, el INAH y sus centros estatales han recibido una creciente demanda de peritajes y dictámenes antropológicos, documentos con base etnográfica que se convierten en herramientas para el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas, en un escenario de incesantes amenazas de despojo de sus territorios y recursos. Algunos de los textos que se incluyen en el *dossier* muestran la diversidad de posicionamientos con relación a la incidencia social de las investigaciones.

A finales del milenio pasado, el PNERIM representó una iniciativa de carácter nacional conformado por investigadores comprometidos socialmente y atentos a las agendas de los pueblos organizados (como el EZLN y su consigna “Nunca más un México sin nosotros”) que, entre otras cosas, se propuso la visibilización de la diversidad cultural soterrada bajo ideologías racistas y del mestizaje en algunos estados del país. En este tenor, el artículo de Miguel Morayta sobre los pueblos originarios de Morelos subraya que el Programa logró visibilizar las tradiciones culturales de los pueblos del estado, frente al discurso de los gobiernos que negaban la existencia de *indios* o manejaban la información sobre la población indígena a su conveniencia. Las etnografías generadas por el equipo Morelos permitieron el reconocimiento de esos pueblos en ámbitos académicos, pero también en los gobiernos municipales, estatales y federales.

Otro caso de la manera en que el PNERIM sirvió para documentar la presencia de pueblos indígenas se expone en el artículo de Jorge Guevara y Milton Hernández titulado “El proyecto regional ‘La Malinche’ en Tlaxcala”, en el que se hace un recuento de los aportes de este equipo, así como su contribución al reconocimiento de los pueblos y sus derechos. De igual forma, el artículo “Repensar los pueblos de la Cuenca de México desde la etnografía”, de Laura Corona, Leonardo Vega, Eliana Acosta y Eduardo González, recupera las discusiones sobre la población indígena y de origen indígena de esa región, destacando el papel político que ha tenido históricamente esta

zona dados los flujos comerciales y migratorios, y las configuraciones de redes de poder, además de señalar los procesos de urbanización acelerados en la segunda mitad del siglo xx.

Para cerrar la presentación de los ejes que articulan la reflexión de los dos apartados de la sección *Enfoques*, referiremos un trabajo que además de hacer un balance, señala uno de los desafíos más apremiantes de la investigación etnográfica. Se trata del problema de la violencia en las regiones donde se lleva a cabo el trabajo de campo. El texto “Balances y retos etnográficos entre los pueblos *comca’ac*, *guarijón*, *ralámuli* y *yoreme*”, escrito por Milton Hernández, Claudia Harriss, Hugo López, Ana Paula Pintado y Pablo Sánchez, señala los complejos contextos que enfrentan los pueblos indígenas del noroeste. El trabajo expone las problemáticas territoriales, socioambientales y de seguridad que configuran el espacio social en el que habitan estos pueblos, las cuales se entretajan con los procesos de producción y reproducción identitaria y cultural, pero también con las políticas de Estado y los procesos globales.

Continuamos con la sección *Entrevista*, en la que se presentan las voces de dos de los antropólogos más influyentes en la historia reciente de la disciplina en nuestro país: Andrés Medina y Saúl Millán (fundador del PNERIM), quienes nos comparten sus miradas del concepto de región desde un abordaje etnográfico.

La sección *En imágenes* engalana este número con dos series fotográficas que además de exponer una pequeña muestra del acervo documental de los pueblos indígenas recopilado durante dos décadas del Programa, capturan con gran sensibilidad las presencias, los movimientos, los espacios y la singularidad cultural de los actores, desdoblado los atributos expresivos y estéticos de la mirada etnográfica. En la primera secuencia, Andrés Oseguera nos adentra en la ritualidad pima para mostrarnos cómo la emotividad, la contingencia, la tradición y la transformación se expresan en la celebración de la Semana Santa. Por su parte, Claudia Harriss nos presenta su trabajo de campo con los warijón de Chihuahua, a través de una serie de imágenes que retratan la vida en las rancherías tradicionales y son testimonio de una etnografía sostenida y cercana a las comunidades.

Posteriormente en la sección de *Peritajes antropológicos*, los autores exponen el caso de los pobladores de la comunidad de San Ildefonso Chantepec, Hidalgo, quienes en 2009 emprendieron una demanda ante las autoridades estatales para ser reconocidos como comunidad indígena y ejercer sus derechos culturales. Este peritaje fue elaborado por un grupo interdisciplinario, en el que participaron integrantes del PNERIM, lo cual pone de manifiesto que la investigación antropológica generada en el Programa ha sido relevante no sólo en el circuito académico, sino en el ámbito de la defensa de la cultura y el territorio de los pueblos indígenas.

En la sección de *Proyectos INAH* se incluyen tres textos breves que se enlazan con el recuento crítico de los veinte años del PNERIM al que dedicamos esta edición. En primer lugar, Ricardo López y Milton Hernández repasan la noción de región y los desafíos en su abordaje. Posteriormente, Marina Alonso afirma en su artículo que el *leitmotiv* del PNERIM ha sido “el rescate de la

etnografía” –parafraseando a Miguel Bartolomé–.⁵ El recuento que realiza Alonso sugiere que la práctica etnográfica se caracterizó por su eclecticismo y señala que, durante los primeros años del programa, se logró la construcción de una comunidad argumentativa⁶ donde el diálogo entre colegas y con académicos nacionales y extranjeros fue relevante. El texto es una invitación a la comunidad de antropólogos que han participado en el programa, a mantener una perspectiva autocrítica, a detenerse en el trabajo de campo e impulsar un proceso reflexivo constante a la par del avance en las investigaciones. Finalmente, esta sección incluye el apéndice “El PNERIM en números”, elaborado por Ricardo Schiebeck y Karen López, quienes nos ofrecen una mirada cuantitativa del Programa mediante un conjunto de estadísticas y datos que complementan las reflexiones vertidas en las secciones anteriores.

Cerramos esta edición con dos estupendas reseñas críticas cuyo contenido se entreteje en la discusión desarrollada a lo largo del número. La primera corre a cargo de Aãron Moszowski, quien presenta su particular lectura del libro *Beyond Alterity: Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, editado por Paula López Caballero y Ariadna Acevedo-Rodrigo. Mas allá de ceñirse a un recuento de los temas abordados en el libro, Moszowski plantea que el argumento general que vertebra el libro se centra en desestabilizar las nociones de alteridad que definen el *ser* indígena, mostrando que tal argumentación se contrapone al *giro ontológico* consolidado en las últimas décadas en la antropología, el cual exalta la alteridad radical de los mundos indígenas. La revisión de este libro es un estupendo anclaje a la discusión emprendida a lo largo del número dedicado a interrogar la manera en la cual el PNERIM ha construido su hacer etnográfico sobre las regiones indígenas durante sus veinte años de existencia.

Por último, presentamos una reseña que examina la herencia de quien ha sido considerado el fundador de la etnografía moderna: Bronislaw Malinowski, a través del libro *Reencuentro con el argonauta*, escrito por Alejandro Vázquez y comentado por Luis Ernesto Ibarra. De forma breve, el texto hace un recorrido por el contexto histórico, el trabajo de campo y los aportes del célebre antropólogo polaco, y su repercusión en la noción contemporánea de la etnografía.

La edición especial de *Diario de Campo* que el lector tiene en sus manos contribuye a la historización de una vertiente singular de la antropología mexicana, al dar cuenta de las miradas analíticas, las categorías, los personajes, las obras, los momentos y los desencuentros que han construido la identidad –siempre cambiante– del quehacer etnográfico en el INAH.

Verónica Velázquez Guerrero

Pedro Ovando Vázquez

Coordinación Nacional de Antropología

5. Miguel Alberto Bartolomé (2003). “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”. *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 199–222.

6. Esteban Krotz (1988). “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”. *Nueva Antropología*, IX (33), pp. 17–52.

**APORTES Y DESAFÍOS
EN LAS COYUNTURAS
NACIONALES RECIENTES**

Aportaciones del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones indígenas de México, a los pueblos originarios del estado de Morelos

Luis Miguel Morayta Mendoza*

ISSN: 2007-6851

p. 14–p. 23

Fecha de recepción del artículo: agosto de 2019

Fecha de aceptación: noviembre de 2020

Título del artículo en inglés: *Contributions from the National Ethnography Program of the Indigenous Regions of Mexico to the Indigenous Population in the State of Morelos.*

Resumen

En un contexto en que las instancias de gobierno negaban la existencia de los indígenas en Morelos, las visiones académicas se basaban principalmente en referentes prehispánicos, los funcionarios estatales alababan el que se fueran “acabando” y los propios actores tenían profundas confusiones sobre su identidad étnica, el equipo Morelos se planteó resolver la siguientes preguntas: ¿quiénes son los indígenas en Morelos?, ¿existen?, ¿qué los hace ser indígenas, frente a los que no lo son y frente a ellos mismo? Estas preguntas han orientado una buena parte de las investigaciones realizadas a través de varias líneas de investigación colectiva. Este equipo logró aportar nuevas formas de abordar la conceptualización de las sociedades indígenas morelenses y también propuestas metodológicas sobre la autoadscripción étnica. Esto dio base para las siguientes líneas de investigación del Programa.

Palabras clave: identidad étnica, tradición cultural indígena, vinculación comunitaria.

Abstract

Within a context in which the government agencies denied the existence of indigenous people in Morelos, and in which numerous academic points of view were mainly based on pre-hispanic (pre-Columbian) references while the state's officials praised the “imminent end” of said people, and even the social actors themselves felt seriously confused concerning their own ethnic identity, the Morelos Regional Team tried to answer the following questions: Who are the indigenous people in Morelos? What makes them thus when confronted with those who are not and even when confronted with themselves? Do they exist? These questions have oriented a good portion of the research done through various lines of collective investigation. This Team managed to bring forth new approaches concerning the conceptualization of the indigenous peoples of Morelos as well as different methodological suggestions around an ethnic self-identity. This served as a basis for the research lines that followed within the program.

Keywords: *Ethnic identity, indigenous cultural tradition, community bonding.*

* Centro INAH Morelos (mmoraytam@gmail.com).

Primeros retos del proyecto

Desde el inicio del Programa en 1999, el reto y la aportación más importante que logró el equipo regional Morelos ha sido la de darle a los pueblos originarios de Morelos una mayor visibilidad a su existencia y a su tradición cultural indígena, hasta entonces muy negadas. Todas las obras generadas en la investigación y las acciones de difusión realizadas por el equipo regional Morelos, han tenido esta meta, incluyendo la voz de los propios actores.

Desde su principio hasta el día de hoy, el proyecto –ahora Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígena de México– ha venido enfrentando varios desafíos. La irrupción del EZLN había puesto en la agenda nacional la cuestión indígena, e hizo que la sociedad nacional volteara a verse a sí misma y hacia las sociedades indígenas. Esto provocó una necesidad de comprender con mayor profundidad la vida de estas sociedades. Tal vez, la mayor exigencia en esos momentos era de los propios pueblos, como quedó expresada en el Congreso Indígena Independiente: “No somos minorías, somos la gente”. En estas palabras se manifestó la demanda de buscar otras formas de aproximación y de crear mejores herramientas para abordar la vida de estos pueblos ya que la manera como la habíamos imaginado no era ya ni tan cierta ni tan convincente. Era una exigencia de pasar de las formas clasificatorias a escuchar y dar voz a las propias comunidades indígenas, ése fue un desafío de inicio. En los primeros meses del proyecto, no faltaron los comentarios –de buena y de mala fe– que pronosticaban su rotundo fracaso, ¿cómo van a poder ponerse de acuerdo más de quince coordinadores regionales con sus equipos de colaboradores que sumaban más de sesenta investigadores? Se conjuntaron coordinadores y colaboradores de diverso prestigio académico con una enorme diversidad de obra, experiencias, preferencias teóricas, metodológicas y compromisos institucionales. Una buena parte de los participantes eran profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, otros eran investigadores de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, y algunos de diferentes Centros Regionales del INAH. Muchos del primer grupo marcaban una preocupación por poner a prueba ciertos postulados teóricos. De hecho, hubo quien propuso que todos los equipos regionales debían de abordar las investigaciones compartidas con la misma plataforma teórico-metodológica. Otros traían el compromiso de entender las sociedades regionales y lo veían como el objetivo principal bajo el cual debería de desarrollarse el proyecto. Lo que dio el cauce común al hoy Programa, fue que los equipos tuvieron una gran tolerancia a la diversidad y respeto al trabajo de los demás, sin esto, probablemente el proyecto no hubiera tenido una duración de 20 años.

Tratando de ser fieles al enunciado del proyecto se trató de iniciar las investigaciones sobre la delimitación de las regiones indígenas. Muy pronto fue evidente que sería más importante comprender las configuraciones socioculturales de estas regiones mediante el abordaje de ciertos temas que a la larga nos llevarían a la comprensión del manejo espacial que tienen los pueblos

indígenas. Se escuchó la propuesta: “la región debe de ser un punto de llegada y no un punto de arranque”; yo pienso que haber seguido este camino fue la mejor decisión.

Retos morelenses

Al inicio del proyecto, el equipo regional Morelos enfrentó la confusión conceptual que se tenía sobre la cuestión indígena en Morelos, la cual permeaba los ámbitos académicos, gubernamentales y de la sociedad regional en general, inclusive el de las propias comunidades. La obra de Florencia Müller, *Historia antigua del Valle de Morelos* (1949), marcó la manera de imaginar la historia prehispánica de Morelos y aun la historia contemporánea. El objetivo de la obra de Müller era establecer una secuencia cronológica en base a la tipología de la cerámica prehispánica en el hoy territorio de Morelos, identificando una sucesión de afinidades de la tipología regional, con otras tipologías cerámicas externas como son: las olmecas, las teotihuacanas, las toltecas y las mexicas. Esto dio pie a la interpretación (especialmente por los maestros de escuelas primarias y secundarias) de que diferentes grupos llegaron en cada etapa a poblar totalmente este territorio, negando así la existencia de poblaciones nativas originarias.

La presencia de elementos prehispánicos y especialmente aquellos de tradición mexica (particularmente de Tenochtitlan), se presentaban como aspectos definitorios de lo que constituía “lo indígena”. El criterio lingüístico también se volvió el criterio por excelencia del ámbito académico y de los funcionarios de gobierno. Se medía la presencia indígena en este estado por la cantidad de hablantes de las lenguas indígenas. Una y otra vez hemos insistido que cuando los pueblos originarios pierden su lengua, no se vacían de su tradición cultural.

El gobierno estatal en sus informes de la década de los sesenta señalaba con orgullo que la cantidad de estos hablantes iba a la baja, lo que demostraba que ya Morelos se estaba civilizando. “En Morelos no hay indios”, repetía el gobierno estatal con orgullo por décadas, pero ya a finales de los ochenta del siglo XX se crearon dependencias oficiales para atender a los pueblos indígenas. Estas dependencias emitían cifras sobre la población indígenas inventadas para desaparecer o agrandar la presencia indígena. A veces eran 12 000, otras eran 40 000, según se requería para acceder a recursos federales. Los pueblos originarios morelenses sufrieron la imposición de etiquetas identitarias impuestas sucesivamente desde fuera, desde lo ajeno: indios, nahuas, indígenas, mesoamericanos, campesinos, entre otras. Nuestro equipo regional se planteó preguntas básicas que orientaran nuestras *calas* etnográficas. Preguntas fundamentales tales como: ¿quiénes son los indígenas en Morelos?, ¿existen?, ¿que los hace ser indígenas, frente a los que no lo son y frente a ellos mismos?

Si bien contestar las preguntas básicas se volvió el enfoque de la primera línea de investigación, el esfuerzo se continuó a través de las siguientes líneas. Una de las aportaciones que se hizo a través de las investigaciones de la primera línea fue la comprensión de que los miembros de los

pueblos originarios son los portadores de una tradición cultural propia, que si bien tiene un origen antiguo, ha sido el producto de interminables procesos de adaptación y ajuste sobre las bases permanentes de ciertos principios éticos de la organización comunitaria. Pudimos entender que la respuesta a las preguntas básicas recaía en no clasificar a los pueblos estrictamente entre pueblos indígenas y pueblos no indígenas, sino más bien, reconocer que en todos los pueblos originarios del estado existe una mayor o menor presencia de una tradición cultural indígena, y una mayor o menor visibilidad de ésta.

El reto de la línea de investigación sobre estructura social nos condujo a entender el peso que ésta tiene en la configuración de las bases identitarias de los pueblos originarios. Para esto se analizaron los principios éticos de la organización social que fungen como ejes de la vida comunitaria de acuerdo a las propuestas de la Dra. Catherine Good, quien fue miembro del equipo regional Morelos durante varias líneas de investigación incluyendo la de “Estructura social”.

De manera que hubo una constante comunicación con Catherine Good para ir buscando afinidades y diferencias en Morelos, con los mismos principios éticos que ella analizó durante de varias décadas entre los nahuas del Alto Balsas. Esta investigación no implementó dichos principios de manera mecánica a la vida de las comunidades originarias de Morelos. Más bien, se tomaron estos principios como un camino de introducción al análisis de la estructura social de aquéllas. Esto permitió comprender el papel que juega el concepto de trabajo como la inversión de la energía vital de los individuos para alcanzar el principio básico de nutrirse y nutrir a los demás. El aspecto central es el traspaso de *chichahualistli* (energía vital) bajo las normas de reciprocidad, respeto y afecto, para con esto construir las redes sociales que conforman las colectividades del *san ce* o como si “fuéramos uno solo”.

Al ir avanzando las investigaciones fuimos entendiendo la importancia de estas colectividades ubicadas entre la familia y el barrio y su incidencia en la construcción de otras colectividades más amplias: barrio, pueblo y región. La estructura social en la cual se destaca la institución de nuestra gente, *togente*, es una colectividad constituida por familiares parientes y allegados que comparten en reciprocidad todos los aspectos importantes en la subsistencia física y cultural de los pueblos originarios.

No es la intención de plasmar en este texto todas las líneas de investigación colectiva, sus problemáticas y los resultados. Lo descrito aquí es sólo una muestra de los diversos desafíos que se tuvieron que enfrentar en el desarrollo de este proyecto. Como un reto constante, se trató de encontrar vetas y ángulo inéditos en las investigaciones, se procuró no repetir lo ya logrado por otros. Este proyecto tuvo en sus primeras ocho líneas de investigación, la intención de encontrar las singularidades regionales y étnicas de esta tradición cultural. De ahí, se plantearon problemáticas de más amplio espectro que implicaban dejar el “microscopio” de lo local para abarcar investigaciones más regionales y de índole más cercana a los problemas que agravan no sólo la vida de

los pueblos originarios, sino también la de la sociedad mexicana en general, como son el patrimonio biocultural, los problemas socio ambientales y la discriminación.

Para el caso del estado de Morelos, las líneas colectivas de investigación del Programa sobre relaciones bioculturales tuvieron una importancia particular. Nos llevó a analizar la conformación del medio ambiente morelense, el cual es muy rico en cuanto a los recursos naturales que hacen de este territorio, uno de los más fértiles y diversos del país, sobre todo los valles de tierra caliente. Estos valles reciben las aguas que vienen siguiendo el declive general de las montañas y cerros de las partes más altas, templadas y frías, hacia la Tierra Caliente de las zonas bajas. Ya sea encauzadas por barrancas, lechos de ríos y sobre todo aflorando en manantiales, las aguas llegan a estos valles convirtiéndolos en espacios de alta producción agrícola. Debido a esto y a una población con una alta capacidad como agricultores, siempre se ha dado una alta producción agrícola. Se generaron los más amplios tributos en la época del posclásico, en el siglo XV. En los principios del siglo XX, se dio la segunda más alta productividad de caña de azúcar en el mundo. En la segunda mitad del siglo XX, la producción agrícola en general dio por arriba de la media nacional. Posteriormente, al final de ese periodo, se empezó a dar una importante disminución del auto abasto y un colapso de la agricultura. Esto se reflejó en las tierras morelenses, donde se llegaron a construir emporios agrícolas: las haciendas azucareras. Frente a todo esto, fue imperativo analizar qué respuestas han dado los pueblos originarios, lo cual quedó asentado en el ensayo, "La migración en la tradición indígena de Morelos" (Morayta *et al.*, 2011).

La línea colectiva de investigación del Programa "Movilidad migratoria de la población indígena de México", nos hizo reconocer el territorio de lo que hoy es el estado de Morelos como el escenario de incesantes movimientos de población. Algunos han sido de una dimensión profunda como el despoblamiento en el periodo clásico de la historia prehispánica, la pérdida del cincuenta por ciento de la población como resultado de la Revolución y la influenza española de principios del siglo XX, hasta la vasta emigración de las últimas décadas de ese siglo y la primera del presente siglo XXI. Era importante analizar las razones tanto de la migración como de la no migración, por un lado, y por otro, la manera en que los principios éticos comunitarios tenían presencia en las estrategias de subsistencia de los migrantes de algunos pueblos originarios de Morelos.

Así, se pudo observar una intensidad mayor de acción basada en los principios éticos mencionados, en las estrategias que construyeron las familias que desde los años cincuenta habían empezado a emigrar especialmente a Estados Unidos. Lejos de disolver sus lazos con su pueblo de origen, los migrantes reforzaron sus lazos utilizando la reciprocidad y la solidaridad sobre todo entre su gente. Cada vez que alguien llegaba a alguno de los puntos migratorios en los Estados Unidos, o más bien, a algunas de las islas de un archipiélago sociocultural establecido desde la comunidad origen hasta cualquiera de los diferentes lugares con presencia y tradición cultural viva de pueblo originario, era ayudado, protegido, y llevado a la casa de alguna familia o paisano que le ayudarían a sobrevivir hasta que el recién llegado encontrara trabajo. El migrante entendía que tenía que pa-

gar a aquellos que le habían ayudado, pero sobre todo, tenía el compromiso de ayudar en lo posible a los que seguían llegando a la isla, o a alguna de las muchas estaciones que conformaron los emigrantes desde Morelos hasta Nueva York, Oregón, Minnesota y California, entre otros.

Estudiar el caso de Tetelcingo nos permitió entender que una comunidad con fuertes lazos de sus redes intrafamiliares así como comunitarias y teniendo la posibilidad de explotar otras actividades económicas más allá de la agricultura, podía disminuir la migración también como consecuencia de una estructura familiar basada en fuertes principios éticos propios. Por lo que toca al seguimiento que se hizo de varias familias del oriente de Morelos, en cuyos pueblos la agricultura era la actividad más importante pero que se está convirtiendo en algo imposible de realizar como forma de subsistencia, encontramos pueblos que casi tuvieron que perder la mitad de su población en busca de recursos para que sobreviviera la otra mitad. Y esto se cumplió a cabalidad, ya que las remesas enviadas por estas familias tuvieron un efecto multiplicador al interior de la comunidad, permitiendo la apertura de negocios y proveyendo dinero para contar con clientes de los mismos.

Obviamente, esto generó un repunte económico que ayudó subsistir en las adversas condiciones de una agricultura cada vez más difícil, si bien al interior los ingresos circulaban en primera instancia entre los miembros de la comunidad, “como si fuéramos un solo”.

Una de las aportaciones hechas por el equipo regional Morelos dentro de la línea de “Territorios simbólicos” ha sido la de acercarse a la manera en que los pueblos originarios dimensionan su territorio sagrado.

Este esfuerzo colectivo redundó en lograr que emergiera y pudiera ser entendido un aspecto de la territorialidad que demanda una búsqueda especial para comprender la construcción del paisaje sagrado de los pueblos que estudiamos. No fue fácil tarea ya que nuestra propia formación académica y bagaje cultural nos inducía a pensar lo delimitado y visible. Tuvimos que entender que a veces las comunidades perciben, construyen, y dimensionan el ámbito de lo sagrado en más de una forma. Ahí, los puntos del paisaje sagrado pueden ser circunscritos o dispersos, pueden ser simétricos o asimétricos, siguen ciertos ejes o dispersarse fuera de ellos. Pueden ser visibles unos, materiales y otros ideales. Además, la movilidad cíclica o intermitente es otra cualidad de este concepto puesto que el paisaje sagrado, aún dentro de esta intensa movilidad a veces intempestiva, hay elementos constantes que articulan las prácticas y las ideas religiosas de las comunidades en torno a este paisaje (Morayta *et al.*, 2003).

Esta manera de entender el manejo de los espacios socioculturales por parte de las comunidades nos llevó a formular una propuesta de municipios y distritos electorales indígenas de territorialidad discontinua, propuesta que fue tomada por algunos grupos de Xoxocotla, Morelos. Dentro de los resultados de esta línea, se pudo establecer la pertenencia sociocultural de varias regiones y subregiones de Morelos a las regiones colindantes de la Mixteca Poblana, la Montaña Baja y el Alto Balsas de Guerrero, la región Chalma (Estado de México y Cuernavaca), la región

que bordea el volcán del Popocatepetl (Morelos y Puebla), y la región de Amecameca (Estado de México, Morelos y cuenca del Valle de México). En otras palabras, el territorio del estado de Morelos está compuesto mayormente por las partes finales (“colas”) de otras regiones.

En la línea colectiva de investigación sobre la pluralidad religiosa entre los pueblos indígenas de México, nosotros escogimos el ámbito de los conflictos religiosos ya que en ellos radica un mirador privilegiado para entender el pensamiento y el actuar religioso de los pueblos originarios y de las sociedades regionales que los contienen. El primer desafío fue de tipo conceptual, ya que el conflicto se había conceptualizado como una patología social que había que eliminar para lograr el equilibrio en las sociedades. Nuestra posición fue la de considerar al conflicto como una parte constitutiva de las comunidades. Algo que de manera natural está siempre presente en cualquier colectividad y que las comunidades originarias van creando mecanismos para poder resolver o mediar, ante la imposibilidad de solución de los conflictos. La diversidad religiosa en el estado de Morelos incluye varias denominaciones de grupos religiosos y varias corrientes al interior de la Iglesia católica. Hasta donde nos llevó nuestra investigación, pudimos detectar que existen problemas más graves y profundos al interior de la Iglesia católica –como el generado entre el obispo Sergio Méndez Arceo¹ y el *Opus Dei*–, no así entre la Iglesia católica y las otras denominaciones religiosas. En las comunidades que estudiamos, el pertenecer a un grupo religioso diferente a la Iglesia católica no generaba problemas mayores, siempre y cuando no se viera afectada la cohesión de la comunidad. De hecho se han establecido diferentes puentes para que aquellos que ahora pertenecen a una denominación protestante puedan participar en la vida ceremonial en la comunidad sin tener que involucrarse con los rituales católicos. Ejemplo de esto son las fiestas patrias que se organizan de manera muy parecida a las mayordomías y que dan cabida a la participación protestante. También las llamadas clausuras o fiestas de graduación de las escuelas permiten establecer compadrazgos entre los padres del alumno que se gradúa y los padrinos del mismo.

Así pues, al indagar sobre la resolución de los conflictos, se hizo un análisis de los sistemas normativos de algunos pueblos originarios, sistemas basados en principios éticos y que constituyen la base para resolver conflictos y tensiones intracomunitarias.

El atlas etnográfico de los pueblos nahuas de Morelos, *tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*

Uno de los principales objetivos del proyecto fue el generar una obra que incluyera el gran acervo de conocimientos y propuestas sobre los pueblos originarios que se había generado a través de las diversas líneas colectivas de investigación, pero que estuviera escrita de manera accesible a

1. Sergio Méndez Arceo fue el VII obispo de la Diócesis de Cuernavaca de 1952 a 1983.

cualquier persona interesada en el tema. El equipo regional Morelos invitó a diferentes especialistas de larga trayectoria y experiencia en sus temas, a participar en la construcción de un atlas. En especial se invitó a algunos miembros de los pueblos originarios de Morelos a que contribuyeran con diferentes textos para darles voz a sus inquietudes y conocimientos. Otros miembros de estos pueblos brindaron de manera bondadosa documentos, fotografías y otros elementos que fueron muy útiles para conformar esta obra.

Es importante mencionar que el equipo regional tuvo desde el inicio una clara posición de que este atlas no debería de ser un listado de rasgos culturales, sino una obra que presentara una propuesta metodológica de cómo abordar en la actualidad la cuestión indígena en el estado de Morelos, es decir, un atlas que hablara de procesos socioculturales y que presentara una manera diferente de abordar la cuestión indígena en Morelos. Afortunadamente, el desafío fue resuelto de manera muy positiva. Nos ha quedado la satisfacción de que esta obra, así como los ensayos publicados en los distintos volúmenes derivados de las diferentes líneas de investigación, han sido ampliamente consultados por tesisas, alumnos, profesores en el ámbito académico, pero también por funcionarios en el ámbito de los gobiernos municipales, estatales y federales; asimismo, han sido consultados y discutidos por miembros de diferentes pueblos originarios bajo los más diversos intereses.

Vinculaciones recientes

En los últimos ocho años se ha ido estrechando la vinculación del equipo regional con diferentes colectividades e individuos de los pueblos originarios de Morelos, mediante algunas de sus organizaciones, de sus casas de cultura locales, inclusive incorporándolos a diferentes actividades de investigación y de difusión del programa desarrolladas por el equipo. Talleres culturales de reafirmación identitaria, programas de radio, rescate de archivos, exposiciones conjuntas, videos, obras colectivas, peritajes antropológicos y las acciones que se dieron a partir del sismo del 19 septiembre de 2017. Todo esto ha sido posible, por un lado, debido al conocimiento generado a través de las sucesivas investigaciones realizadas por el equipo, y por otro, gracias a la estrecha relación que se ha ido construyendo con diferentes colectividades dentro de los pueblos en cuestión. No sólo se han realizado peritajes antropológicos requeridos por el Congreso local del estado de Morelos, los juzgados y tribunales federales, locales y electorales, sino también a petición de diferentes comunidades, como los que nos solicitaron los cuatro municipios indígenas de reciente creación y otras comunidades que requerían un peritaje antropológico para legitimar y legalizar su situación. El equipo regional Morelos decidió hacer una memoria testimonial de lo que se vivió en los pueblos originarios de Morelos como consecuencia del sismo del 19 septiembre de 2017. Pronto se hizo muy evidente la necesidad de ir más allá de un registro testimonial; se dio la necesidad de profundizar y dar respuestas a la extraordinaria organización que desplegaron no

solamente los pueblos originarios, sino la sociedad morelense en su conjunto. De ahí que no solamente se produjeron artículos, conferencias ponencias, además se hizo una contundente exposición fotográfica en la que se integraron una buena cantidad de testimonios. Esta exposición recorre las primeras angustias y efectos del sismo, las primeras ayudas, el rescate de lo sagrado y lo que ciertas colectividades dentro de diferentes comunidades realizaron para reinterpretar la tragedia dentro de sus danzas y otras formas de conmemoración, y sobre todo, se buscó mostrar las extraordinarias organizaciones sociales ya existentes en el momento del sismo que se activaron de manera sorprendente frente al desastre.

Comentario final

Como se planteó al inicio de este artículo, se mostraron algunos de los aportes que el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México ha dado a los pueblos originarios del estado de Morelos. A través de los 20 años de existencia del Programa, se han dado varios procesos de maduración en las propuestas y acciones para abordar y comprender la construcción y reconstrucción de la tradición cultural indígena de los pueblos originarios de la región morelense. Lejos de presentar conclusiones, quisiera destacar y agradecer a quienes han tenido que ver con el sostenimiento de este Programa. A Gloria Artís, quién con su visión, empuje y capacidad de convocatoria dio origen al proyecto. A los más de veinte coordinadores de línea y a los miembros del Comité Académico, que guiaron la marcha del Programa. A los coordinadores de los equipos regionales y sobre todo a los investigadores contratados de esos equipos. Su enorme entusiasmo, entrega y capacidad, que les ha servido para enfrentar –año tras año– las condiciones adversas como pagos tardíos y la ausencia de prestaciones laborales. Muchos de los que iniciaron su participación en el proyecto bajo una relación laboral eventual, han obtenidos sus posgrados y varios han podido ocupar plazas de investigación en diferentes instituciones, incluyendo a la UNAM, la UAEM y el propio INAH, o bien, ahora son coordinadores de algunos equipos regionales del Programa.

También es muy importante agradecer a todos los individuos y colectividades de los pueblos originarios, de quienes aprendimos tanto, y que de vez en vez nos hacían recordar nuestros compromisos institucionales y personales.

Bibliografía

Morayta Mendoza, Miguel (coord.) (2011). *Los pueblos nahuas de Morelos. Tohuaxca, Toghente*. Atlas Etnográfico. México: INAH / Gobierno del Estado de Morelos.

_____ *et al.* (2011). "La migración en la tradición indígena de Morelos". En Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.). *Movilidad migratoria de la población Indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social, coordinadores* (vol. III, pp. 87-160). México: INAH.

_____ *et al.* (2003). "Chichahualistle, 'la fuerza' en el paisaje sagrado de Morelos". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. II, pp. 307-396). México: INAH.

Müller, Florencia (1949). *Historia antigua del Valle de Morelos*. *Acta Antropológica*, México.

El Proyecto Regional “La Malinche” en Tlaxcala. Reflexiones a veinte años de su inicio y nuevas perspectivas etnográficas

Jorge Guevara Hernández* / Milton Gabriel Hernández García**

ISSN: 2007-6851

p. 24–p. 35

Fecha de recepción del artículo: agosto de 2019

Fecha de aceptación: marzo de 2021

Título del artículo en inglés: *A Regional Project: “La Malinche”, in Tlaxcala. Meditations and Reflections Twenty Years after its Launch and New Ethnographic Perspectives.*

Resumen

Se narra el origen del proyecto de etnografía en el estado de Tlaxcala y se presentan algunos de los principales resultados y hallazgos etnográficos en un primer ciclo de investigación antropológica. Además, se abordan algunos de los retos actuales y futuros del ejercicio etnográfico, particularmente en el marco de nuevas líneas de reflexión y una serie de nuevas preguntas antropológicas relacionadas con la poca visibilidad académica y política de los pueblos indígenas del estado.

Palabras clave: etnografía, indígenas, Tlaxcala, regionalización.

Abstract

Herein, we shall find a thorough summary on the origins of the ethnographic project in the state of Tlaxcala. Also, some of the main ethnographic results and findings will be showcased, all of these concerning a first cycle of anthropological research. Furthermore, we will approach some present and future challenges within the ethnographic practice, taking into consideration the framework enclosing new lines of thought and a series of new anthropological inquiries pertaining to the academic and political shortsightedness a propos the indigenous people of the state.

Keywords: *ethnography, indigenous people, Tlaxcala, regionalization.*

* Centro INAH Tlaxcala (jorgeguevara688@gmail.com).

** Centro INAH Tlaxcala (milton_hernandez@inah.gob.mx).

Antecedente

Todo inició cuando el antropólogo físico José Francisco Ortiz Pedraza, ex-director del Centro INAH Tlaxcala, solicitó al antropólogo Jorge Guevara en julio de 1998 que “escribiera un proyecto que incluyera el estudio de los grupos étnicos del estado”. Una vez elaborado el proyecto “Los macehualtzin (nahua) y los yumhu de Tlaxcala; etnografía de la Región de la Malinche”, se presentó a la maestra Gloria Artís Mercadet y al Consejo Académico del naciente Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, quienes lo aprobaron en agosto del mismo año. Posteriormente se conformó el equipo regional “La Malinche” y se integró en las dos primeras temporadas: la primera que abarcó del año 1998 hasta el 2005, con la participación en cinco líneas de investigación; la segunda fue de 2006 al 2008, con participación en tres líneas de investigación.

El equipo de trabajo

A lo largo de nueve años que duró el proyecto, el equipo de trabajo estuvo formado por diversas personas. En 1999, la primera temporada, lo conformaron aquellos investigadores dedicados al grupo nahua o *macehualtzin* y los dedicados al estudio del pueblo *yumhu* u otomí. En el primero estuvieron Raúl Nicolás Castro Meza (q.e.p.d.) y Lourdes Rodríguez Fuentes, quienes hicieron trabajo de campo en San Isidro Buensuceso. Ricardo Romano Garrido trabajó en Tetlanohcan. Javier González Corona realizó estudios en Cuauhixmatlac y Tepatlaxco. Nazario Sánchez Mastranzo trabajó en Tenancingo y en San Pablo del Monte y Ana Cecilia Campos Cabrera trabajó en este último pueblo. Los que trabajaron con el pueblo *yumhu* fueron Margarita Liñán Pérez y Jorge Guevara Hernández. En el año 2000 dejaron el equipo Lourdes, Margarita y Ana Cecilia, manteniéndose el resto del equipo durante el tiempo que duró la primera temporada. En la segunda temporada, el equipo estuvo conformado por Raúl Nicolás, Ricardo, Nazario Antolín, Jorge y Miguel Ángel Ibarra García, quien se incorporó en 2006. En 2007 falleció el compañero Raúl Nicolás y los restantes realizamos la tercera línea de investigación.

Productos de la investigación, colectivos e individuales

De manera global los trabajos generados por el equipo regional La Malinche fueron 16, incluidos en los volúmenes publicados por el Programa, entre los de la primera etapa se encuentran:

- Castro Meza, Raúl Nicolás, “El territorio simbólico de los nahuas de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2004.
- Castro Meza, Raúl Nicolás, “Recreando nuestra identidad: rituales de fertilidad en los nahuas de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2016.

- González Corona, Javier, “La Virgen del Monte de San Bartolomé Cuahuixmatlac, territorialidad e identidad”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2004.
- Guevara Hernández, Jorge (coord.), Raúl Nicolás Castro, Nazario Sánchez Mastranzo, Ana Cecilia Campos Cabrera, María de Lourdes Rodríguez Fuentes, Ricardo Romano Garrido, Margarita Liñán Pérez y Javier González Corona, “Nahuas y ñuhmus de Tlaxcala”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), 2003.
- Guevara Hernández, Jorge (coord.), Javier González Corona, Raúl Nicolás Castro Meza, Ricardo Romano Garrido, Nazario Sánchez Mastranzo, “Territorio simbólico: procesiones y peregrinaciones de nahuas y yuhmu (otomíes) de Tlaxcala”, en Alicia Barabas (coord.), 2004.
- Guevara Hernández, Jorge, “El paisaje ritual de los yuhmu de Tlaxcala”, en Alicia Barabas (coord.), 2004.
- Guevara Hernández, Jorge, “El resurgimiento de la identidad en territorio nahua y yuhmu (otomí) de Tlaxcala”, en Miguel A. Bartolomé (coord.), 2005.
- Guevara Hernández, Jorge, “La Matuma: ciclo festivo y religión en San Juan Ixtenco”, en Carlos Heiras Rodríguez (coord.), 2008.
- Guevara Hernández, Jorge (coord.), Nazario Sánchez Mastranzo, Raúl Nicolás Castro Meza, Javier González Corona, Ricardo Romano Garrido, “Religión y ley entre los nahuas y yuhmu de Tlaxcala: campos de acción social y resistencia cotidiana”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), 2010.
- Guevara Hernández, Jorge (coord.), Ricardo Romano Garrido y Raúl Nicolás Castro Meza, “Movilidad social e identidad étnica: el caso de la migración nahua y yuhmu de Tlaxcala”, en Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.), 2011.
- Guevara Hernández, Jorge (coord.), Ricardo Romano Garrido, Miguel Ángel Ibarra García y Raúl Nicolás Castro Meza, “Rituales de fertilidad e inversión social en los nahuas y los yuhmu de Tlaxcala: el carnaval y las fiestas a la virgen”, en Lourdes Baez Cubero (coord.), 2016.
- Guevara Hernández, Jorge, “El carnaval yuhmu en Tlaxcala, una fiesta propiciatoria de la fertilidad”, en Lourdes Baez Cubero (coord.), 2016.
- Ibarra García, Miguel Ángel, “El carnaval nahua en Cuauhtenco, Tlaxcala”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2016.
- Romano Garrido, Ricardo, “El Señor del Monte: el espacio simbólico y la microregión”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2004.
- Romano Garrido, Ricardo, “La reproducción simbólica del carnaval nahua de San Miguel Tenancingo”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2016.
- Sánchez Mastranzo, Nazario Antolín, “El adentro y el afuera: las procesiones como elemento del territorio en la región sur de La Malinche”, en Jorge Guevara Hernández *et al.*, 2004.

Algunos aportes del trabajo etnográfico

El Proyecto Regional “La Malinche” retomó como un insumo para el estudio de los pueblos indígenas, la indudable aportación de Hugo Nutini, resultado de su trabajo de campo realizado en la década de los sesenta del siglo pasado. En especial, su trabajo de reconocimiento etnográfico sobre los pueblos nahuas de la Sierra Norte de Puebla y el valle de Tlaxcala fue valorado como una valiosa aportación al estudio de este grupo étnico. Sin embargo, la lectura de dicha obra parecía arrojar una situación que se consideró digna de tomar en cuenta para plantear la pregunta de investigación que guiaría al proyecto en el final del segundo milenio: ¿los nahuas y los otomíes de Tlaxcala se extinguieron?

La respuesta de Nutini argumentaba que, como se encontraban en una “fase de transición”, su devenir estaba en la total asimilación. Y muestra de esta asimilación era lo que él denominó como “un continuo etnocultural”, una situación histórica donde “no hay una confrontación directa entre sistemas socioculturales, sino la adopción de elementos y conjuntos de elementos externos por parte de uno de los sectores pluriétnicos” (Nutini e Issac, 1974: 434). Es decir, los indígenas son los que toman y se apropian de esos elementos externos, volviéndolos internos. En parte, de esta perspectiva se derivó el apresurado imaginario de que el estado de Tlaxcala carecía de presencia de población indígena, cuando en realidad, lo que ocurría es que no había nada que –a simple vista– distinguiese a un indígena de un mestizo.

Opuesto a lo anteriormente señalado, se puede dimensionar la aportación del Proyecto Regional “La Malinche”, pues se mostró la existencia de grupos nahuas y otomíes en un contexto de profundas transformaciones lingüísticas y culturales, pero de ninguna manera extintos, sino gozando de cabal salud dentro del ambiente político y cultural permisivo. A través de la etnografía documentamos que, efectivamente, el “continuo etnocultural” existe, pero también la exaltación de la diferencia étnica. Y ahora mucho más que antes, sobre todo a partir de la década de los noventa del siglo pasado, cuando las luchas políticas o la promoción turística que cada municipio tiene que realizar, han exaltado cierto tipo de identidad étnica para difundir determinados “atractivos” a través de los cuales muchas costumbres, cultos, lugares o personajes son revalorados y puestos en la circulación del consumo cultural.

Una aportación generada por el equipo fue mostrar que entre los pueblos indígenas de Tlaxcala concurren de manera complementaria tres posibilidades: la definición mítica, la definición histórica y la definición política del grupo; cada una de ellas esgrimidas para marcar la diferencia con los mestizos mediante un discurso étnico, y que en conjunto, producen un modelo de *identidad étnica*. Esto significa que al ser desplazada la lengua indígena como referente de identidad étnica, se formula otro modelo de identidad basado en un hecho histórico mitificado, como por ejemplo, la salida de un grupo de nahuas de Coatlinchan para emprender la conquista de un territorio que sería conocido en el periodo colonial como Tlaxcala, o

la salida de la cueva sagrada de Chiapa para llegar al oriente del estado de Tlaxcala (Guevara, 2005).

Otra aportación fue reconocer la vigencia de un calendario ritual entrelazado con los ciclos agrícolas. Los pueblos nahuas de la zona centro y sur de la entidad, tienen expresiones sorprendentes como el culto dedicado al Señor del Monte, así como rituales propiciatorios de lluvia, los cuales no habían sido reportados en investigaciones previas. Lo destacable del culto al Señor del Monte –que se celebra en mayo– es que no es organizado por un único pueblo, aunque hay pueblos que, además, lo celebran por separado. El trabajo etnográfico mostró que en este tipo de rituales, las fronteras municipales se borran y se forma una comunidad de creyentes que le solicitan al “Santo Señor” la lluvia para sus cultivos. Para ello acuden a La Malinche, que es concebida como un ente indispensable en la vida agrícola (Romano y González, citado en Guevara *et al.*, 2004).

Una contribución más fue el registro de la migración entre los otomíes de Ixtenco, la cual es sobre todo un mecanismo de movilidad social que, además, favorece la aportación económica para las fiestas comunitarias y no tanto un elemento disgregador. Al respecto, se documentaron dos casos de otomíes que se fueron y después regresaron para ser mayordomos. Fue notorio que, si bien la migración refuerza la religiosidad y, al mismo tiempo, representa parte del proceso de secularización y modernización del que hablaron Nutini e Issac, no se pueden reducir los procesos migratorios a un imperativo económico que necesariamente genera homogenización cultural. Lo que demostró el dato etnográfico es que el migrante modifica ciertas prácticas culturales en su proceso de movilidad, pero cuando regresa a su comunidad se reinserta en el sistema de cargos y adopta nuevamente las reglas comunitarias. En otros casos, el migrante indígena se hace acompañar de esas reglas a su nueva residencia y se mantiene ligado a la estructura del gobierno religioso de su pueblo de origen. Un aspecto más que cabría resaltar, es que se demostró que la migración no tiene que ver sólo con la baja escolaridad, sino que se vincula con los deseos, aspiraciones y posibilidades de inserción en un mercado laboral (Guevara, Romano y Castro, 2011).

De igual manera, el trabajo etnográfico nos develó que, en el caso otomí, la fiesta del carnaval ya en desuso, persiste en la memoria como un ritual polisémico, inserto en la tradición agrícola. En este ritual se representaba la llegada al pueblo de los ancestros o *huehue*, que traían los vientos y la lluvia. En su cosmovisión, los ancestros van a vivir al volcán La Malinche, lugar que es la diosa y a la vez la residencia de la diosa del agua de lluvia. También se escenificaba el casamiento de la pareja primordial como rito propiciatorio de la fecundidad y la fertilidad, del grupo étnico y de la naturaleza respectivamente (Guevara, Romano y Castro, 2011).

En cambio, el carnaval de los nahuas del centro y sur, vigente en la actualidad, muestra una gran variedad morfológica que complementa y ofrece otros matices a la interpretación del carnaval otomí. Sigue siendo un encuentro con los ancestros que se dedican a la “vida loca”, es decir, a bailar y embriagarse. Pero, además, los antepasados acuden en el tiempo ritual a sellar un

compromiso con sus descendientes, que consiste en ayudar al crecimiento de la semilla de maíz. De hecho, son los ancestros quienes se encargan de velar la semilla luego de ser enterrada. También escenifican la representación de su situación colonial, con la reproducción de los latigazos que el capataz de la hacienda impone a los trabajadores, con el personaje del “torero o boyero”, el que cuida a las reses, en la comunidad nahua de Tenancingo. La etnografía mostró que se podía apreciar un cambio en la escenografía del carnaval, debido a que Tenancingo se ha convertido en el pueblo más visible como el epicentro de la trata de personas. Ahora, en lo que se ve como un simple enfrentamiento entre “toreros” –sin menoscabo de la identidad de otros bailarines– se expresa una disputa entre bandas de “padrotes” que llevan a ese nivel simbólico la disputa por el “mercado de mujeres” que son tratadas con fines de explotación sexual. Los proxenetes participan en las “camadas” (comparsas de carnaval) y, de esa manera, tratan de mostrarse superiores en el combate ritual. Compiten por mostrar la mejor vestimenta o la música más atractiva y tratan de imponerse a través de los golpes rituales a sus adversarios. Pero el ritual no se reduce a la ostentación. Lleva aparejada una fuerte dosis de violencia verbal y física. De hecho, es notable la reducción de la participación de las personas en el carnaval debido a los acontecimientos sangrientos ocurridos en los últimos tiempos (Guevara, Romano y Castro, 2011).

Un resultado más fue demostrar que la dinámica de adhesión religiosa en los pueblos indígenas se vincula con la oposición política, por lo que la “conversión espiritual” juega un papel importante en los procesos de resistencia y movilización social. Desde una u otra adscripción religiosa se establece cierta resistencia frente al sistema tradicional, marcando diferencias con la alteridad y enfatizando coincidencias con quienes se considera como parte del “nosotros”. Existe una semejanza formal y de contenido entre lo que sería una “toma de conciencia” que trata de formar grupos leales, y lo que en la religión significa “la conversión” de un individuo, así como la formación de creyentes en torno a él. Ello se presenta en un tipo de liderazgo que trata de modificar patrones de conducta considerados como “conservadores” o como “comportamientos paganos”. Aun cuando se pudiera pensar que el cambio religioso ha buscado suprimir el sistema de cargos, la vestimenta y el idioma, en las comunidades estudiadas se detectaron casos de pastores que aún mantienen ciertas prácticas indígenas, como el altar a los muertos o la asistencia a comidas comunitarias, sin menoscabo de la fe recién adoptada (Guevara *et al.*, 2010).

Después de hacer una pausa en la tercera etapa, en la última línea de investigación del Programa centrada en la reflexión crítica sobre las llamadas regiones indígenas de México, el equipo se volvió a conformar en torno a una serie de intereses y desafíos para una nueva época en la investigación etnográfica desde el Centro INAH Tlaxcala.

Retos y perspectivas: el quehacer etnográfico en Tlaxcala

Sería imposible afirmar que ya todo está dicho con nuestro trabajo etnográfico en los temas que abordamos en las dos primeras etapas del Programa, ya que se olvidaría que los trabajos realizados fueron hechos en circunstancias históricas particulares y con una perspectiva teórica que acotó el problema, la hipótesis, la recolección de datos y su interpretación. Desde este punto de vista, los viejos datos etnográficos pueden ser revisados y cuestionados desde una postura teórica distinta o incluso desde la misma perspectiva, pero enfatizando otros aspectos. Por lo que la tarea de investigación no se detiene, sino que se reformula.

Antes del Proyecto Regional “La Malinche” otros dos antropólogos, David Robichaux y Alva Gonzalez Jácome, habían hecho trabajo de campo en comunidades indígenas de Tlaxcala, con lo que lograron importantes aportaciones en el campo del parentesco, el primero, y sobre el aprovechamiento de los recursos naturales, la segunda. A la par que se desarrolló el citado Proyecto y posterior a ello, otros antropólogos del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional (CISDER-UAT), como Osvaldo Romero, retomaron desde nuevas perspectivas, la violencia de la matanza de Canoa, Puebla, y el fenómeno de la bruja en el Valle de Huamantla. Oscar Montiel, de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, se abocó a estudiar aquellos procesos de masculinidad que reproducen el lenocinio en una población sureña del estado. Muchos otros antropólogos e historiadores se han dedicado a estudiar el fenómeno del carnaval, entre los que cabe mencionar a Marco Antonio Montiel (CIESAS), quien lo analiza como un elemento sincrético (Castro y Tucker, 2009). Francisco Castro, del Colegio de Tlaxcala, se ha dedicado a estudiar los procesos de defensa comunitaria del medioambiente. Sólo por mencionar someramente a investigadores relevantes que han publicado los resultados de sus trabajos académicos sobre comunidades indígenas de Tlaxcala.

La incipiente investigación antropológica en Tlaxcala nos ha hecho evidente que se pueden generar nuevos datos sobre líneas de investigación que no han sido abordadas, o lo han sido de manera insuficiente, con lo que se puede tener una larga lista de temas posibles que podría parecer interminable. Por ejemplo, el desplazamiento de la lengua materna es un tema pendiente. Si bien la sustitución del nahua o el *yumhu* por el castellano se menciona en casi todos los trabajos, hace falta un análisis cuantitativo y cualitativo de la vitalidad tanto de una lengua como de la otra. Este estudio es importante debido a que solamente la generación mayor a 60 años sigue practicando la lengua materna. Aun con ello, sería impreciso sostener que para la población joven y adulta le resulta extraña esta forma de comunicación, puesto que emplean algunos términos, pero lo hacen de forma referencial a ciertas toponimias, objetos o animales, logrando armar pequeños diálogos con frases cortas.

Al ser un terreno aún por explorar en Tlaxcala, un estudio de antropología económica sería importante ya que podría contribuir a distinguir la aportación de los pueblos indígenas a las

políticas de desarrollo y a delimitar las regiones económicas que están siendo impactadas por el alto grado de desarrollo industrial. Éste podría ser el caso de los otomíes de Ixtenco y la instalación de la armadora de autos Audi en las cercanías de su comunidad. Un estudio de esta naturaleza también ayudaría a identificar las estrategias de sobrevivencia que usan los pueblos indígenas, en las fluctuaciones cíclicas del mercado laboral en el capitalismo.

No podría dejar de mencionarse como una prioridad, la investigación sobre la mitología nahua y *yumhu*, lo que permitiría establecer en qué medida se puede hablar todavía de ella, en qué grado se han asimilado a la narrativa de la cultura nacional, o si se encuentra implícita en el culto a los santos y vírgenes.

Un tema que involucraría una investigación multidisciplinaria es el de la herbolaria, que sigue siendo un factor importante en el restablecimiento de la salud de los grupos indígenas y que está siendo utilizado por las compañías farmacéuticas para despojarlos legal e ilegalmente de su patrimonio colectivo, o en todo caso, les correspondería a los propios nahuas y otomíes ser los beneficiarios de esos conocimientos especializados.

El estudio de las relaciones de género es igualmente un tema prioritario, debido a la coyuntura histórica que ha puesto en cuestión el supuesto predominio masculino en la organización de la sociedad y de las familias. Aunque los pueblos indígenas de Tlaxcala han tenido avances importantes en el reconocimiento de los derechos de las mujeres (lo cual se expresa de muchas maneras, como el acceso a cargos políticos), también se han mostrado resistencias en muchos campos en los que el patriarcado se ha enquistado. Uno de ellos es el de la trata de mujeres, que se ha extendido a casi toda la entidad, tanto en comunidades indígenas como no indígenas. Mediante esta práctica se estigmatiza a las mujeres, pero no a los “clientes”.

Otro campo de investigación necesario es el del impacto de la violencia y el crimen organizado en las comunidades indígenas, particularmente el relacionado con el tráfico ilegal de gasolina y gas natural que, si bien tiene su epicentro en el estado de Puebla, irradia a diversos municipios de Tlaxcala. Muchas familias indígenas viven una situación de miedo e incertidumbre debido a la presencia de grupos delictivos en sus comunidades.

Al ser un tema al parecer nunca explorado desde la antropología en Tlaxcala, una línea de investigación sobre los jóvenes indígenas sería de suma importancia para entender un conjunto de fenómenos que se muestran como contradictorios. En muchos casos, son los jóvenes los que han tomado el poder político y han menoscabado el poder religioso que se encuentra en manos de los ancianos. En otros casos, son los jóvenes los que acuden a los ancianos para el rescate de su historia y costumbres. En esta compleja relación entre los grupos de edad, los jóvenes representan actualmente la integración conflictiva entre lo moderno y lo tradicional.

Al reconfigurarse el equipo de investigación etnográfica desde el Centro INAH Tlaxcala para la última línea de investigación que versa sobre las regiones indígenas del país, nos encontramos con un interesante reto: según la Unidad de Planeación de la Comisión Nacional para el Desa-

rrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2006), existen 25 regiones indígenas en 20 estados del país. Sin embargo, Tlaxcala no pertenece a ninguna de ellas, debido a que de los sesenta municipios que se distribuyen a lo largo y ancho del territorio estatal, ninguno es definido como “municipio indígena”. Esto se debe a que los “municipios indígenas” son considerados como aquéllos donde el 40% o más de su población, habla alguna lengua indígena. En resumen, ningún municipio tlaxcalteca cumple con este requisito lingüístico y cuantitativo. Bajo esta lógica, resulta incuestionable que el estado de Tlaxcala o ciertas porciones de su territorio “no pertenezcan” a ninguna región indígena, a pesar de que según el *Sistema de Indicadores sobre la población indígena* de la CDI, que a su vez se basa en los datos del INEGI, en 2010 se tenía el registro de 27 959 hablantes de lengua indígena en la entidad, así como de 72 270 habitantes que se reconocen a sí mismos como tales.

Es preciso asumir que las cifras anteriores también han contribuido a reproducir diversos imaginarios sobre el estado de Tlaxcala, además de que dan algunas pistas para entender ciertos elementos en torno a las formas de relación que se han configurado con la llamada “sociedad nacional” y con el Estado. Es común escuchar –incluso en la capital del estado– que la población indígena de la entidad ha desaparecido, pues ha terminado por asimilarse a la “cultura nacional”. Por otro lado, es significativo que la atención institucional por parte del Estado hacia la población indígena de Tlaxcala es mínima: la CDI (antes INI) nunca creó un centro coordinador para atender a la población indígena del estado y fue hasta 2005 que el gobierno estatal creó una Dirección de Desarrollo Comunitario y Pueblos Indígenas, que apoya a las comunidades sobre todo con financiamiento para proyectos productivos. Aunque ya existe un reconocimiento de la presencia indígena en la legislación estatal, los diversos instrumentos jurídicos no se han armonizado con la legislación federal, lo que dificulta el reconocimiento efectivo de ciertos derechos y el flujo del presupuesto público hacia las comunidades indígenas. A pesar de ello, el Instituto Nacional Electoral ya reconoce la elección de autoridades comunitarias por el sistema de “usos y costumbres” en algunas comunidades localizadas en las faldas del volcán La Malinche o *Matlacuéytl*. De cualquier manera, la falta de criterios culturales y la ausencia de la población indígena en la regionalización del gobierno federal ha favorecido a que el estado de Tlaxcala haya quedado fuera de los procesos de planeación regional que instrumenta la Dirección General de Planeación y Consulta de la CDI, los cuales sirven como fundamento para el diseño y la operación de las políticas públicas y los diferentes programas de gobierno en materia indígena.

En esta línea de investigación, el equipo regional ha partido de este vacío en las políticas públicas que se instrumentan en los territorios indígenas del estado de Tlaxcala. Con ello pretendemos orientarnos hacia la búsqueda de elementos que permitan contribuir a la inclusión de la población indígena de Tlaxcala en los procesos de regionalización, partiendo por supuesto, de la perspectiva de los actores comunitarios y del trabajo etnográfico.

Esto permitirá, además, volver a colocar al estado de Tlaxcala en el escenario de las investigaciones etnográficas que se realizan desde INAH (particularmente desde el Programa de etno-

grafía), contribuyendo con ello a visibilizar a un sector de la población del estado que suele estar fuera no sólo de las investigaciones antropológicas, sino de las políticas públicas y de las acciones legislativas.

La relevancia académica de esta iniciativa se expresa en varias dimensiones; en primer lugar, porque a pesar de los trabajos realizados, sigue existiendo un vacío significativo de investigaciones antropológicas sobre los pueblos indígenas contemporáneos de Tlaxcala. El trabajo actual en el municipio de Ixtenco contribuye al estudio de los pueblos otopames y al de la zona nahua que rodea La Malinche, y aporta elementos para tener una mayor comprensión de las dinámicas sociales y culturales de la región Puebla-Tlaxcala.

Al problematizar sobre los conceptos de región, espacio, territorio, paisaje y lugar, a la luz del trabajo etnográfico, hemos tenido más elementos para comprender de manera integral la configuración de las *regiones indígenas* en el estado. Adicionalmente, el quehacer etnográfico tiene un potencial impacto más allá de los ámbitos académicos, en la medida en que contribuye a dar pertinencia cultural a la formulación y ejecución de políticas públicas, además de contribuir a visibilizar los territorios indígenas de Tlaxcala en la agenda pública estatal.

El objetivo de la línea de investigación ha consistido en aportar elementos etnográficos para los futuros procesos de regionalización estatal, incorporando a ellos no sólo criterios geográficos, económicos o administrativos, sino también aquellos de índole histórico-cultural. A partir del trabajo etnográfico realizado, hemos podido advertir que para abordar de manera crítica la categoría de región, es necesario interrogarnos por su pertinencia analítica frente a otras nociones como las de espacio o territorio, sobre todo al confrontarla con las categorías locales que son de uso cotidiano en las comunidades. Para ello, la perspectiva etnográfica será fundamental, así como un diálogo respetuoso con los diferentes actores, quienes no serán definidos como informantes, sino como interlocutores con los que es necesario construir un diálogo simétrico.

Conclusiones

Una perspectiva que se vislumbra a partir del trabajo de campo, es que en buena medida el rostro de lo indígena en Tlaxcala se reconfigura a partir de los propios elementos que el Estado-nación determina, aunque para algunos actores pasa principalmente por la conservación de las tradiciones, usos y costumbres. De cualquier manera, consideramos que en las futuras agendas de investigación será fundamental considerar a aquellos actores no comunitarios que tienen incidencia en los procesos locales, ya sean funcionarios de diferentes niveles de gobierno, integrantes de organizaciones de la sociedad civil o de instituciones académicas. También es preciso indagar sobre las diferentes perspectivas desde las que se han construido, delimitado o invisibilizado las regiones indígenas de Tlaxcala, a partir de diferentes imaginarios históricos, lingüísticos, territoriales y ahora turísticos. Como ya hemos señalado, nuestro interés de trabajo se ha centrado so-

bre todo en los pueblos nahuas de la región de La Malinche y en Ixtenco, que de suyo es relevante al ser el único pueblo otomí en el estado, pero es prioritario abordar la presencia cada vez mayor de migrantes y residentes totonacos provenientes de la Sierra Norte de Puebla. De hecho, en términos numéricos según los datos oficiales del Censo de Población del 2000, la lengua totonaca ya reporta más hablantes en Tlaxcala (1 668) que la misma lengua otomí. Por otro lado, también el incremento cada vez mayor de migrantes indígenas centroamericanos en Tlaxcala continúa siendo una deuda pendiente en el Programa de Etnografía.

Bibliografía

- Castro Pérez, Francisco y Tucker, Tim M. (coords.) (2009). *Matlalcuéytl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo* [t.2]. Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala / Conacyt / Mesoamerican Research Foundation.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2006). Enrique Serrano Carreto (coord.). *Regiones indígenas de México*. México: CDI / PNUD.
- Guevara Hernández, Jorge (2005). "El resurgimiento de la identidad en territorio nahua y yuhmu (otomí) de Tlaxcala". En Miguel A. Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidad indígenas en el México actual* (vol.III, pp. 61-112). México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____ (2008). "La Matuma: ciclo festivo y religión en san Juan Ixtenco". En Carlos Guadalupe Heiras (coord.). *Memoria de papel. Actas del primer Coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*. México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Debates].
- _____ et al. (2003). "Nahuas y ñuhmus de Tlaxcala". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* (vol. III, pp. 233-285). México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Bibliografía Comentada].
- _____ et al. (2004). "Territorio simbólico: procesiones y peregrinaciones de nahuas y yuhmu (otomíes) de Tlaxcala". En Alicia M. Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio, procesiones, santuarios y peregrinaciones* (vol. IV, pp. 163-231). México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____ et al. (2010). "Religión y ley entre los nahuas y yuhmu de Tlaxcala: campos de acción social y resistencia cotidiana". En Ella F. 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.I, pp. 231-300). México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____ et al. (2016). "Rituales de fertilidad e inversión social en los nahuas y los yuhmu de Tlaxcala: el carnaval y las fiestas a la virgen". En Lourdes Baez Cubero (coord.). *Develando la tradición: procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (vol. III, pp. 351-414). México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____, Jorge, Romano Garrido, Ricardo y Castro Meza, Raúl (2011). "Movilidad social e identidad étnica: el caso de la migración nahua y yuhmu de Tlaxcala". En Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.). *Movilidad migratoria de la población indígena de México, las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social* (vol. III, pp. 223-274). México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos].
- Nutini, Hugo y Issac, Barry L. (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: INI.

Repensar los pueblos de la Cuenca de México desde la etnografía

Laura Elena Corona de la Peña*/ Leonardo Vega Flores**/

Eliana Acosta Márquez***/ Ramón Eduardo González Muñiz****

ISSN: 2007-6851

p. 36–p. 53

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: diciembre de 2020

Título del artículo en inglés: *Reconsidering the Indigenous Population of the Mexico Basin from an Ethnographic Perspective.*

Resumen

En este trabajo los autores presentamos, desde nuestra propia experiencia, parte de la historia del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), con el objetivo de mostrar un panorama general del proceso de investigación colectiva que se dio en este Programa para dar cuenta de aspectos puntuales del patrimonio cultural de México. Buscamos contextualizar la participación del equipo Ciudad de México en el PNERIM y en el conjunto de estudios que se han realizado sobre la población indígena –o de origen indígena– en la Ciudad de México y en la Cuenca de México.

Palabras clave: investigación antropológica, Ciudad de México, población indígena, conceptos operativos.

Abstract

In this work, the authors will showcase, using our own experience as a starting point, part of the history of the Ethnography National Program of the Indigenous Regions of Mexico (PNERIM). Our main purpose is to show a general panorama of the collective research process that took place in this program, so as to account for specific aspects of Mexico's cultural heritage. We aim to contextualize the participation of the Mexico City research team within the program as well as in a series of studies concerning the indigenous population –or the population with indigenous ancestry– in Mexico City and in the Basin of Mexico.

Keywords: Anthropological research, Mexico City, indigenous population, operative concepts.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (lcorona.deas@inah.gob.mx).

** Coordinación Nacional de Antropología (leonardovf@live.com.mx).

*** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (eliana_acosta@inah.gob.mx).

**** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (eduardo_gonzalez@inah.gob.mx).

Introducción

En este texto relatamos parte de la historia del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), que durante 20 años dio cuenta de muchos aspectos importantes de los pueblos indígenas de nuestro país, además de mostrar la vigencia e importancia de la etnografía en la antropología mexicana, y ser un espacio para la formación de un nutrido grupo de jóvenes antropólogos, muchos de los cuales se han integrado como investigadores a distintos centros de trabajo del INAH.

Nuestro interés es presentar, desde nuestra experiencia, un panorama general del proceso de investigación colectiva que, para dar cuenta de aspectos puntuales del patrimonio cultural de México, se dio en este Programa. Dividimos el texto en tres apartados: en primer lugar, hablamos del contexto en el que inició –en 1999– el entonces denominado *Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio* (PNERIMNM), y en específico nos referimos a la participación que tuvo el equipo Ciudad de México en éste. Un segundo apartado se dedica a la experiencia y aportes generales del equipo Ciudad de México, durante las dos etapas que formó parte del Programa. Finalmente, dedicamos el tercer apartado a la discusión de tres conceptos operativos centrales, que fueron motivo de la más reciente línea de investigación del PNERIM: región, indígena y etnografía. A partir de dicha discusión, nuestro equipo redefinió sus conceptos operativos y su espacio de estudio, que cambió de la Ciudad de México a la Cuenca de México.

En este artículo participamos los cuatro integrantes del equipo Ciudad de México: Eduardo González redactó el estado de la cuestión y la sección dedicada a la región, Leonardo Vega se ocupó de lo relativo a los interlocutores, Eliana Acosta trabajó la sección sobre etnografía, y Laura Corona redactó la introducción y la primera sección en colaboración con Leonardo Vega, además de la segunda sección y las reflexiones finales. Esperamos que este trabajo colectivo sea de utilidad al lector y que motive el diálogo con colegas e interlocutores.

Contexto inicial: estudios antropológicos de la población indígena en la Ciudad de México y la Cuenca de México

Desde su inicio en 1999, el PNERIMNM buscaba consolidar en el INAH una política de investigación científica de alcance nacional para abordar desde la antropología diferentes aspectos relativos a los pueblos y regiones indígenas de México. Este proyecto inició con 17 equipos regionales, entre los que se encontraba el equipo regional Ciudad de México, que se llamó formalmente La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México, y fue coordinado por la maestra Teresa Mora Vázquez durante el periodo 1999-2005. Su inclusión en el Proyecto nacional, junto con la del equipo regional de la Ciudad de Monterrey, coordinado por la maestra María Olimpia Farfán Morales de 2002 a 2005, brindó una mirada a la presencia indíge-

na en las urbes, lo cual, sin duda, fue uno de los numerosos aportes que ha tenido este Proyecto. La incorporación del equipo Ciudad de México tenía como antecedente directo a los trabajos de antropología urbana desarrollados desde principios de los años setenta por la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

El interés por el estudio antropológico e histórico de la Ciudad de México y de áreas más amplias que la rodean ya tenía tiempo, de manera que si consideramos como espacio de estudio a la Cuenca de México, por ejemplo, y sin pretender hacer una revisión exhaustiva, es necesario mencionar aquí antecedentes como el *Congreso de la Región de los Lagos del Valle de México*, que se ha realizado anualmente desde 1968, a través del Centro de Estudios Mesoamericanos A.C., bajo la dirección de su fundadora, la antropóloga María de la Asunción García Samper.

Hablando específicamente del estudio de la Ciudad de México, cuando inició el Proyecto, el área de trabajo del equipo regional también era estudiada con una perspectiva antropológica e histórica por otros grupos de investigación, entre ellos podemos mencionar: el *Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad*, creado en 1994, que se consolidó como un espacio para la vinculación entre la investigación urbana que se realiza en la UNAM y otras instituciones de educación superior, con el objetivo de aportar soluciones a problemas prácticos en las ciudades. Poco después, en 1998, el antropólogo Andrés Medina Hernández inició en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM el *Seminario Etnografía de la Cuenca de México*, que recientemente celebró su vigésimo aniversario, y que actualmente es coordinado por el doctor Medina y la doctora María Teresa Romero Tovar. Más tarde, en 2003, se sumó al estudio histórico y etnográfico de este espacio, el *Centro de Estudios sobre la Ciudad*, conformado en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, con el interés prioritario de difundir investigaciones relacionadas con el espacio urbano y sus habitantes.

Años después, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se llevó a cabo el primer *Encuentro: Pueblos y entorno urbano*, que a partir de 2008 se realiza anualmente como una actividad del Proyecto de Investigación Formativa: “Pueblos y Entorno Urbano” de la licenciatura de antropología social. Este proyecto inicialmente fue coordinado por el doctor Iván Manuel Gomezcésar Hernández, y actualmente por el maestro Mario E. Mancilla González. En 2014, con el apoyo de la Dirección de Investigación del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, se creó el seminario: *La Ciudad de México: Pasado y Presente*, con el propósito de abrir un espacio de discusión interdisciplinario e interinstitucional dedicado al estudio de la Ciudad de México; actualmente este seminario es coordinado por la doctora María Eugenia Chaoul Pereyra. Un año después, en 2015 inició en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, el proyecto *Historias Metropolitanas*, para dar a conocer en la voz de sus habitantes, cómo fue y cómo se ha transformado la Ciudad de México, a través del *Concurso de historias de pueblos, barrios y colonias del poniente de la Ciudad de México*, que en 2018 dejó de ser un concurso, pero que continúa atendiendo a grupos de personas de distintos pueblos, barrios y colonias.

Además de estos esfuerzos por contemplar un área amplia, han existido proyectos de investigación antropológica o histórica con intereses más acotados en términos de espacio, como los trabajos del Departamento de Antropología Social –actualmente de Ciencias Sociales– de la Universidad Iberoamericana, realizados en Texcoco desde los años setentas, o del *Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella*, formado en el 2003 por arqueólogos, etnohistoriadores, antropólogos sociales, arquitectos y biólogos de diversos centros de trabajo del INAH. Este proyecto se creó para atender problemas de diversa índole que ponían en riesgo la conservación de los monumentos arqueológicos en el centro histórico de Iztapalapa y Culhuacán, fue dirigido por el arqueólogo Jesús Evaristo Sánchez Sánchez. Más tarde, en 2015 se formó en el INAH el *Seminario de Estudios sobre Coyoacán, Cultura y Naturaleza, Pasado y Presente. Visión Interdisciplinaria*, coordinado por la doctora Gilda Cubillo Moreno y el maestro Efraín Flores López, que inició con el objetivo de abrir un espacio de diálogo para colegas de distintas disciplinas que trabajan el área de Coyoacán. Un esfuerzo más reciente es el del *Seminario permanente: Ecatepec a través de la historia*, que desde 2016 coordinan la maestra Guadalupe Suárez Castro y el doctor Ismael Mejía Hernández en el Centro Comunitario Ecatepec, Casa de Morelos.

Además de todos los grupos mencionados, existen numerosos trabajos de antropólogos que han estudiado en este espacio tanto para tesis de grado o de posgrado, como en proyectos de investigación de distintas instituciones incluido el INAH. La mayor parte de estos grupos de investigación continúan sus actividades, mientras que el equipo Ciudad de México finalizó su participación en el PNERIMNM en 2005, después de lo cual su coordinadora continuó con el proyecto *Testimonios: Experiencia urbana de los inmigrantes indígenas y de los originarios de los pueblos de la Ciudad de México*, en el cual ha realizado diversas actividades que han incluido dictámenes antropológicos. Por su parte, los investigadores contratados se dedicaron a distintos proyectos o actividades, en particular Leonardo Vega y Laura Corona, continuamos la investigación etnográfica e histórica en pueblos, barrios y colonias de la Ciudad de México, para nuestras tesis de posgrado.

La primera etapa de participación del equipo en el Programa concluyó en 2005. En noviembre de 2017, se planteó la reincorporación en el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), de un equipo de investigación que abordara la Ciudad de México, con el objetivo de dar continuidad a los trabajos desarrollados entre 1999 y 2005, esto fue resultado de la participación de Eliana Acosta y Laura Corona en las brigadas de atención antropológica formadas por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, a raíz de los sismos de 2017. La reincorporación del equipo Ciudad de México en el Programa se formalizó en 2018 con la participación de cuatro integrantes, quienes escribimos el presente artículo.

Experiencia y aportes de las dos etapas del equipo Ciudad de México

Esta sección la escribimos a partir de nuestra experiencia en ambas etapas y es, por lo tanto, nuestra interpretación del proceso de investigación desarrollado. Otra aclaración pertinente es que en los 20 años del primer Proyecto y luego Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, el equipo Ciudad de México tuvo una participación fraccionada de nueve años en total, divididos en dos etapas: la primera coordinada por Teresa Mora Vázquez de 1999 a 2005, y la segunda coordinada por la doctora Laura Corona y la doctora Eliana Acosta en 2018 y nuevamente por Laura Corona en 2019.

Durante la primera etapa del equipo Ciudad de México, Teresa Mora, coordinadora del grupo, se preocupó por establecer una metodología general que incluyó varios procesos, iniciando con recorridos de reconocimiento en el espacio de estudio, además del trabajo paralelo de consulta bibliográfica y de archivo, todo esto nos permitió generar un corpus básico sobre la Ciudad de México.¹ El segundo proceso consistió en realizar registros etnográficos específicos, tanto para abordar en distintos ensayos las líneas de investigación que se planteaba el PNERIMNM (Mora, 2004, 2010 y 2011; Pérez, 2005), como para sustentar los textos que se incluirían en uno de los principales productos de esta etapa: el volumen *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico* (Mora, 2007); así como otros productos (Mora, 2003b; Buentello, Vega y Salamanca, 2003) y algunos materiales que no llegaron a difundirse.²

Además de las publicaciones y el corpus básico, también se generó en la primera etapa un importante acervo fotográfico, de él se tomaron los materiales incluidos en los distintos textos publicados, y las imágenes presentadas en exposiciones fotográficas montadas en distintos pueblos de la Ciudad de México. Este acervo contiene diapositivas, negativos, impresiones y ampliaciones montadas en bastidores de madera. La mayor parte de las fotografías fueron captadas por los investigadores contratados durante los registros etnográficos que realizaron, y se vinculan a sus informes. Los materiales de esta etapa del proyecto se encuentran actualmente resguardados en la Biblioteca Miguel Othón de Mendizábal de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

Durante su primera etapa, el equipo Ciudad de México fue –como los otros equipos del PNERIMNM– un espacio de formación de jóvenes investigadores, en el que tuvimos la oportunidad de realizar registros etnográficos además de establecer vínculos con distintos actores sociales. Estas actividades, en conjunto con las discusiones teórico-metodológicas que se dieron en el Seminario Permanente de Etnografía, nos permitió desarrollar una metodología de trabajo centrada en la etnografía. Sin duda, nuestra experiencia en esta etapa fue fundamental para todos los

1. Una parte de este corpus se publicó en el trabajo “Los inmigrantes indígenas de la zona metropolitana de la Ciudad de México”, coordinado por Teresa Mora (Mora, 2003a).

2. Entre estos materiales se encuentran un video de la fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco, un interactivo de glifos y un disco compacto de las visitas del Señor de la Misericordia.

que participamos en el Proyecto, tanto en términos teórico-metodológicos como en temáticas y preocupaciones sociales. Al menos 15 investigadores contratados formamos parte de este equipo, durante distintos periodos.

Hasta aquí hemos hablado de algunos aportes en términos de productos terminados y formación de investigadores, pero además de esto, en el equipo se dieron varias discusiones importantes que vale la pena recordar, como fue la división operativa de la población indígena en la Ciudad de México en dos categorías: los “grupos originarios” y los “indígenas migrantes”. En la segunda categoría incluimos a aquellos grupos de migrantes hablantes de lenguas originarias de otros estados de la república, sin embargo, la discusión se centró en la pertinencia o no de considerar el número de generaciones que estos grupos tenían de haberse asentado en la Ciudad de México. Si bien se realizó trabajo etnográfico con ambos grupos, el más abundante se dedicó a los pueblos de la Ciudad de México, y es importante mencionar que ya avanzado el trabajo, la entonces coordinadora retomó el término “pueblo originario”,³ lo cual fue motivo de una reflexión más profunda en la segunda etapa del equipo, misma que presentamos más adelante en el apartado dedicado a *nuestros interlocutores*.

Al iniciar en 2018 la segunda etapa del equipo Ciudad de México en el Programa, resultó fundamental para nosotros establecer el estado de la cuestión para generar un corpus que nos permitiera actualizar y completar la información recabada en la primera etapa, además de confirmar o redefinir los alcances espacio-temporales de nuestro trabajo. En este contexto fueron muy útiles los ejes analíticos planteados como línea de investigación del PNERIM en 2018: región, indígena y etnografía. Para la discusión de estos conceptos operativos, además de recurrir a la revisión bibliográfica, hemerográfica y documental, incorporamos otras fuentes como la propia etnografía, la información disponible en redes sociales y, de manera muy importante, el diálogo tanto con interlocutores como con reconocidos especialistas en nuestra área de estudio.

La etnografía dedicada a esta línea de investigación tuvo como objetivo: analizar las categorías identitarias locales y las que emplean las personas de los pueblos para definir sus espacios. La investigación incluyó entrevistas a interlocutores, así como registro etnográfico de diversos eventos académicos y políticos que se desarrollaron en distintos pueblos y barrios. En cuanto a las redes sociales, revisamos los materiales publicados por grupos de distintos pueblos en busca de las categorías locales, tanto identitarias como de los espacios. El registro realizado nos permitió hacer una comparación de estas categorías, con las que encontramos durante la primera etapa del equipo.

Por otra parte, el diálogo con los interlocutores se dio de manera directa mediante invitaciones a personas de varios pueblos que participaban activamente en distintas instancias de

3. Este cambio puede constatararse en las publicaciones del equipo, por ejemplo, en el libro *La fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco*, de 2003 se usó el término “pueblo” (Mora, 2003b); mientras que en *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, publicado en 2007, ya se utiliza el término “pueblo originario”, tanto en el título como en algunos de los textos incluidos.

organización local, y a una mesa de trabajo en la que brindaron sus sugerencias y comentarios a nuestro proyecto y avances. Este diálogo fue muy enriquecedor y nos permitió reflexionar, no solamente sobre nuestro proyecto, sino en torno a la propia práctica antropológica y sus implicaciones. Nuestro propósito era realizar otras mesas de trabajo; sin embargo, al suspenderse el Programa nacional a fines de 2019, el equipo se desintegro y los investigadores que lo conformaban siguieron de manera independiente sus estudios. Aprovechamos este espacio para agradecer a quienes participaron: Félix Venancio González, del pueblo de San Gregorio Atlapulco, Alcaldía de Xochimilco; Hilario Salvador, del pueblo de San Francisco Culhuacán, Alcaldía de Coyoacán; Raymundo Flores Melo, del pueblo de Milpa Alta, Alcaldía de Milpa Alta. Asimismo, agradecemos a la doctora María Teresa Romero Tovar de la UACM quien participó en esta mesa de trabajo y también aportó sus comentarios.

Finalmente, el diálogo con colegas que trabajan nuestra área de estudio se dio en dos modalidades: 1) mesas de trabajo, en ellas nos aportaron sus comentarios y sugerencias sobre nuestros planteamientos iniciales; y 2) entrevistas, en las que nos brindaron una visión actualizada de su trabajo y de su proceso de acercamiento al tema.⁴ Es importante comentar que estas mesas estuvieron abiertas al público y esto permitió la participación y comentarios de personas de algunos pueblos de la ciudad, lo cual enriqueció la discusión.

De esta segunda etapa podemos mencionar varios aportes, como la actualización del corpus y del acervo fotográfico, el diálogo y colaboración más directa con otros grupos de investigación –en particular con el Seminario de Etnografía de la Cuenca de México del IIA-UNAM–, la vinculación con interlocutores y colegas, así como la publicación de textos de difusión (Vega, Corona y Acosta, 2018; Corona y Vega, 2019). Sin embargo, estimamos que lo más importante fue la revisión del estado de la cuestión y la discusión de los conceptos operativos de la línea de investigación del PNERIM en 2018, a lo que dedicamos el siguiente apartado.

Discusiones y planteamientos generales de la segunda etapa del equipo Ciudad de México

El estado de la cuestión

La recuperación del interés etnológico y etnográfico por la Ciudad de México desde el PNERIM ocurre en una compleja e interesante coyuntura histórica, la “adopción” del término *pueblo originario* con fines de auto-identificación colectiva ante reformas y la constitución (Medina, 2007).

La ciudad de México resume de muchas maneras las características diversas de la nación, lo que en buena medida se debe a su condición de capital federal [...] La matriz que marca poderosamente la constitución

4. Agradecemos su colaboración al Dr. Andrés Medina Hernández, a la Dra. María del Consuelo Sánchez Rodríguez, al Dr. Iván Manuel Gomezcézar Hernández y a la Dra. Martha Angélica Olivares Díaz.

*de las diversidades étnicas y culturales es la establecida por los orígenes coloniales de la nación mexicana, es la que separa a las dos civilizaciones enfrentadas, la europea y la mesoamericana, las cuales definen a sus protagonistas como ‘españoles’ e ‘indios’, transformados en el largo proceso histórico de cinco siglos en dos poderosos sectores de la sociedad mexicana, uno empeñado en desplegar un proyecto de nación occidentalizante que encuentra sus modelos en Estados Unidos de Norteamérica y Europa; el otro conjuga el nacionalismo de la revolución mexicana con diversas tendencias radicales que van del internacionalismo, con su matriz latinoamericana, al indianismo del México profundo (Medina, 2007: 15).*⁵

En términos del espacio, lo que hoy constituye el territorio de la Ciudad de México, y que coincide parcialmente con la Cuenca de México, con el ex lago de Texcoco y Chalco, así como con el Valle de México, constituye la “zona cero” tanto de la colonización y conquista europea de América, como de la formación de la nación mexicana. De igual modo, la aproximación antropológica –en sentido amplio– a la Ciudad de México ha comenzado a revelar algunos elementos de los rasgos históricos distintivos de la Ciudad de México como verdaderos descubrimientos etnográficos vinculados crucialmente con sus pobladores. En concreto, la tesis de la tradición mesoamericana, sería el reverso de la tesis de la colonización, su (intento de) negación:

*el universo de trabajo concibe a la Ciudad de México como un enorme espacio urbanizado que ha sido ocupado por una serie de comunidades cuyas raíces históricas nos remontan a la época de la Colonia y cuyas expresiones culturales en el siglo XXI señalan la vigencia de sistemas simbólicos vinculados a la tradición cultural mesoamericana (Romero, 2009: 46).*⁶

Es decir, desde el punto de vista etnológico e histórico, la cuestión de la Ciudad de México es poblacional y territorial; más aún, tiene que ver con la relación entre pueblos que se consideran “originarios” y el territorio que consideran “propio”, así como de una “especificidad cultural y política” (Medina, 1997: 18). Entonces, si la Ciudad de México resume las características de la nación mexicana, una nación originariamente colonial, ¿qué nos puede revelar hoy, del propio país, la intensa reorganización de la estructura poblacional de la Ciudad de México en términos de pueblos y barrios originarios? En principio, el intenso desarrollo inmobiliario y la extracción de recursos naturales en la región, revela el contexto más amplio del capitalismo extractivista y la ocupación territorial que le es inherente y del cual forma parte el país. Por ello, la articulación política de los pueblos en tanto pueblos originarios está ocurriendo precisamente en el marco de una historia más amplia de colonización, dominación y conquista que involucra a la Ciudad, la Cuenca y el Valle de México.

5. Cursivas agregadas por los autores de este artículo.

6. Cursivas agregadas por los autores de este artículo.

Asimismo, la cuestión de la Ciudad de México se ha vuelto candente en la medida en que los propios pueblos han adquirido herramientas jurídicas y políticas para articularse como tales. Desde las reformas políticas cristalizadas hacia el año 2000, hasta la reciente promulgación de la Constitución de la Ciudad de México el pasado 17 de septiembre de este 2018, se ha creado un nuevo marco jurídico de reconocimiento de derechos, que también implica a largo plazo, la ejecución de un conjunto de medidas político-administrativas que podrán afectar de distintas maneras el desarrollo de los propios pueblos y barrios. Por lo pronto vale mencionar el artículo 2° de la Constitución política de la Ciudad de México que habla “de la naturaleza intercultural, pluriétnica, plurilingüe y pluricultural de la ciudad”:

La Ciudad de México es intercultural, tiene una composición plurilingüe, pluriétnica y pluricultural sustentada en sus habitantes; sus pueblos y barrios originarios históricamente asentados en su territorio y en sus comunidades indígenas residentes. Se funda en la diversidad de sus tradiciones y expresiones sociales y culturales (Asamblea Constituyente de la Ciudad de México, 2017).

Pero si bien presenciamos transformaciones en la composición y organización poblacional de la Ciudad, la Cuenca y el Valle de México, persiste la relevancia y pertinencia de preguntas fundamentales y típicamente etnológicas y etnográficas. Siguiendo con Andrés Medina:

Las grandes explosiones culturales y las activas movilizaciones políticas de los pueblos originarios son cada vez más evidentes en el transcurso de la vida de la Ciudad de México, sin embargo no sabemos quienes son exactamente tales pueblos, cuántos hay, cuáles son sus características sociales y culturales, cuáles sus reclamos, cuáles sus derechos (Medina, 2007: 19).⁷

Así, resulta paradójica, pero desafiante, la cuestión básica sobre los pueblos de la Ciudad, Cuenca y Valle de México: a mayor visibilidad mayor desconocimiento. En este sentido, en fechas tan tardías como el año 2007, cuando se publica *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, Andrés Medina escribía:

la aventura del trabajo de campo [...] la exploración de archivos y de una enorme y dispersa bibliografía han sido la fuente de instructivas discusiones, pero sobre todo de aprendizaje sobre una realidad que se despliega asombrosamente ante nuestros ojos pero que las concepciones dominantes sobre la ciudad de México han ignorado [...] (Medina, 2007: 13).⁸

7. Cursivas agregadas por los autores de este artículo.

8. Cursivas agregadas por los autores de este artículo.

Dos años más tarde, en su estado de la cuestión sobre los estudios de la Ciudad de México, Teresa Romero refrendaba la idea de que las investigaciones se encuentran en “etapa inicial” y que “tenemos frente a nosotros un panorama que nos muestra un universo cultural a explorar” (Romero, 2009: 50). Por todo ello, la falta de un conocimiento etnográfico más integral sobre los pueblos de la Ciudad, Cuenca y Valle de México se puede traducir, no sólo en el desconocimiento de sus “características sociales y culturales”, sino también de su propia ubicación geográfica y patrones de distribución espacial en un momento histórico en el que poseer, estar u ocupar una porción del territorio tiene implicaciones políticas e históricas mayúsculas.

Región, territorio, lo espacial

Una de las cuestiones centrales planteadas en el documento rector de la línea de investigación del PNERIM en 2018 (López y Hernández, 2018) es la relativa a las categorías espaciales que han de guiar nuestras investigaciones. Independientemente de los usos y significados teóricos de dichas categorías, se planteó una perspectiva que indudablemente reorientó las investigaciones: ¿cómo se reconfiguran los territorios hoy en día en los grupos étnicos del país? Una interpretación de esta pregunta se puede replantear en estos términos: I) ¿cómo se puede plantear la cuestión espacial de los pueblos indígenas desde la etnografía?; II) ¿cuál es la historicidad de la cuestión espacial entre los pueblos indígenas? Es decir, planteamos que toda reflexión teórica de lo espacial debe partir de una problematización crítica de la actual coyuntura histórica desde la antropología. Asimismo, se plantea que las categorías espaciales deben ser capaces de recuperar la historicidad de los fenómenos que éstas designan. En este sentido, el planteamiento respecto a la cuestión espacial entre los pueblos “originarios” contemporáneos de la Ciudad de México nos lleva a considerar los siguientes elementos como puntos de partida:

- 1) Una situación conflictiva generada por procesos de despojo, desplazamiento forzado y ocupación de los espacios vitales de estos pueblos por parte de capitales extractivos y en especial el inmobiliario, que buscan beneficiarse del usufructo de esos espacios y sus recursos (tierras, bosques, agua, espacios de tránsito, etcétera).
- 2) Las resistencias que se han generado entre los propios pobladores que han llevado al centro de sus reivindicaciones precisamente la cuestión espacial, lo que invariablemente deriva en reivindicaciones básicas vinculadas con el espacio, la autodeterminación, el arraigo, la ancestralidad, la pertenencia, el usufructo de los recursos naturales, la identidad, entre otras.
- 3) Esta conflictividad espacial se extiende más allá de las fronteras administrativas de la recién creada entidad de la Ciudad de México y afecta también diversos sitios de los estados que la rodean. Este proceso de conurbación ha implicado que las resistencias po-

líticas y sociales frente al ímpetu extractivo no sólo se han generalizado en la zona, sino que han logrado vincular y articular en grado creciente a pueblos distantes en torno a la misma cuestión: el espacio vital.

- 4) El proceso de conurbación inherente a los ímpetus extractivos, nos lleva a reconsiderar a la Ciudad de México como un área de estudio etnográficamente significativa. Es decir, si la cuestión espacial característica de esta zona del país rebasa las fronteras político-administrativas de la propia Ciudad, ¿cómo y con qué categorías se hace posible determinar un espacio de estudio capaz de dar cuenta de esa conflictividad básica?
- 5) En principio, para fines de la investigación es posible hacer una distinción que por lo pronto tiene mayor valor heurístico que metodológico, a saber, la distinción entre “región etnográfica” y “territorio indígena”.
- 6) Por un lado, la idea de “región etnográfica”, planteada por Andrés Medina (cfr. Andrés Medina, entrevista, junio de 2018), tendría el propósito de erigirse como una categoría antropológica cuyo propósito es el de identificar y delimitar nuestra área de investigación. Evidentemente, la clara identificación de nuestra “región etnográfica” será el resultado de las investigaciones, nuestro “punto de llegada” como lo sugiere atinadamente el documento rector (López y Hernández, 2018), y se puede vislumbrar que muy probablemente no coincidirá con las fronteras actuales de la Ciudad de México, lo cual tendrá que sustentarse en un argumento o problematización antropológica.
- 7) Por otro lado, la idea de “territorio indígena u originario” tiene el propósito de identificarlos como espacios vitales que los propios pueblos han establecido o establecen como propios, y que en el actual escenario extractivo han comenzado a repensar sus fronteras y sus límites. Esta idea recupera la noción de “territorio étnico” definida como referente de identidad, individual y colectiva, donde ocurre una articulación material y simbólica con el espacio que da sustento a la memoria histórica de un pueblo (cfr. Bartolomé, 1997).
- 8) De este modo, “región étnica” y “territorio indígena/originario” surgen como dos categorías complementarias, pero no por eso exentas de tensiones, que permiten establecer respectivamente, el campo de acción investigativa de la antropología del INAH, por un lado, y por otro, los territorios históricos reivindicados por los pueblos según sus propias narrativas y acciones. En ambos casos, el trabajo de campo etnográfico (imagen 1) y la documentación histórica resultan fundamentales.

Nuestros interlocutores: nativos, originarios, indígenas o indios

Durante los últimos años, en numerosas investigaciones antropológicas se ha vuelto frecuente hablar de los “pueblos originarios” de la Ciudad de México. El argumento central para su



Imagen 1. Territorio, tradición y cultura del Pueblo San Pablo Tecalco, Estado de México. Fotografía © Leonardo Vega Flores, 2019.

empleo es que se trata de una auto adscripción, y que de ahí fue retomado por los investigadores y por el gobierno de la Ciudad de México (Mora, 2007: 27-28; Medina, 2007: 17-19; Gomez César, 2010: 5; Ortega, 2010: 88). En el equipo Ciudad de México nos planteamos problematizar etnográficamente diferentes conceptos (indígena, indio, mestizo, vecindado, originario, natural, nativo, comunidad, pueblo, pueblo originario, barrio, barrio originario, entre otros) que utilizan nuestros interlocutores, comparándolos con los que se usan desde la academia y el gobierno, a través de una perspectiva antropológica e histórica que dé cuenta de su proceso de uso. A partir de esta problematización y comparación analizamos los significados de dichos conceptos. En ese sentido, nos planteamos las preguntas: ¿cómo emplean nuestros interlocutores dichos conceptos?, ¿cuáles son sus contenidos y significados?, ¿cuándo el contexto es significativo para la utilización de un concepto en particular?, ¿cómo se designan a sí mismos nuestros interlocutores y cómo son designados por actores sociales externos, por ejemplo, la academia y las instancias gubernamentales?, ¿qué papel juegan los investigadores sociales, el gobierno de la Ciudad de México y los sujetos sociales en el uso del término de *pueblo originario*?, ¿cuáles son sus argumentos centrales?, ¿qué dicen las fuentes etnográficas y documentales respecto al uso del concepto de *pueblo originario*? En ese sentido damos cuenta de cuándo los conceptos utilizados son iguales y cuándo son diferentes para los mismos contex-

tos, para intentar responder por qué sucede dicha situación. Si los conceptos se tomaron de los interlocutores, qué nuevos contenidos se le dieron desde la academia o el gobierno, o viceversa, cuando los interlocutores retomaron discursos de fuera, qué nuevos contenidos y qué nuevos contextos de uso se les dieron.

Analizamos los conceptos utilizados por los principales especialistas del ámbito académico a través de entrevistas y la lectura de sus obras, así como su participación –cuando es el caso– en consejos implementados por el gobierno en su interlocución con las personas. Estudiamos el proceso de uso de los conceptos identitarios que desde el gobierno se utilizan para referirse a las personas mediante sus políticas públicas y planes de gobierno, así como entrevistas a quienes han participado en su diseño e implementación. Examinamos cómo se definen nuestros interlocutores en sus fiestas patronales, en sus demandas y organizaciones políticas, en su relación con el gobierno, con investigadores de instituciones académicas y con otros grupos sociales. La etnografía que planteamos ha requerido de trabajo de campo (ver imagen 2), entrevistas y de la lectura etnográfica de documentos de archivo, carteles, programas de fiesta, entre otros, además del análisis de publicaciones en las redes sociales como escenario adicional donde se manifiesta la utilización de los conceptos mencionados.



Imagen 2. Asamblea en el Pueblo San Gregorio Atlapulco, Alcaldía Xochimilco, Ciudad de México. Fotografía © Leonardo Vega Flores, 2019.

Construcción de una región etnográfica

A partir de nuestro diálogo con Andrés Medina, pensábamos explorar la posibilidad de trabajar la Cuenca de México bajo el esquema de “región etnográfica” propuesta por él, como nuestro marco general en el que, de acuerdo con la aproximación que hiciéramos para los distintos temas y momentos del proyecto, sería acotada a tiempos y espacios particulares. Sin embargo, no fue posible continuar la exploración dada la suspensión del Programa nacional en 2019. De cualquier forma nos parece importante mencionar que la Cuenca de México es una región con una profundidad histórica que se remonta a la época prehispánica, que traspasa los actuales límites políticos de la Ciudad de México y al trabajarla como región etnográfica implica su estudio desde una perspectiva histórico-antropológica con un enfoque relacional. En ese sentido, es pertinente hablar de una etnografía histórica, puesto que el trabajo de campo y el registro actual sobre las condiciones de vida de los pueblos no se comprenden sin esa densidad histórica.

El objetivo central de la etnografía que proponíamos llevar a cabo era dar cuenta de la presencia y experiencia indígena en el área de estudio con especial énfasis en la voz de los pueblos, la cual ha quedado subsumida ante el crecimiento de la urbe. Así, resulta de vital importancia mostrar el despojo de su territorio, pero también la lucha y las estrategias que históricamente han construido los pueblos frente a la expansión de la ciudad. Una etnografía que muestre cómo –a pesar de y con la presión de la ciudad– los pueblos mantienen sus rituales y narrativas en torno al agua-cerro (los *altepeme* mesoamericanos), cómo desde la organización comunitaria y las fiestas configuran identidades y relaciones con el territorio, la forma en que mediante los tianguis (ver imagen 3) y las peregrinaciones se tejen vínculos históricos entre los pueblos de la región. Es decir, como plantea Andrés Medina, una etnografía que se centra en los procesos culturales que han construido la Cuenca, para descubrir los “hilos, los nudos y el tejido” con los cuales se ha bordado esta región.

Esta perspectiva sobre la etnografía se deriva de una posición que podríamos llamar *antropología problema*. Retomando una noción que utilizara uno de los historiadores más destacados de la escuela de los *Annales*, Marc Bloch, quien acuñara el término de *historia problema* para evidenciar la importancia de la relación que establece el investigador con el pasado a partir de las interrogantes que se plantea desde el presente. Con respecto a la antropología, habría que hablar de la relación que instaura el investigador con la realidad etnográfica y, sobre todo, con el vínculo con los pueblos, así como de las interrogantes y problemas que surgen de esta relación, las cuales justamente dan cauce al conocimiento antropológico.

La antropología se distingue por su enfoque relacional y si bien desde distintas corrientes se ha centrado en aspectos políticos y económicos, en los actuales contextos de despojo se hace indispensable la articulación de múltiples dimensiones. Especialmente necesario es dilucidar la disputa por el territorio y la contraposición entre la lógica comunitaria de los pueblos con la lógi-



Imagen 3. Área de semillas en el tianguis del martes del Pueblo Ozumba de Alzate, Estado de México. **Fotografía** © Leonardo Vega Flores, 2017.

ca privada del capital. En ese sentido, resulta pertinente la crítica hecha por Henri Lefebvre a los etnólogos, antropólogos y psicoanalistas, quienes –afirmara este filósofo– son estudiosos del espacio y sus representaciones, sin embargo, olvidan confrontar la coexistencia y contradicciones derivadas de sociedades con modos de producción distintos (Lefebvre, 2013).

Estas contradicciones del espacio no sólo proceden de la oposición entre fuerzas de producción y relaciones sociales, sino también, Lefebvre incorpora la dimensión histórica. Este aspecto es fundamental ya que nos permite distinguir cómo desde el capital se pretende reorganizar el espacio, pero éste, desde luego no está vacío, es el territorio donde habitan los pueblos y constituye la base material y simbólica de su subsistencia. Es así que los pueblos mantienen y –en su caso– defienden su territorio y sus propias formas de relación, mientras que el Estado nacional y los gobiernos locales al servicio de las compañías han promovido “espacios para el desarrollo”. Estas fuerzas contrapuestas dan lugar a la formación de nuevos espacios, en específico, a otras configuraciones regionales interconectadas con la economía nacional y global, pero que desde la perspectiva de los pueblos implican despojo, desplazamiento y pérdida de autonomía.

A partir del diálogo con la doctora Consuelo Sánchez durante la primera mesa de trabajo, también incorporamos en nuestro análisis el vínculo entre territorio y gobierno como un elemen-

to importante en el proceso de despojo a los pueblos, y para el caso de nuestra área de estudio, al hablar del capital extractivo enfatizamos lo referente al capital inmobiliario.

Reflexión final

En el caso de la Cuenca de México, actualmente encontramos una densa complejidad cultural e histórica. Distintos grupos de investigadores estamos trabajando a través de estudios antropológicos e históricos, con el objetivo de dar cuenta de diversos aspectos y procesos de la población indígena y de origen indígena en la Cuenca de México. Para este fin ha sido necesario tener en cuenta el papel político que ha tenido históricamente esta zona para el país, y en particular la Ciudad de México, ya que ése ha generado fuertes flujos comerciales y migratorios, así como una intrincada red de relaciones de poder. En el mismo sentido se requiere tener en cuenta otro proceso que ha marcado al territorio nacional, pero en especial a la Ciudad de México y a su zona conurbada: la fuerte urbanización que a partir de la segunda mitad del siglo xx se ha dado en este espacio y que pone en riesgo su viabilidad.

La etnografía de la Cuenca de México ha aportado una visión detallada, aunque no extensa ni exhaustiva, de la población indígena y de origen indígena que habita este espacio, la cual consideramos es mayoritaria en la Cuenca de México y que se ha subrepresentado dependiendo de los criterios que se han aplicado en la academia o desde el gobierno. Cada grupo de investigación tiene objetivos y metodologías particulares que han enriquecido el debate y que permiten distintas perspectivas; sin embargo, falta aún más diálogo entre estos grupos, además de abrir más espacios de colaboración e intercambio.

Dos puntos que nos parecen fundamentales para la investigación antropológica en el México contemporáneo, y particularmente para la etnografía de la Cuenca de México, los hemos referido aquí como parte de la historia del PNERIM: la necesidad de desarrollar proyectos colectivos e interdisciplinarios, y la importancia de analizar y revisar los conceptos operativos que guían el trabajo de investigación. En este punto es importante comentar que, tanto en la primera como en la segunda etapa del equipo Ciudad de México, las posturas teórico-metodológicas de los integrantes han sido diferentes e incluso divergentes, y consideramos que estas diferencias han enriquecido la discusión, particularmente en la segunda etapa.

A partir del 2020, el Programa de etnografía fue suspendido, por lo que este ejercicio de revisión de sus primeros 20 años ha sido muy importante para quienes en alguna etapa participamos en él.

Bibliografía

- Asamblea Constituyente de la Ciudad de México (2017). "Constitución política de la Ciudad de México". *Gaceta oficial de la Ciudad de México*, 1, pp. 2-127.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre, gente de razón*. México: Siglo XXI / INI.
- Buentello, Leonor, Vega, Leonardo, Peñaloza, Rosenda y Salamanca, Fabio (2003). "Estudio de marcadores genéticos en poblaciones de origen nahua". *Estudios de Antropología Biológica*, XI(1), pp. 31-48.
- Corona, Laura y Vega, Leonardo (18 de mayo de 2019). "Otra batalla por la tierra y el agua". *La Jornada del Campo*, 140, p. 17.
- Corona de la Peña, Laura, Vega, Leonardo, Acosta, Eliana, González, Eduardo (junio de 2018). *Entrevista con Andrés Medina Hernández*. México.
- Gomezcesar, Iván (2010). "Hacia una Ley Indígena de la Ciudad de México". *Mano Vuelta*, 12, pp. 4-15.
- Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- López Ugalde, Ricardo y Hernández García, Milton (2018). *Propuesta de documento rector. Línea de investigación 2018. Reflexión de las regiones indígenas de México a dos décadas del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*. México [manuscrito inédito].
- Medina, Andrés (1997). "Presentación". En María Ana Portal. *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: Conaculta / UAM-I.
- Medina Hernández, Andrés (coord.) (2007). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México: IIA-UNAM / CEC-UACM.
- Mora Vázquez, Teresa (2004). "Territorio y procesiones de los pueblos originarios de la Ciudad de México". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. IV, pp. 279-338). México: INAH [Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____ (2010). "Alternativas religiosas del los pueblos originarios de la ciudad de México". En Ella F. Quintal, Aida Castilleja y Elio Masferrer (coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (vol. II, pp. 251-326). México: INAH [Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____ (2011). "Inmigrantes, radicados o vecinos indígenas en la Ciudad de México". 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* (vol. III, pp. 277-354). México: INAH [Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos].
- _____ (coord.) (2003a). "Los inmigrantes indígenas de la zona metropolitana de la Ciudad de México". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* (vol. II, pp. 139-198). México: INAH [Serie Bibliografía Comentada].

- _____ (coord.) (2003b). *La fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco*. México: INAH [Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios Monográficos].
- _____ (coord.) (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: INAH / Gobierno del Distrito Federal.
- Ortega, Mario (2010). "Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal". *Nueva Antropología*, XXIII(73), pp. 87-117.
- Pérez Ruíz, Maya Lorena (2005). "Indígenas y relaciones interétnicas en la Ciudad de México. Un panorama general". En Miguel A. Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. III, pp. 225-278). México: INAH.
- Romero, Teresa (2009). "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones". *Argumentos*, 59, pp. 45-65.
- Vega, Leonardo, Corona, Laura y Acosta, Eliana (2018). "San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, después del 19 de septiembre de 2017. Apuntes iniciales". *Rutas de Campo* [Segunda época], 3, pp. 99-113.

Balances y retos etnográficos entre los pueblos *comca'ac*, *guarijó*, *ralámuli* y *yoreme*

Milton Gabriel Hernández García* / Claudia Jean Harriss Clare** /
Hugo Eduardo López Aceves*** / Ana Paula Pintado Cortina**** /
Pablo César Sánchez Pichardo*****

ISSN: 2007-6851

p. 54–p. 64

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: agosto de 2020

Título del artículo en inglés: *Ethnographic Assessments and Challenges Among the Comca'ac, Guarijó, Ralámuli and Yoreme Peoples of Northern Mexico.*

Resumen

En este artículo realizamos un balance de los principales hallazgos y aportes etnográficos del Equipo Noroeste del PNERIM, así como una identificación de los principales retos que se plantean al trabajo etnográfico en el futuro. En particular, aquellos relacionados con los temas pendientes o abordados incipientemente y que aún requieren tratarse con mayor profundidad. Por ejemplo, los vinculados con las juventudes indígenas, las relaciones de género o las políticas culturales, entre otros.

Palabras clave: investigación etnográfica, norte de México, pueblos indígenas.

Abstract

In this article, we present an assessment of the basic ethnographic findings and contributions made by the PNERIM's Northeast Team, as well as a description of the main challenges confronting future ethnographic work. In particular, we will take a look at those challenges related to pending themes or themes only dealt with in passing and still requiring a deeper approach. For instance: indigenous youths, genre relations and cultural politics, amongst others.

Keywords: *Ethnographic research, Northern Mexico, indigenous populations.*

* Centro INAH Tlaxcala (milton_hernández@inah.gob.mx).

** DEAS-INAH (claudiajharriss@gmail.com).

*** DEAS-INAH (marbru1902@yahoo.com.mx).

**** Investigadora independiente, FONCA (anapaulapintado69@yahoo.com).

***** EAHNM-INAH (pc_asmodeus@yahoo.com.mx).

Introducción

Es indudable el impacto que ha tenido durante las últimas dos décadas el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) para el desarrollo de la antropología mexicana y la formación de jóvenes investigadores dentro de la disciplina. Al participar en este importante esfuerzo desde diversas latitudes del país, hemos podido aproximarnos a novedosos paradigmas teóricos propuestos por los diferentes coordinadores de cada línea de investigación, pero sobre todo, hemos comprendido el valor de la misma etnografía como un método de acercamiento a la diversidad cultural de las sociedades mexicanas. En este sentido, el trabajo etnográfico producido desde el PNERIM ha resultado ser tanto una forma de aproximación a la realidad, como una herramienta que propicia reflexiones teóricas. Como un sabio profesor decía: “no hay nada más teórico que una buena práctica”.

Una de las virtudes del PNERIM ha sido el diálogo entre diferentes perspectivas teóricas y metodológicas a partir de la confluencia en un solo programa de investigadores e investigadoras del sur, centro y norte de México, lo cual nos ha permitido ir más allá del viejo paradigma “mesoamericanista”. Dentro de la antropología mexicana, éste se ha expresado en ciertos imaginarios que desde el centro perciben al “norte” como una suerte de “cosa aparte” o como una realidad cultural “no tan compleja” en comparación con los pueblos indígenas del sur. A lo largo de las reuniones de trabajo en el “Seminario Permanente de Etnografía Mexicana” hemos advertido que había una especie de “frontera metodológica” que dividía al norte del centro y del sur. Es decir, nos enfrentábamos a sistemas de representación que no eran del todo compartidos, como los que giran en torno a las nociones de naguealismo y chamanismo.

Los retos de investigación han sido diversos y a lo largo de este artículo hacemos un breve recuento de algunos aportes de este equipo a la etnografía de los pueblos indígenas de Sinaloa, Sonora y Chihuahua.

Haciendo el balance: hallazgos y aportes a la etnografía del noroeste

Desde sus inicios, el Equipo Noroeste ha enfrentado el reto de abrir el camino etnográfico en ciertas regiones, como la de los yolem (mayos) del norte de Sinaloa y los guarijó (warijó o guarijío) de la Baja Tarahumara en Chihuahua. A finales de 1998 y casi a punto de arrancar el proyecto entonces llamado Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, José Luis Moctezuma, primer coordinador del equipo, señaló que los “mayos”, autodenominados yoremes o yolem, carecían de una etnografía básica, particularmente los del norte sinaloense. Sabido esto, la investigación etnográfica en esa fracción estatal comenzó en octubre de 1999, eligiendo para ello

al ejido Gabriel Leyva Solano del municipio de Ahome que, como otros asentamientos yolemem, se caracteriza por su permanente interetnicidad. A lo largo de veinte años de trabajo de campo hemos podido advertir que ese rasgo, herencia del impacto colonial, ha generado desde entonces una constante interculturalidad asimétrica, siempre cifrada en acciones y prácticas discriminatorias.

La impronta de estos efectos, causados por la concomitancia de la desigualdad estructural y el racismo cotidiano, reforzó como expresión de resistencia cultural al de por sí sólido bloque ceremonial, no obstante el desplazamiento lingüístico del yoreme-yolemem en favor del español; una realidad palpable entre los niños y jóvenes desde la década de los ochenta (Moctezuma, 1987). Como una derivación del fenómeno, el uso de su lengua es prácticamente ritual entre los mayores y, en torno de éste, el empleo de símbolos míticos, danzas y música tradicional, funciona como factor de cohesión para los yolemem, siempre en contraposición con el mundo de los *no indígenas* (Moctezuma, 1987: 60). Es posible que en razón de la persistencia del conglomerado ceremonial a la par del vínculo entre autoridades tradicionales y la organización social, fuera éste un tema recurrente entre las investigaciones de los yolemem de Sinaloa (López Aceves, 2007),¹ en particular la hecha por Ochoa Zazueta en el poblado de La Florida, Ahome (Ochoa, 1998).

Desde entonces hasta hoy, los trabajos sobre los yolemem sinaloenses desarrollados en el ahora PNERIM han transitado por diversas temáticas: la organización social derivada de sus centros ceremoniales, la forja de su territorialidad simbólica, la configuración de su identidad indígena resultante de la problemática de sus relaciones interétnicas, la operación de su sistema normativo a partir de los ejes constitutivos de su *religiosidad*, la migración en términos de su movilidad regional, la estructura y desarrollo de la Semana Santa, las peculiaridades de su *nahual* y su *jitéberi*, es decir, su “chamán”; el aporte reflexivo y de datos sobre *juyya ánia*, “el monte”, concepto cardinal de la cosmovisión yoreme-yolemem; además de los trabajos en curso sobre la caracterización de su patrimonio biocultural, la problemática socioambiental en torno del uso y apropiación del agua, y por último, los entresijos de la educación intercultural universitaria, en el contexto de la desigualdad estructural y la discriminación.

Otro aspecto relevante del Programa es que desde sus inicios ofreció la oportunidad de trabajar con los guarijó de la Baja Tarahumara, uno de los pueblos menos conocidos por la antropología mexicana. Sin duda, a lo largo de casi dos décadas de trabajo en la región noroeste se han dado importantes avances para comprender a este pueblo indígena.

Con tan rápido recorrido se ilustra el tránsito de las temáticas hacia su diversificación, incluso más allá del plano meramente ceremonial. Si bien esto último sigue conservando su peso, sobre todo en términos identitarios, lo cierto es que la problemática regional ha dirigido la urgencia de la investigación etnográfica hacia fenómenos más bien enmarcados en el despojo de

1. Un concentrado de trabajos etnográficos del equipo regional se encuentra en Moctezuma y Aguilar (2013).

los recursos naturales, tal y como se podrá constatar en los siguientes apartados a partir de un breve balance de lo investigado en cuatro líneas de investigación.

Cosmovisión y ritualidad

Ésta fue una de las primeras líneas de investigación que desarrollamos en el noroeste. Entre los guarijó, por ejemplo, logramos acceder a ciertas expresiones religiosas y a interactuar con los últimos músicos y danzantes de pascola de la región. Entre estos últimos, el principal falleció hace varios años cuando la fiesta de la *waremaci* (cuaresma y Semana Santa) apagó sus velas, quedando por ahora en silencio. Tras años de violencia y despojo, los jóvenes ya no se acercaban a formar parte de los *promeseros* que, en años anteriores, recibían la bendición de las *coralias* y el *maynate* (autoridades tradicionales) en actos rituales que aseguraban la continuidad de la *tradición*. No es la primera vez en la historia que la ritualidad guarijó se ha visto sofocada por la violencia. Esperemos que un día el resto de sus integrantes recobren los elementos clave de su reproducción cultural o al menos se alíen con los del pueblo de Sonora, quienes todavía mantienen una importante vitalidad ritual. Es claro que la violencia provocada por el desplazamiento forzado de este pueblo forma parte de un largo proceso de guerra de baja intensidad que merma desde hace años sus posibilidades de reproducción cultural. Hay que recordar que los guarijó son un colectivo con cierta “fragilidad” demográfica (Harriss, 2012: 24), que desde el año 2004 se encuentra por debajo de la masa crítica que les permite incrementarse como grupo.

Nagualismo y chamanismo

En esta línea de investigación, uno de los hallazgos en la investigación bibliográfica que realizamos consistió en reconocer que los abordajes etnográficos sobre el nagualismo y el chamanismo casi no se habían desarrollado en el noroeste. Entre los ralámuli por ejemplo, nos acercamos a la noción de “nagual” como un sistema de representación que en algunos momentos coincidía con el concepto de los *anayáwali* ralámuli (Bartolomé y Barabas, 2013: 101-122). De ahí que tuvimos la necesidad de ahondar en el tema de los *onolúame* y los *anayáwali*, llegando a la conclusión de que ambos tienen personificaciones múltiples, diversas y muchas veces contradictorias. Se trata de sistemas muy complejos en el pensamiento ralámuli. Por ejemplo, en las barrancas de la Sierra Tarahumara, una misma deidad puede ser masculina o femenina dependiendo del lugar y el tiempo en el que se encuentren. En contraste con esto, según han encontrado otros antropólogos en las regiones altas de la sierra,² está el caso de *onolúame*, traducido simplemente como “Dios Padre”.

2. Tal es el caso de los antropólogos María Guadalupe Fernández Ramos y Marco Vinicio Morales Muñoz (ver Harriss y Pintado *et al.*, 2015).

Como en otras regiones del país, la encomienda del Programa era indagar en la serranía guarijó los diferentes tópicos antropológicos clásicos y contemporáneos, aunque en momentos se vio constreñida por los contextos de conflicto y violencia. La búsqueda de estructuras sociales dentro de situaciones de caos que terminan por socavarlas, solían dificultar su comprensión. Indagar sobre la mitología durante tiempos prolongados de luto, tratar de comprender la bioculturalidad en medio de balaceras, e incluso buscar al *sukitume* (“quien hace el hechizo”), era una tarea tan peligrosa como tener que interactuar con los sicarios locales. Esto generaba situaciones de tensión entre las “metas del etnógrafo”, y las creencias y situaciones concretas de la comunidad. Aunque tampoco debe pensarse que todo es violencia cultural o interétnica. Por momentos ha habido atmósferas en las rancherías de plena alegría que representan la enorme y admirable capacidad de los guarijó para persistir en situaciones tan adversas. Por ejemplo, es preciso reconocer que las líneas de investigación en las que se abordaron temas como identidad, patrimonio biocultural, procesos socioambientales y discriminación,³ permitieron ver la cultura guarijó a la luz de los conflictos interétnicos y el riesgo que representa una etapa reciente de despojo y extractivismo más acelerada y violenta que en épocas anteriores.

Patrimonio biocultural y procesos socioambientales

Estas dos líneas de investigación nos abrieron a una serie de retos y complejidades inéditas para el equipo de investigación. Un caso que abordamos fue el de Topolobampo, punto ubicado en la bahía de Ohuira, Ahome, donde capitales nacionales y extranjeros pretenden instalar una planta de amoniaco para la elaboración de fertilizantes destinados a la agroindustria regional. Esa pretensión constituye una potencial amenaza contra los humedales de la zona, además de la pesca y el turismo locales, sobre todo por la afectación ambiental, cultural, social y territorial que padecerían los centros ceremoniales yoleme de Ohuira y Lázaro Cárdenas. En razón de tal riesgo, el Consejo de Kobanaros⁴ y Pueblos Yoremes Mayos de Sinaloa, A.C. inició un juicio de amparo contra la SEMARNAT por autorizar la manifestación de impacto ambiental sin consultarlos, lo que hizo que el tribunal otorgara en octubre de 2018 la suspensión provisional y posteriormente la definitiva, sin que por ahora quede definido el futuro de la planta (López Bárcenas, 2018).

Por otro lado, entre los yolem de Sonora hemos podido reconocer la importancia que aún conserva el río Mayo como referente biocultural y ritual, a pesar de que por su afluente ya no corra agua. Dentro de las líneas de investigación correspondientes a Etnografía del Patrimonio biocultural y procesos socioambientales, advertimos el deterioro ambiental que sufre el río a consecuencia del uso de pesticidas y agroquímicos para el desarrollo de la agroindustria regio-

3. La línea de investigación sobre identidad fue coordinada por Miguel Bartolomé (2006); patrimonio biocultural por Eckart Boege (en prensa); procesos socioambientales fue dirigida por Aída Castilleja y Javier Gutiérrez (en prensa) y la de diversidad cultural, discriminación y desigualdad social, por Hugo López y Claudia Harriss (en elaboración).

4. Con esta palabra se denomina también a los gobernadores tradicionales.

nal. A la vez, esta forma de deterioro se extiende al aspecto social, que ante la carencia de agua potable, obtenida del subsuelo para su consumo por gran parte de la población mediante pozos o norias, acaba siendo contaminada por los residuos tóxicos desechados por el sistema de drenes que los filtran en los veneros.

En uno de los aportes con relación al manejo del agua, la etnografía pudo mostrar que el líquido vital está controlado por la Comisión Estatal del Agua a través del Distrito de Riego 038 y sus diversos Módulos de Riego, la cual otorga y decide el suministro a quienes más posibilidad tienen de pagarlo, esto es, a los medianos y grandes empresarios agrícolas; mientras que a las parcelas de los pequeños agricultores, el agua les llega en menor cantidad y con un precio elevado.

También entre los yolemem de Sonora hemos incursionado en el campo de la pesca ribereña, particularmente en la Bahía del Tóbari, conocida en el sur del estado por su alta productividad marítima, pero también por la gravedad de su deterioro ambiental. A lo largo del siglo XX, las políticas de desmonte, canalización e irrigación convirtieron a los valles del Yaqui y del Mayo en dos enclaves estratégicos para la consolidación del modelo agrícola inspirado en la Revolución Verde. Miles de hectáreas de desierto costero fueron devastadas para dar paso a cultivos comerciales como algodón, trigo, sorgo y cártamo. En lo que actualmente son los municipios de Cajeme, Benito Juárez, Etchojoa y Huatabampo, se construyeron sistemas de drenes que empezaron a desplazar aguas residuales con altos contenidos de agrotóxicos hacia mar abierto, bahías, esteros y ensenadas. La contaminación de diversos cuerpos de agua terminó por provocar el descenso de importantes volúmenes de biomasa acuática y de muchas especies como las tortugas marinas y la totoaba. Los ecosistemas costeros pronto se vieron afectados, impactando sargazos y pastos marinos. Por otro lado, bahías importantes para la productividad pesquera como Yavaros, Agiabampo y El Tóbari empezaron a azolverse, debido a los miles de toneladas de tierra y otros sedimentos que fueron arrastrados por los drenes. El estudio etnográfico de esta región nos ha permitido aproximarnos a los fuertes impactos que el deterioro ambiental tiene en la economía, la salud y en la cultura de las comunidades pesqueras indígenas.

La etnografía realizada con el pueblo *comca'ac* también ha arrojado resultados importantes sobre la organización social, la mitología y la ritualidad. En las líneas de investigación cuyo eje ha sido la temática socioambiental hemos profundizado en el proceso de modernización pesquera que comenzó a inicios de la segunda década del siglo XX y que ha significado la transición hacia el uso de artes de pesca de nylon y seda, pangas de fibra de vidrio, así como motores fuera de borda y geoposicionadores satelitales. Hemos podido documentar la transformación de la pesca que, de haber sido una actividad centrada en la autosubsistencia, pasó a ser otra de corte más comercial. Entre los *comca'ac* la pesca es la base de su economía y una fuente principal para la alimentación familiar, sin embargo, en el verano la fauna marina migra mar adentro, por lo que en ese periodo se intensifica el consumo de plantas y frutos del desierto. Temporalmente el ciclo pesquero se divide en dos estaciones: la primera, la de escama, se efectúa frente a la comunidad

de Desemboque; en tanto la segunda, la de la jaiba, se efectúa principalmente en el Canal del Infiernillo. El tamaño de las capturas varía según la temporada. Especialmente, la pesca entre los *comca'ac* se divide en dos horizontes: aquella que se practica en el Canal del Infiernillo y la que se realiza en altamar. La primera la realiza principalmente la comunidad de Punta Chueca y en menor medida, algunos pescadores del Desemboque, quienes prefieren salir a mar abierto.

También hemos identificado diferentes procesos que inciden en la reproducción de la actividad pesquera en ambas comunidades, como la exigencia de respetar el derecho a la consulta que tiene el pueblo *comca'ac* en relación con la veda impuesta desde 2012 para la captura de jaiba, tiburón y mantarraya, determinada por la Comisión Nacional de Pesca (Conapesca). Esta disposición vulnera sus posibilidades de subsistencia a partir de una práctica ancestral como es la pesca artesanal. Al aplicarse año con año, deja a los pescadores sin posibilidad de captura entre los meses de mayo y agosto.

Discriminación y desigualdad social

En esta línea de investigación fue un reto trabajar con jóvenes al hacer etnografía del aula, aspecto que, de manera particular, contrastó con la “forma clásica” de realizar trabajo de campo en la zona, centrada casi siempre en las festividades y rituales comunitarios. Consideramos que ante este hecho y dentro de la temática de dicha línea, aún falta un estudio a mayor profundidad, pues únicamente se abordó la idea que tienen los profesores respecto del alumnado yoreme, quienes continúan folklorizando su cultura.

Por otro lado, pudimos identificar que el tema de los maestros indígenas en la Sierra Tarahumara es mucho más complejo de lo previsto. La historia del maestro rural, en cuanto a la discriminación, comienza cuando entra de pequeño al albergue escolar, donde por lo general deja de hablar su lengua materna. Posteriormente, al convertirse en maestro, ya estando en la comunidad asignada, tiene que resolver un sinnúmero de trámites burocráticos que lo obligan a salir de la comunidad continuamente, lo que provoca mucho ausentismo en clases. Es decir, no se está pensando en las distancias de la sierra cuando se establece la estructura administrativa escolar, especialmente cuando ha de entregar reportes o asistir a cursos y reuniones. Además, en estos lugares los profesores enfrentan situaciones imposibles de manejar, como el secuestro de sus alumnos por el crimen organizado. Así, sin protección gubernamental alguna, diversos estudios indican que el magisterio indígena también vive en condiciones de pobreza.

De cara al futuro: retos y desafíos para la etnografía del noroeste

Después de un recorrido de veinte años, los aportes del Programa han sido significativos para la etnografía del noroeste. Pero la realidad social es dinámica y nos ofrece nuevas interrogantes y

desafíos. Algunos temas se abordaron de manera insuficiente y otros siguen pendientes en el tintero. Si bien pareciera ser que lo que más atrae al investigador es el contexto festivo y ritual que se lleva a cabo en las comunidades, en la actualidad testificamos la emergencia de otros temas que se pueden abordar con mayor profundidad.

En la zona mayo de Sonora es necesario investigar el impacto comercial, social y ambiental de la industria sardinera en el puerto de Yavaros, pero también el de las granjas camaroneras sobre la franja costera o la agroindustria en los valles del Mayo y del Yaqui. Por otro lado, en la parte serrana de la zona yoreme el incremento de la violencia es mayor con relación a los valles y las costas. Sobre ello ha habido pocos estudios antropológicos. En ese tenor, sería un valioso aporte realizar trabajo de campo sobre el conflicto, las relaciones de poder, la violencia u otros tópicos que den cuenta desde la etnografía, de las maneras de vivir en aquella vasta región.

Un poco más al sur, entre los yolem de Sinaloa, sería importante abordar su capacidad organizativa y de respuesta frente los grandes proyectos extractivistas. Desde luego, una investigación así habría de rebasar “lo meramente político” al plantearse que la complejidad del contexto nacional en que hoy se deben desenvolver los pueblos indígenas requiere comprenderlos como actores cada vez mejor preparados para moverse en la muy compleja arena de la *intercontextualidad*, destreza ejercida históricamente de una u otra manera.

Con los *comca'ac* hemos asumido el reto de colaborar con el trabajo etnográfico para apoyar la solicitud que sus autoridades tradicionales han hecho a las instituciones gubernamentales en materia de pesca para que se respete su derecho a la consulta establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), específicamente en relación con la veda de 2012. A solicitud de las autoridades, también apoyaremos en los próximos años el proceso de ordenamiento productivo en la zona de exclusividad pesquera, así como en la iniciativa de creación del “Municipio comca'ac” que se presentará próximamente al Congreso estatal. Para todo ello será de vital importancia la fundamentación antropológica a partir del trabajo etnográfico.

A pesar de los avances en la etnografía de la Baja Tarahumara, aún falta mucho por investigar entre los guarijó, sobre todo en lo que se refiere a los procesos de despojo ancestral y de las implicaciones que está provocando la diáspora causada por la violencia en la reproducción de la lengua, la cultura y la vida misma. Actualmente no contamos con datos precisos del fenómeno, por lo que avanzar sobre ello representa uno de los grandes retos para la etnografía del futuro. Su abordaje dependerá de una búsqueda de los mecanismos de comprensión del exilio por parte de aquellas familias expulsadas de la sierra que se encuentran por ahora relativamente desarticuladas y dispersas en urbes como Ciudad Obregón o Chihuahua. Es necesario identificar las condiciones de precariedad en que viven, así como las violaciones a sus derechos humanos. El trabajo de campo entre los guarijó nos permite afirmar que lo que vive este pueblo desde hace varias décadas es un proceso de etnocidio que avanza lentamente, de modo que es prioritario in-

tensificar el trabajo etnográfico en esta región, sin descuidar la búsqueda de condiciones mínimas de seguridad para su realización.

En relación a los rálámuli, sería importante profundizar en la construcción de la realidad de este pueblo a partir de un enfoque de género, del sistema de salud o de la memoria histórica, específicamente desde una perspectiva no contada por la historia oficial.

Conclusiones

Poniéndolo en términos comparativos, una de las grandes virtudes del Programa en relación con otros esfuerzos de investigación etnográfica, es la diversidad temática que se ha desplegado a escala regional a lo largo de veinte años. Ello nos ha permitido aproximarnos a las realidades que experimentan cotidianamente los pueblos y comunidades en una región indígena, caracterizadas por la complejidad y a veces por la tragedia. Las recientes líneas de investigación nos han mostrado los rostros del despojo en los territorios indígenas a causa de los llamados megaproyectos, pero también situaciones desgarradoras como las que generan la violencia producida por “el narco”: levantones, ejecuciones, secuestros o desplazamiento forzado.

Al tener la posibilidad de realizar lo que podríamos identificar como una *etnografía de mediana o larga duración*, el antropólogo llega a formar parte de las mismas redes sociales locales. Este tópico merece una mayor reflexión, pero se puede decir que, en la tarea de ampliar los horizontes culturales a través de la etnografía, se han dado pasos para la comprensión de los distintos paradigmas y temáticas que en su conjunto son invaluable para redondear el conocimiento sobre un pueblo. Además, esta trayectoria ahora forma parte de nosotros mismos, de nuestra propia identidad individual y como gremio. El trabajo de campo nos ha permitido desarrollar nuestras capacidades de adaptabilidad a situaciones volátiles y cambiantes. Pero al mismo tiempo, nos ha permitido profundizar en nuestra comprensión de las distintas estrategias creativas de los pueblos indígenas para sobrevivir a las agresiones históricas y a las múltiples formas de despojo territorial, inherentes al desarrollo mundial del capitalismo.

Sabemos que en México se han recrudecido las condiciones de violencia en los últimos años y desafortunadamente la etnografía no puede abstraerse a esa realidad. Ello nos ha enseñado que si las prácticas sociales y el ceremonial son violentados, hay que comprenderlos dentro del contexto de los conflictos existentes y no insistir necesariamente en buscar estructuras de un “ritual prístino” que carece de contradicciones, cuando sabemos que estas fisuras desestructurantes siempre cobrarán presencia.

Veinte años de etnografía nos han llevado a tener una perspectiva amplia de la región estudiada, así como de la complejidad de su abordaje. Consideramos que las investigaciones realizadas pueden ser un importante insumo para dar a conocer la enorme diversidad cultural que existe en la supuesta homogeneidad de la región noroeste. Los resultados de dos décadas de

trabajo pueden ser el vehículo para mostrar que existen lenguas y culturas diferentes con tradiciones y formas de pensar también diversas, complejas, que, a pesar de un reconocimiento puramente formal, siempre han estado marginadas en su propio país.

En este artículo hemos abordado los complejos contextos que enfrentan los pueblos indígenas *comca'ac*, *guarijío*, *ralámuli* y *yolemem*, mismos que han sido documentados y analizados a partir de las investigaciones etnográficas realizadas por el equipo durante los veinte años del desarrollo de Programa desde distintas perspectivas de análisis y a partir de diferentes líneas de investigación. A lo largo de estas páginas hemos hecho un recorrido por los principales hallazgos etnográficos sin dejar de señalar las problemáticas territoriales, socioambientales, culturales y de seguridad que configuran el espacio social en el que estos pueblos indígenas habitan, las cuales se articulan con los procesos de producción y reproducción identitaria y cultural, pero también con el Estado y con los procesos globales. En este sentido, cobra relevancia el que, además de los enfoques clásicos de la antropología centrados en los aspectos ceremoniales, rituales y cosmogónicos de dichos pueblos, a lo largo de veinte años, nuestro equipo de investigación también ha considerado fundamental, desde el inicio del Programa, dar cuenta de las múltiples dinámicas sociales, de poder y de resistencia que se configuran en relación al territorio, la lengua, los bienes comunes, la tradición y la modernidad, así como las consecuencias que han tenido las políticas gubernamentales y el modelo económico neoliberal en las comunidades indígenas del noroeste. Si bien hemos hecho un recuento de las diversas temáticas desarrolladas en las investigaciones etnográficas realizadas en esta región, por cuestiones de espacio queda pendiente para un futuro trabajo una perspectiva más analítica, con la finalidad de hacer un balance crítico de los aportes generados a partir del estudio etnográfico de los pueblos indígenas del noroeste de México.

Cerramos señalando que el PNERIM podrá fortalecerse en la medida en que reformule su dinámica de trabajo y su coordinación interna, manteniendo la unidad y fortaleciendo no sólo el trabajo de investigación etnográfica, sino la difusión de sus resultados tanto en los espacios académicos como en las comunidades indígenas⁵ que han sido los actores fundamentales que hacen posible la existencia de este diálogo llamado antropología.

5. Los libros que ha generado el Programa requieren de mayor divulgación en general. Podrían distribuirse en todas las universidades del país, en las bibliotecas de los municipios, en instituciones gubernamentales que trabajan directamente con los indígenas, como el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), entre otras.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel (2006). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. I). México: INAH.
- Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. y (coords.) (2013). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. I). México: INAH.
- Harriss Clare, Claudia (2012). *Wa'asi-kekíbuu naaósa-buga. Hasta aquí son todas las palabras: la ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del alto Mayo*. México: Conaculta / Instituto Chihuahuense de la Cultura / PIALLI [Rayénali].
- _____, Pintado, Ana Paula et al. (2015). "Naturaleza y sabiduría, arenas movedizas, montes, agujas y diablos, lugares y personajes míticos entre algunos pueblos del Noroeste Mexicano". En Catherine Good y Marina Alonso (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena* (vol. II, pp. 37-96). México: Secretaría de Cultura / INAH.
- López Aceves, Hugo (2007). "Los mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional". *Cuicuilco*, 14(39), pp. 11-33.
- López Bárcenas, Francisco (4 de diciembre de 2018). "La recolonización del Valle del Fuerte", *La Jornada*.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis (1987). "El Mayo: un idioma amenazado de muerte". *Nueva Antropología*, IX(32), pp. 55-64.
- _____, y Aguilar Zéleny, Alejandro (coords.) (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste de México. Atlas etnográfico*. México: Instituto Sonorense de Cultura / INALI / INAH.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1998). *Los mayos. Alma y arraigo*. México: Universidad de Occidente.
- Organización Internacional del Trabajo (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>.
- Pintado, Ana Paula (2013). "Entre antepasados y deidades: curanderos y hechiceros ralámuli de la barranca". En Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. I, pp. 101-122). México: INAH.

Trabajo de campo, etnografías re-queridas y conocimiento compartido

Ella Fanny Quintal Avilés*

ISSN: 2007-6851

p. 65-p. 74

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: diciembre de 2019

Título del artículo en inglés: *Fieldwork, Required Ethnographies and Shared Knowledge.*

Resumen

Hasta hace algunas décadas, en los programas de las licenciaturas en antropología había una asignatura llamada “metodología y trabajo de campo”; en otras se incluían en el plan de estudios uno o más períodos de trabajo de campo. De una u otra forma, se trataba de enseñar a los estudiantes cómo llevar a cabo investigación con base en trabajo de campo: observación, observación participante, genealogías, entrevistas (abiertas y estructuradas), historias de vida, diario de campo, fichas de investigación, entre los recursos más destacables. En la práctica profesional, sin embargo, hay diferentes maneras de llevar a cabo las tareas de investigación clave de la disciplina y el (la) antropólogo(a) se relaciona con las personas con y las comunidades en las que realiza sus indagaciones de formas diversas.

Palabras clave: aprendizaje disciplinar, ejercicio de la disciplina, salvaguarda del patrimonio, difusión.

Abstract

Just a few decades ago, Anthropology degree courses included a class known as “Methodology and Fieldwork”; other similar programs had a curriculum that included fieldwork during one or several periods. In either case, the purpose was to teach students how to accomplish research based on fieldwork: observation, participative observation, genealogies, interviews (free or structured), life stories, field diaries, research files, amongst other prominent resources. However, in professional practice, there are different ways to carry out this discipline’s key research tasks. Plus, the anthropologist has to establish some sort of relationship with those persons and communities in which he or she conducts research in its various forms.

Keywords: *disciplinary learning, disciplinary practice, heritage protection, diffusion.*

* Centro INAH Yucatán (inahsas@prodigy.net.mx).

En consecuencia, se trata de una ciencia social con un carácter esencialmente crítico y hasta subversivo... Por ello, incluso la simple etnografía descriptiva constituye un reto para la sociedad en la que se difunde, porque despoja a sus instituciones y su cosmovisión del halo de naturalidad e inmutabilidad en que se basan normalmente los procesos de enculturación y legitimación y que constituyen siempre un mecanismo de inmunización de cualquier sociedad ante los impulsos de cambio.

ESTEBAN KROTZ

Hace ya varias décadas, en un curso de psicopedagogía, cuando unos profesores nos enseñaban a otros profesores cómo ser mejores profesores, surgió la noción de *pre-tarea*: a saber, esa etapa, ese estado mental y afectivo, de reflexión, inquietud y emoción, que precede muchas veces a todo trabajo intelectual; desde preparar una clase, revisar calificaciones, escribir una ponencia o un artículo, o cualquier *tarea* que conlleve pensamiento, reflexión y por lo tanto, aunque parezca contradictorio, emoción y cierta dosis de ansiedad. De manera que ya no me alarmo demasiado cuando antes de escribir alguna ponencia, artículo o ensayo, paso por un más o menos largo periodo en el que avanzo, caminando y desandando diversas rutas, brechas, guías de lo que serán las ideas y propuestas base del escrito futuro.

Pero en el caso de este trabajo sobre etnografía, la etapa de *pre-tarea* ha sido no sólo prolongada sino también “emocional” en exceso. Ha consistido en un ir y venir entre la lectura y re-lectura de trabajos acerca de la etnografía y el trabajo de campo, y mis propias experiencias, recuerdos y evocaciones de actividades de investigación de campo, tanto en campo como en ciudades del país, durante un largo periodo como etnógrafa y como profesora. En este “diálogo” con los expertos que han escrito acerca de la etnografía y el trabajo de campo, aquéllos me resultaron frecuentemente “otros”. Y resultaron “otros” porque varias de sus experiencias me parecían diferentes e incluso distantes de las propias, aunque por supuesto, útiles para desencadenar la reflexión, el acuerdo, el disentimiento. De manera que este artículo habla de etnografía y trabajo de campo desde un punto de vista muy propio, y lo hago en diálogo con otros autores e investigadores.

Trabajo de campo

Cuando se consultan los textos que se centran en descripciones, explicaciones, reflexiones, críticas a las formas “tradicionales” de hacer etnografía y en propuestas –de lo más novedosas, interesantes y elaboradas– para llevar a cabo investigaciones en campo y finalmente, investigación etnográfica, se re-aprende y se produce un re-encuentro con una vivencia que debería ser parte de nuestro “perfil” antropológico: el descubrirnos compartiendo, aprendiendo, disintiendo y/o en contradicción con una gran gama de propuestas; y, en este marco, comprendiendo que cada investigador o cada grupo de investigadores elige un camino y una metodología

que dependen entre otros factores de sus planteamientos epistemológicos, de su inserción laboral, de su historia académica previa, de la generación en el marco de la cual se formó, del contexto sociocultural y político de la “región” que estudia, de sus aspiraciones como investigador, de sus limitaciones personales y académicas, entre otras “variables”. No hay, no puede y no debe haber recetas ni imposiciones. La diversidad cultural tan enarbolada y apreciada en la disciplina, debe incluir la aceptación de epistemologías y metodologías también diversas, sin menoscabo de la ética.

Algo es claro cuando se habla de investigación etnográfica: los especialistas o, quizá debería decir, quiénes han contribuido a la reflexión sobre “cómo hacer etnografía”, no dudan en afirmar que el corazón de la investigación etnográfica, antropológica, es el trabajo de campo. Así, “Josep Llobera [...] apunta acertadamente que el trabajo de campo no es la única manera como la antropología se acerca a los fenómenos socioculturales por estudiar, pero sigue constituyendo su ‘insignia de honor’” (Llobera en Krotz, 2012: 9).

Para Wolf, el trabajo de campo constituye un ritual: “La antropología insiste en afirmar la primacía de lo real que se oculta en lo aparentemente maligno, lo aparentemente falso, lo aparentemente feo. Por lo tanto, insiste en el trabajo de campo, esa forma de ritual en que el investigador se templea en el curso de la ‘observación por medio de la participación’” (Wolf en Hermitte, 2018: 103).

En este sentido, quizá la primera “práctica de campo” pueda ser entendida como un ritual de iniciación,¹ que no todos ni todas “sobreviven”. Porque, como dice Krotz, en un texto ya antiguo y vigente, “El caminar del antropólogo” (1977),² el trabajo de campo nos pone a muchos y muchas, por primera vez ante una realidad y un país hasta antes desconocido, un contacto del que no salimos inmunes sino cambiados, *otros*. Asumirse otro después del trabajo de campo y desear continuar en el camino de la etnografía es entonces una decisión, una opción³ que compromete a un tipo de práctica profesional. Yo estuve a punto de desertar ante mi primera “exposición” a la realidad lacerante de la zona henequenera de Yucatán a mediados de los años setenta.

Pero ¿qué estudiábamos en el aula quienes pasamos por la carrera en los setenta, en la Universidad de Yucatán? Hoy existe un considerable número de trabajos que abundan sobre cómo hacer o no etnografía, obras dedicadas a los estudiantes que inician la carrera.⁴ Nosotros, la primera generación de estudiantes universitarios de antropología en la península de Yucatán, tuvi

1. Ver también Ferrándiz (2011: 11).

2. Vuelto a publicar en parte como “El caminar antropológico: ensayo sobre el trabajo de campo y su enseñanza”, 2018, tomado de la versión de 1977.

3. Es importante aclarar que en la época en la que Krotz escribió este trabajo, los estudiantes de antropología proveníamos sobre todo de las “clases medias y más allá”. Hoy, cuando los estudiantes de las carreras de antropología suelen provenir de las clases menos favorecidas, quizá su aprendizaje antropológico más importante sea que su situación y las de sus familias no son algo “natural”, que la desigualdad es resultado de un sistema basado en la búsqueda incesante de ganancia, que enriquece a un puñado de personas y empobrece a millones.

4. Así los trabajos de Ferrándiz (2011), Boivin, Rosato y Arribas (2004), Rosana Guber (2011, 2004), Palerm (2008) y Restrepo (2018).

mos acceso a dos textos existentes en la más que escasa biblioteca de entonces: uno de Richard Adams (1964) y otro de Ricardo Pozas (1961).

Ciertamente, en México, la llamada “antropología comprometida” ya era un clamor en algunas comunidades antropológicas.⁵ Nada de indigenismo, había que involucrarse con los movimientos sociales. Así, Alonso, en la segunda mitad de los años ochenta nos dice:

Al acervo antropológico tradicional, de las descripciones etnográficas (entendidas en su sentido más amplio), de la utilización del método comparativo, el uso de técnicas clásicas como la observación participante, entrevistas dirigidas y abiertas, historias orales y revisión de archivos, análisis hemerográfico, complementadas con técnicas provenientes de la sociología como las encuestas y el recurso a la elaboración de estadísticas, se han agregado las *participaciones comprometidas*⁶ (que no dejan de ser críticas) y *combativas de los investigadores en los procesos*, y la *incorporación de la metodología estilo A. Touraine de la investigación sociológica*, en la que los investigadores propician el autoanálisis de los actores sociales (Alonso, 1988: 255).

No se investigaba, o se hacía poco, la cultura de lo que hoy llamamos pueblos originarios.⁷ En Yucatán no había movimientos sociales (aparecen algunas chispas después del asesinato del líder sindical Efraín Calderón Lara, por el gobierno del estado y la empresa) y si bien a mediados de los setenta empiezan a aparecer ciertos grupos campesinos inconformes con algunas leyes estatales sobre el campo, sus líderes no parecían considerar que fuera necesaria la investigación sino más bien la movilización.

En este contexto, quienes fuimos al campo sin acompañamiento de profesores(as), lo hicimos para cubrir el requisito de una asignatura (Trabajo de Campo y Análisis de Material) y guiados por textos que –como se dijo arriba en forma somera– explicaban algunas de las técnicas del trabajo de campo en comunidad (observación y observación participantes, entrevistas estructuradas y no estructuradas, genealogía y diario de campo, principalmente) (Adams, 1964 y Pozas, 1961).

A la “famosa” *Guía de Murdock* (1976), ni la conocíamos, ni falta que nos hacía, porque, se decía, era un texto para investigación “culturalista” y no permitía un conocimiento crítico de la realidad del país.⁸ Y sin embargo, la *Guía*, me enseñó su utilidad en un proyecto colectivo del entonces Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia

5. Se estudiaba entonces antropología en la Universidad de Yucatán, en la Universidad Veracruzana, en la Universidad Iberoamericana y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

6. Cursivas mías. Tesis y textos de “antropología urbana” fueron elaborados en los setenta a través de la participación directa y comprometida con los movimientos de los colonos de la ciudad de México sobre todo (Alonso, 1980).

7. Para una reflexión sobre los “indigenismos” en América Latina desde el punto de vista del investigador ciudadano, eso que somos quienes investigamos en nuestros propios países, véase Jimeno (2000).

8. En la “Presentación” a la edición en español, Ángel y Juan Vicente Palerm advierten: “Debe ser suficiente ahora indicar que la *Guía*, como tantas otras creaciones de la ciencia moderna, tiene una discutible progenitura”. Esto es, su utilización ha servido a principios poco éticos (Palerm y Palerm, 1976: 5).

(CISINAH),⁹ en el que participé a finales de los setenta y que incluía investigaciones en tres ciudades del país (Valladolid, Yucatán, Álamo y Poza Rica en Veracruz): independientemente del *problema de investigación* que nos hubiéramos planteado¹⁰ para cada “comunidad urbana”, todas las investigadoras involucradas teníamos: a) que llevar diario de campo (que se escribía diario) y b) elaborar fichas de trabajo de campo. Estas últimas eran escritas a partir de la información de campo, pero siguiendo los indicadores de la *Guía de Murdock*, cada ficha era escrita a máquina con original y copias, el original para la investigadora, una copia para la coordinadora del proyecto colectivo y una para el archivo del proyecto. Además, cada investigadora ponía un título a cada ficha, título que derivaba del objetivo de su investigación concreta.

Era una técnica muy interesante porque al escribir el diario, una se daba cuenta de la información incompleta, no clara, faltante, que debía ser obtenida en las siguientes entrevistas u observaciones. Cuando la información se pasaba a las fichas, el conocimiento de lo que había avanzado la propia investigación se hacía más claro y el proceso de elaborar el guion de exposición y argumentación, más fácil, porque el cúmulo de información obtenida era ya del dominio del investigador o investigadora.

El que hubiera un archivo del proyecto, favorecería, en teoría, la comparación y abonaría a la elaboración de un documento final que incluyera los diversos casos y sus rasgos y problemáticas compartidas y diferentes.

Hoy con las computadoras, los teléfonos móviles, estos procesos de “manejo” de la información son poco transitados. Ya no se requiere siquiera llevar cámara o grabadora al campo. El teléfono móvil y las redes sociales solucionan muchas de nuestras necesidades de información. Aunque estos avances tecnológicos no nos eximen de los recorridos de campo, la estadía en las comunidades, la observación participante, las entrevistas o los acompañamientos. Google Maps no reemplaza el caminar por las calles de las comunidades, localidades, pueblos, barrios, que también caminan las personas con las que o a partir de las que hacemos investigación.

Antes los (las) profesores(as) nos recomendaban tener mucha cautela y si bien aún hay que ser respetuosos y cuidadosos con el uso de grabadoras, teléfonos y cámaras, hoy en la Península, salvo en ciertas regiones,¹¹ se puede grabar entrevistas y tomar fotos con el celular, por supuesto obteniendo previamente el permiso de las personas. Por lo general, la gente de las comunidades no se siente importunada y mucho menos los y las líderes indígenas. La contraparte es que se acumula una gran cantidad de información que dada la dinámica que ha asumido la investigación en México –y al parecer en el mundo–, termina por no ser adecuadamente archivada y resguardada, analizada, procesada, publicada, difundida; nunca tenemos el tiempo suficiente.

9. Proyecto que fuera coordinado por la Dra. Virginia Molina Ludy (q.e.p.d).

10. Mi trabajo de investigación en la zona de Poza Rica-Coatzintla trató sobre la relación entre migración, industria petrolera y movilidad social (1981).

11. Las comunidades del centro de Quintana Roo.

La crisis de la antropología en los países ricos y los contextos y respuestas en los nuestros

En México, la “crisis” de la antropología empieza a finales de los sesenta y prosigue en los setenta, y consistió, como sabemos, en críticas al indigenismo por un lado, desde la perspectiva marxista que encontraba obreros y asalariados en las ciudades y campesinos en el campo, y por otro, desde los planteamientos de los indianistas (descalificados por los primeros como “etnopoluistas”), que encontraban en la población del campo latinoamericano formas de vida, culturas e identidades diversas y valiosas y sujetas aún al dominio del colonialismo interno. Desde mi punto de vista, unos y otros se comprometieron, aunque de diferente forma.¹²

La crisis en la antropología de los países ricos fue posterior. Para Dietz y Mateos (2015) puede ser ubicada a partir de la publicación de dos textos paradigmáticos “en la reflexión metaetnográfica en la antropología”. Los autores de estos trabajos son Marcus y Fischer. Según Dietz y Mateos, “para evitar las posibles responsabilidades políticas que puedan surgir del trabajo de campo, los etnógrafos-autores¹³ acaban reduciendo su audiencia a las academias, a los etnógrafos-lectores”. La tarea de la antropología que se autoproclamó “posmoderna” consiste en deconstruir las etnografías destinadas a mostrar el haber “estado ahí” (Dietz y Mateos, 2015: 284).¹⁴

Como respuesta a esta propuesta “literaria y estetizante”, el planteamiento opuesto señala que el trabajo etnográfico es “político por antonomasia”, se propone entonces una *antropología de la liberación* (Dietz y Mateos, 2015: 285).

A partir de entonces, y con el trasfondo y la influencia del zapatismo y de los trabajos de investigadoras(es) involucradas(os) en el estudio y acompañamiento de colectivos en proceso de empoderamiento –y también con inspiración en las luchas de los pueblos de América Latina y de sus teóricos e investigadores (el giro decolonial,¹⁵ la ecología de los saberes [Souza, 2006], la interculturalidad, sobre todo)– han surgido una gran cantidad de propuestas y experiencias de cómo hacer otro tipo de etnografía.

Podemos leer y reflexionar sobre las interesantes, novedosas y debatibles propuestas contenidas en los tres tomos de la obra editada por Xóchitl Leyva (2015). Los textos de esta magna obra escrita por poco más de cincuenta estudiosos, diría yo, a la usanza de los setenta, comprometidos, ofrecen para este tipo de antropología-etnografía muchos adjetivos. Por ejemplo, los que aparecen en el texto de Mignolo: investigación activista de Hale, quien distingue entre: a) intelectual público comprometido, b) la investigación descolonizada, y c) la investigación activista y finalmente nos habla de la investigación descolonizada. Pearce diferencia entre investigación

12. El trabajo de Guillermo Bonfil, *México profundo* (1990) sintetiza años de compromiso del autor con los pueblos indígenas de México y con la diversidad cultural del país como algo valioso y denuncia el carácter etnocida de las “élites” mexicanas (en sus palabras, el “México imaginario”).

13. Los intelectuales de esta corriente.

14. Una clara referencia a los trabajos de Geertz, sobre todo al texto *El antropólogo como autor* (1989).

15. Ver Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial* (2007).

participativa y observación participante. Rappaport presenta un caso de investigación cooperativa y participativa entre investigadores(as) colombianos e indígenas e investigadores de los Estados Unidos y Europa. Speed practica la antropología activista (Mignolo, 2015 t. III: 56-74).

Y sí, nos encontramos ante una gran proliferación y riqueza de maneras de adjetivar la etnografía y la investigación antropológica, recuperando y conservando o enarbolando la idea de una implicación con los objetos-sujetos de investigación.

Etnografías re-queridas

Cuando se estudian algunas de las propuestas y experiencias a las que de forma muy breve me refería arriba, de pronto una se encuentra tratando de “encuadrarse” en alguna de esas clasificaciones o repertorios. Yo opino que, en verdad, cada investigador ha recorrido sus propios caminos.

Me ha “tocado” hacer trabajo de campo en la ciudad de Mérida (Yucatán), en el municipio de Hopelchén (Campeche), en la ciudad de Poza Rica (Veracruz), en el municipio de Coyoacán (Ciudad de México), en más de una decena de comunidades mayas del oriente yucateco y he coordinado por casi veinte años al equipo regional de la península de Yucatán, del Programa Nacional de Etnografía del INAH. El objetivo ha sido conocer y entender las culturas y las condiciones de vida de los sujetos y comunidades de estudio. El trabajo de campo, de revisión histórica, de archivo, se requiere para acceder a un conocimiento útil para la sociedad mexicana en general. Pero a veces, este conocimiento también es re-querido para apoyar, apuntalar, acompañar las demandas y los movimientos de pobladores, colonos, comunidades.

En la segunda mitad de los ochenta, me tocó participar en una investigación que consistía en describir y registrar las fiestas, ritos y celebraciones que llevan a cabo en su territorio los pobladores del barrio de la Candelaria, Coyoacán, Ciudad de México. La investigación nos fue requerida por los propios pobladores a un grupo de investigadoras(es) del INAH y la DEAS. Se trataba de proporcionar información que les sirviera para defender su territorio y su patrimonio ante las constantes amenazas de la urbanización. El libro, publicado en 1989 (Mora y Quintal), fue recientemente editado a solicitud de los pobladores del pueblo de la Candelaria, para quienes los materiales del pequeño libro, constituye testimonio de la riqueza de su patrimonio festivo y de las formas organizativo-religiosas del pueblo.

Por supuesto que el trabajo de campo fue “miel sobre hojuelas”, no sólo por la temática atractiva e interesante, sino porque toda la comunidad estaba abierta a ser entrevistada, a ser observada, a ser fotografiada. Nuestro compromiso fue una responsabilidad *re-querida* por los pobladores y “querida” y gustosamente aceptada como investigadoras.

En la situación actual, cuando los territorios de los pueblos indígenas del país son constantemente amenazados por los capitales voraces que se ven favorecidos por la legislación mexicana

por cuanto a lo agrario, lo agrícola y la minería se refiere, los pueblos, comunidades y localidades, así como sus asesores, recurren a nuestro conocimiento de las condiciones de vida y de opresión en que viven sus habitantes, asimismo sobre la riqueza y diversidad de sus culturas; y recurren a nosotros(as), como compañeros(as) y acompañantes con conocimientos especializados (*expertise*, dijo recientemente el abogado de una ONG defensora de derechos humanos). Es así como andando esos caminos, acompañando, se aprende y se reinicia el ciclo; que si antes fue recibir y devolver, ahora inicia devolviendo pero al mismo tiempo recibiendo.

Cuando en 2018, el libro sobre las fiestas de la Candelaria, Coyoacán, fue presentado en la Ciudad de México, la Mtra. Teresa Mora me pidió que escribiera alguna nota para ser leída en dicha presentación. Desde Mérida, donde vivo, envié algunas líneas acerca de lo que para mí ha significado el trabajo con la gente que vive en ese pueblo. Después de la presentación Tere Mora me llamó para comentarme que los habitantes de la Candelaria que asistieron a la presentación de la nueva edición, estuvieron muy contentos con mis muy breves comentarios. Y para mí, por supuesto, este tipo de situaciones me recuerdan que nuestro trabajo, el de etnógrafas(os), es útil y pertinente.

Pienso que al etnógrafo le toca investigar, explicar –si puede–, entender, comprender, saber, escribir, publicar, dar conferencias –a veces los mayas quieren conferencias sobre sus culturas–, dar clases, difundir, acceder a ser entrevistado –en determinados contextos no es tarea fácil– y acompañar a la gente cuando así se requiera. En todo esto, me parece, consiste el compromiso.

Bibliografía

- Adams, Richard (1964). *Introducción a la antropología aplicada*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Alonso, Jorge (1988). "La investigación antropológica y los movimientos sociales". En *Teoría e investigación en la antropología social mexicana* (pp. 239-261). México: CIESAS / UAM-I.
- Alonso, Jorge (ed.) (1980). *Lucha urbana y acumulación de capital*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Arribas, Victoria (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bonfil, Guillermo (1990). *México profundo*. México: Grijalbo / Conaculta.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / IESCO / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Dietz, Gunther y Mateos, Laura Selene (2015). "Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa". En Xóchitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (t. I, pp. 281-312). México: La Casa del Mago / Cooperativa Editorial RETOS / CLACSO.
- Ferrándiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Madrid: Anthropos / UAM-I.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Guber, Rosana (coord.) (2018). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía* [t. I]. Buenos Aires: Sb.
- _____ (2011). *La etnografía: método, campo, reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guía de Murdock o Guía para la clasificación de los datos culturales* (1976). México: UAM-I.
- Hermitte, Esther (2018). "La observación por medio de la participación". En Rosana Guber (coord.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía* [t. I] (pp. 103- 122). Buenos Aires: Sb.
- Jimeno, Miriam (2000). "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En Jairo Tocancipá (ed.). *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia* (pp. 157-190). Popayán: Universidad del Cauca.
- Krotz, Esteban (2002). "Sociedad, conflictos, cultura y derechos desde una perspectiva antropológica". En Esteban Krotz (ed.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (pp. 13-49). Barcelona: Anthropos / UAM-I.

- _____ (2012). "¿Qué se aprende cuando se estudia antropología?" [Conferencia Esther Hermitte]. *Estudios en Antropología Social*, 2(1), pp. 3-14.
- _____ (2018). "El caminar antropológico: ensayo sobre el trabajo de campo y su enseñanza". En Rosana Guber (coord.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía* [t. I] (pp. 145-156). Buenos Aires: Sb.
- Leyva, Xóchitl et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (t. I). México: La Casa del Mago / Cooperativa Editorial RETOS / CLACSO.
- Mignolo, Walter (2015). "El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica". En Xóchitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* [t. III] (pp. 57-74). México: La Casa del Mago / Cooperativa Editorial RETOS/CLACSO.
- Mora, Teresa y Quintal, Ella Fanny (1989). *Fiestas tradicionales del pueblo de La Candelaria, Coyoacán*. México: DEAS-INAH.
- Palerm, Ángel y Palerm, Juan Vicente (1976). "Presentación". En *Guía Murdock* (pp. 3-8). México: UAM-I.
- Palerm, Jacinta (2008). *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pozas, Ricardo (1961). *El desarrollo de la comunidad: técnicas de investigación social*. México: UNAM.
- Quintal, Ella Fanny (1981). *Industria petrolera, migración y movilidad social en la zona de Poza Rica-Coatzintla, Veracruz* (Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas). Universidad de Yucatán, Mérida.
- Restrepo, Eduardo (2018). *Alcances, técnicas y ética*. Lima: UNMSM / Universidad de Perú / Decana de América.
- Souza Santos de, Boaventura (2006). *Conocer desde el Sur*. Lima: Fondo de la Facultad de Ciencias Sociales / UNMSM.

Apropiación y uso de la producción antropológica. Apuntes sobre las etnografías *escribibles*

Ricardo López Ugalde*

ISSN: 2007-6851

p. 75–p. 93.

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: junio de 2020

Título del artículo en inglés: *Appropriation and Usage of Anthropological Production. Notes on Writable Ethnographies.*

Resumen

Desde una panorámica reciente, este artículo aborda la utilidad de algunos textos etnográficos generados sobre los pueblos indígenas *ñāñhō* (otomíes) de Querétaro. Sus posibles usos dentro del terreno común de las localidades indígenas, destacan los matices políticos que puede asumir la producción etnográfica, pero también los procesos de asignación de significado ligados a estos materiales. A partir del planteo de Barthes, el argumento parte de equiparar las etnografías a *textos escribibles* para identificar su reasignación de sentido, sus manejos locales y sus posibles estimaciones a través de escenarios controvertidos por el control de bienes culturales comunitarios.

Palabras clave: etnografía, texto, indígenas, otomíes.

Abstract

Based on the recent panorama, this article addresses the usefulness of a number of ethnographic texts concerning the ñāñhō (Otomí) indigenous people of Querétaro. Their possible usage within the common grounds of indigenous localities highlights the political nuances that ethnographic production could assume, but at the same time those processes for the assignation of meaning linked to this information. Using Barthes outline, the premise starts off equating ethnographies to writable texts in order to identify their reallocations of meaning, their local management and possible estimates through a series of controversial scenarios pertaining the control of community cultural property.

Keywords: ethnography, text, indigenous population, Otomí.

* Centro INAH Querétaro (lougald_1@hotmail.com).

Introducción

Las etnografías elaboradas sobre los pueblos indígenas de Querétaro han sido tan diversas, como diferentes sus objetivos e intereses para describir la alteridad étnica en esta zona del país.¹ Durante su existencia, el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) sumó a esta producción intelectual ejercicios orientados al registro y caracterización de las bases culturales principalmente de los pueblos *ñāñhō* (otomíes) queretanos. Teniendo como marco el 20 aniversario del PNERIM, resulta provechoso encaminar reflexiones sobre sus alcances y retos recientes, tomando en cuenta los escenarios que afloran actualmente en los pueblos y territorios indígenas de Querétaro.

No es interés de este trabajo realizar un estado del arte sobre la producción etnográfica en torno a los pueblos indígenas que habitan Querétaro, pero se han considerado experiencias de trabajo de campo que acompañaron algunas etnografías auspiciadas por el PNERIM. Para ello se retoman dos dictámenes antropológicos generados entre los años 2018 y 2019 por investigadores del PNERIM integrados al equipo regional Querétaro-Guanajuato,² con el objetivo de enfatizar implicaciones y directrices de nuestra actividad académica frente a las condiciones estructurales que impactan a las sociedades donde trabajamos, en concreto, atender a lo que las personas hacen con nuestras etnografías, principalmente aquéllas cuyas culturas y estilos de vida están plasmadas en tales materiales.

Aquí se entiende a la antropología como un ejercicio social, cultural e histórico (García Mora, 1987; Krotz, 1995) con anclajes a los contextos donde se ejerce tal profesión, por lo que nuestras tareas y ejercicios etnográficos presentan ineludiblemente matices políticos, involucramientos y compromisos de diversa magnitud en los procesos vividos por los pueblos que protagonizan tales etnografías.

Es necesario advertir que este documento focaliza su atención en el carácter escrito de las etnografías, en su función y sus posibles aprovechamientos entre sus diversos usuarios, particularmente entre los poblados indígenas de quienes se habla en tales materiales, todo ello con la necesidad de comprender las relaciones que se instauran a partir del quehacer antropológico y de estos sugerentes materiales.

1. Para una revisión detallada de la producción de estudios antropológicos sobre los pueblos indígenas de Querétaro, ver Prieto, Utrilla y Vázquez (2006) y González, López y Rangel (2017).

2. Los investigadores que participaron en la elaboración de dichos dictámenes fueron los antropólogos Ricardo López Ugalde, Edith Rangel Cruz, Ma. Asucena Rivera Aguilar y Ernesto Ibarra de Albino.

Sobre la dimensión política de la etnografía

Como parte indispensable de la producción del conocimiento antropológico y la comprensión de la diversidad humana, la etnografía ha sido un imán de amplias reflexiones en torno a sus múltiples características, siendo recurrentes los abordajes de sus asociaciones metodológicas (Hammersley y Atkinson, 1994; Aguirre Baztán, 1997), discursivas (Geertz, 1989) y epistemológicas (Carvalho, 2002). En este trabajo se aborda la dimensión política de la etnografía que algunos autores han resaltado (Bartolomé, 2003; Restrepo, 2016), en tanto campo de reflexión fértil para comprender sus implicaciones como pensamiento producido y localizado. Será útil atraer la definición de Krotz (1995) acerca del carácter multifactorial de la antropología, y destacar las instancias involucradas en la intencionalidad, valor y destino de nuestras producciones sobre la alteridad humana, refiriendo con ello la tonalidad de las etnografías que desarrollamos a través de un mar de personajes, voluntades y circunstancias que guían sus destinos.

Los 20 años de trabajo del PNERIM, adscrito a la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), representan una inmejorable oportunidad para identificar algunos de sus aportes recientes en el terreno académico y público. Durante dicho periodo, la constante del PNERIM fue el estudio sistemático de la diversidad cultural en el país, puntualmente desde la dimensión de los pueblos y regiones indígenas; sin embargo, esta contribución manifestada de manera más visible en la magnitud ensayística del Programa³ resulta abstracta para asir sus implicaciones sociales y derroteros en los contextos recientes de la realidad nacional y, de manera más precisa, en las dinámicas regionales donde nos desenvolvemos cotidianamente.⁴

Con lo anterior se subraya no solamente la marca decidida que tuvo el PNERIM para impulsar uno de los objetivos sustantivos del INAH, el de generar “investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país” (Ley Orgánica INAH, 2006: 9); también se valoran sus logros respecto a “publicar obras relacionadas con las materias de su competencia y participar en la difusión y divulgación de los bienes y valores que constituyen el acervo cultural de la nación, haciéndolos accesibles a la comunidad y promoviendo el respeto y uso social del patrimonio cultural” (*ibid.*: 11).

Como se verá, siendo la productividad impresa uno de los campos predilectos de circulación del conocimiento etnográfico, ésta se complementa y contrasta con ciertas dinámicas que atraviesan las poblaciones indígenas, para articularse a lo que Bartolomé (2003) declaró como el

3. El PNERIM sostuvo la colección editorial “Etnografía de los pueblos indígenas de México”, espacio que tuvo como objetivo principal la difusión de los resultados de las líneas de investigación. En uno de los recientes balances consultables sobre esta iniciativa, se contabilizaron 59 obras publicadas, además de 500 artículos y 34 monografías producidas paralelamente a dicha colección (Quecha y Peniche, 2014: 7). A este esfuerzo se añaden las entradas y disponibilidad de algunas de dichas obras, a través del portal oficial del PNERIM: <<https://www.etnografia.inah.gob.mx/>>.

4. Es importante destacar que la tercera etapa del Programa reflejó un interés explícito por abordar algunas de las principales problemáticas que involucran a la realidad étnica mexicana, destacando la definición de líneas de investigación asociadas con los patrimonios bioculturales, los procesos socioambientales y la desigualdad social en las regiones indígenas del país.

ensanchamiento del público consumidor, tarea que no es exclusivamente editorial o mercadológica, sino eminentemente política, que plantea retos y ejercicios novedosos para encauzar la etnografía hacia terrenos ampliados.

Esta necesidad de desplegar la circulación de la etnografía impresa y acrecentar sus usuarios, puede reflejarse en diferentes episodios que involucran el trabajo de investigación; recientemente, mientras registraba una festividad en el semidesierto de Querétaro, tuve un reencuentro casual con un viejo amigo ñāñhō que no visitaba desde hacía algún tiempo. Sus hijos, ya adolescentes, lo acompañaban en un pequeño puesto donde vendían elotes cocidos a las decenas de feligreses que arribaban a la fiesta. Después del asombro y regocijo del reencuentro, mi amigo me indicó que el destino nos hacía coincidir; su hija mayor se encontraba cursando estudios de bachillerato, y necesitaba urgentemente conseguir “libros que hacen los antropólogos”, en los que se habla de las tradiciones indígenas de la región, ya que en la escuela le asignaban diversas tareas sobre estos temas.

Frente a este tipo de situaciones es pertinente preguntar qué implica el texto etnográfico para el quehacer antropológico, qué tipo de necesidades está subsanando, quiénes son sus usuarios y cómo está siendo utilizado. Aunque en este documento se asienta el carácter político de las etnografías en torno a la alteridad, dicha condición no podría entenderse sin los materiales, actividades o procesos que encaminan los investigadores por vía de las etnografías producidas, por lo que el texto etnográfico puede resultar una antesala para la confirmación política de la etnografía.

En referencia a Querétaro, en la actualidad es vigente una condición que subraya el divorcio entre las investigaciones y las poblaciones estudiadas, puesto que la generalidad de los libros, capítulos de libros y artículos etnográficos publicados en torno a los pueblos indígenas quereatanos, no aterrizan en el grueso de las poblaciones e instituciones educativas de la región.⁵ Este panorama ejemplifica el estado de gran parte de las etnografías escritas sobre los poblados indígenas que habitan Querétaro, cuyos materiales escritos se encuentran reclusos fundamentalmente en la academia, en el mejor de los casos en repositorios electrónicos institucionales o colocados a la venta en algunas librerías de la capital del estado, no siempre a precios accesibles para las economías indígenas.⁶

5. Aunque se trata de un texto jurídico, la publicación y difusión de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Querétaro refleja la nula relevancia que han otorgado instituciones gubernamentales, como la otrora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el gobierno del estado de Querétaro, a la circulación de obras de interés prioritario para las poblaciones indígenas de la entidad. Esta ley fue aprobada por el Congreso local en el año de 2009 y su publicación en formato de cuadernillo se concretó en 2011 con un tiraje de 6 000 ejemplares; sin embargo, hasta la actualidad dichos materiales no han sido repartidos en las localidades indígenas de Querétaro.

6. Dicha situación ya ha sido motivo de reflexiones entre líderes e intelectuales indígenas de Querétaro, durante el Foro de Consulta para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano, convocado por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y desarrollado en la ciudad de Querétaro el 28 de junio de 2019, cuyos participantes expresaron la carencia de materiales (impresos y audiovisuales) que permitan la divulgación y reconocimiento de las manifestaciones culturales propias de sus localidades y regiones, aspecto que identifican como una de las causas que ha abonado al desplazamiento de tradiciones entre los jóvenes y niños.

Etnografía y textos *escribibles*

No basta conferir de *facto* una carga política a toda etnografía, sino situarla como instrumento inmerso circunstancialmente en coyunturas definitorias de la realidad social para las poblaciones que solicitan, leen, escuchan y reflexionan tales documentos. Para entender las dimensiones políticas de la etnografía, ésta puede equipararse a las cualidades del *texto escribible* enunciadas por Barthes (1980), en tanto ejercicio de connotación que involucra a autores y lectores en un mismo plano creativo y de significación. Como ejercicio polisémico, Barthes define la acción connotativa como “valor diferencial de los textos” (Barthes, 1980: 17), que para los casos abordados subraya la importancia del texto etnográfico endosada por los usuarios en los procesos plurales de dotación de sentido, a partir de su contenido y utilidad en situaciones precisas, como se puede observar en el relato anterior.

Pero ¿cómo entender tales procesos sin la accesibilidad a dichos documentos?, condición que está fijada, en primera instancia, por la materialización y la circulación plena de éstos. Valgan algunas precisiones. Considero que una etnografía anticipa su carácter de texto escribible a partir de las necesarias y complejas posibilidades de circular la obra entre las poblaciones de las que nutre su contenido. Esto no supone una centralidad en las competencias de lecto-escritura de los poblados indígenas, lo que minaría la pertinencia del texto escrito como opción de divulgación y utilización de las investigaciones antropológicas, principalmente en escenarios que mantienen altos índices de analfabetismo en sus sectores adultos.

En los casos referidos, las solicitudes ciudadanas para generar investigaciones etnográficas han obedecido a la necesidad de contar con documentos impresos utilizables en controversias sobre la gobernabilidad de sus territorios y bienes comunales. Las comitivas *ñāñhō* que requirieron del INAH Querétaro la elaboración de dictámenes antropológicos, han tenido un componente plural, integradas principalmente por jóvenes, adultos y ancianos, así como hombres y mujeres con diferentes cargos y funciones dentro de la estructura comunitaria, entre los que se encuentran líderes políticos, intelectuales, autoridades locales, profesionistas, campesinos, artesanos y miembros activos de los órganos religiosos comunitarios.

En primer lugar, la modalidad de organización a manera de comisión posibilita encauzar las gestiones derivadas de los requerimientos comunitarios y formalizar las solicitudes con las instancias abordadas. Entre las funciones de estas comisiones se encuentran la verificación y seguimiento al cumplimiento de la entrega en tiempo y forma de los documentos precisados. En los dos casos analizados, una vez concluidos los trabajos de campo, procesamiento y redacción del documento, como iniciativa institucional se optó por convocar a asambleas comunitarias o reuniones de trabajo con las comisiones, para divulgar los resultados y contenido de los dictámenes, apreciando con ello dos objetivos fundamentales: 1) contrastar y corregir aquellos datos imprecisos, así como ampliar otros tópicos relevantes que hayan quedado enunciados en lo general, y

2) difundir la información generada entre el grueso de los habitantes del poblado solicitante, empleando exposiciones sucintas sobre los contenidos sustantivos del documento e incluso subrayando las condiciones que le dieron origen.

Esta estrategia aportó en la presentación de los materiales escritos que quedaron a disposición y resguardo de la comisión o autoridades comunitarias, facilitando que la información trascienda hacia los diferentes sectores de las comunidades indígenas, por lo que el conocimiento de la etnografía no queda limitado ni al dominio de los principios de la lectura, ni a la participación dentro de las comisiones. Pero la interrogante principal es ¿cómo ocurren los ejercicios de significación en torno a las etnografías?

El argumento de las etnografías escribibles supone una apertura del significado de lo que se declara en el documento. Lo anterior puede ocurrir en la complementación o corrección del contenido durante la interpelación que realizan los habitantes del poblado respecto de su retrato etnográfico.⁷ Pero también ocurre respecto de los sentidos que asume para ellos el documento escrito, puesto que, por ejemplo, las descripciones sobre el territorio, el parentesco o los sistemas míticos, pueden indicar aspectos diversos de acuerdo a las intenciones expresivas del investigador, de la comisión local, del mismo poblado y, por extensión, de aquellos actores que lleguen a acceder al documento.

El segundo aspecto a destacar de las etnografías escribibles es su carácter performativo. En Barthes (1984) este atributo del texto escribible se contrasta con el ejercicio un tanto copista de representar la realidad propia de los textos que denomina como legibles. De acuerdo con esto, *escribir* se vuelve un acto performativo donde tiene relevancia el lenguaje actuando y el papel que asumen los lectores del texto, y no tanto la letra que denota la realidad consignada en el documento, por lo que “la enunciación no tiene más contenido (más enunciado) que el acto por el cual ella misma se profiere” (*ibid.*: 69).

Más allá de reproducir las características de una cultura, las etnografías escribibles transitan de la información académica, que en una primera instancia organiza el antropólogo, a su constitución como herramienta para enunciar, expresar y legitimar formas específicas de gobernar la comunidad y el territorio. De ello que me ocupe de la manifestación expresiva de las etnografías como ejercicio performativo, donde los lectores reproducen los textos al involucrarse decididamente en lo que Barthes entendió como el “encantamiento del significante” (Barthes, 1980: 14); esto sitúa la atención en los mensajes que construyen los lectores de las etnografías, así como en la incorporación de éstas, en tanto documentos materiales, dentro de los mecanismos utilizados por los poblados para expresar sus ideas e intereses políticos respecto de un tema específico.

7. Si bien son amplios los planteamientos de la metodología participativa que retoman la inserción de los interlocutores en las fases de las investigaciones, el argumento del presente trabajo se distingue de dicha propuesta al centrar el interés en los procesos de significación, donde las etnografías escritas muestran sus dimensiones significantes dentro de episodios expresivos.

Vale la pena señalar algunas características del tipo de texto etnográfico inmerso en los dos casos analizados. El dictamen antropológico es entendido como herramienta académica para “proporcionar un medio de prueba que permita hacer patente un hecho o circunstancia que se considera oscuro, en este caso la relevancia de la cultura o los sistemas jurídicos indígenas para entender con mayor amplitud una acción” (Valladares, 2012: 11-12). Estos materiales tienen como soporte el registro etnográfico del hecho o circunstancia consignada, de manera que las condiciones culturales quedan plasmadas a través de un documento que informa sobre algo en determinada sociedad. Las solicitudes de dictamen presentadas por las localidades *ñāñhō* de San Miguel y Santiago Mexquititlán, no fueron requeridas por jueces ni estaban vinculadas explícitamente a procesos penales; sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, los requerimientos en ambos casos muestran una conceptualización local de tales documentos que los sitúa como elementos sustanciales para acompañar una argumentación jurídica de los modos consuetudinarios de organizar y administrar los espacios y bienes comunales.

He querido visibilizar el componente etnográfico de los dictámenes por tratarse de materiales generados recientemente dentro de las agendas de atención ciudadana del Centro INAH Querétaro y del equipo regional Querétaro-Guanajuato que estuvo adscrito al PNERIM. Dicha vinculación tuvo implicaciones innegables no sólo para el desarrollo de las actividades académicas emanadas del Programa de investigación, sino además en la interacción, mecanismos y utilidad inmediata de las etnografías producidas.

Por otro lado, las dos solicitudes ciudadanas ponen de relieve la inexistencia de etnografías o el desconocimiento y parcialidad temática de aquéllas que en años recientes se han producido en torno a los poblados indígenas de la entidad.⁸ En contraste, en los últimos cinco años la Ventanilla Única de Gestión (VUG) del Centro INAH Querétaro ha registrado un incremento de denuncias ciudadanas sobre gestión social de los patrimonios culturales, encaminadas por diversos sectores sociales, principalmente localidades indígenas de la demarcación. Lo anterior supone dos puntos clave para el argumento que propongo; por una parte, el vacío documental en los acervos comunitarios acusado por la ausencia de etnografías precisas sobre las mismas localidades y, por otra parte, el reconocimiento social de las actividades, tareas y potencialidades que representa el INAH y el PNERIM para intervenir en y escribir sobre tales situaciones.

Las etnografías temáticas que encumbraron al PNERIM en sus primeras etapas de investigación, hoy son alimentadas y confrontadas por las dinámicas regionales que orientan la realización de estudios *ex profeso* de acuerdo con las dinámicas étnicas contemporáneas. Atender las denuncias ciudadanas y abordar problemáticas en los poblados indígenas de la demarcación guio la generación de etnografías asociadas con dictámenes y opiniones técnicas que manifiestan una marca indeleblemente política y algunas intenciones acotadas, concernientes a dar continuidad al regis-

8. Esto no desconoce la importancia de dichos documentos como literatura imprescindible que permite cotejar los cambios recientes y las continuidades de las estructuras sociales y simbólicas de los poblados indígenas.

tro y conocimiento de la diversidad cultural regional, al tiempo que involucró propositivamente el quehacer etnográfico del INAH en la resolución de problemáticas asociadas a la gobernabilidad de los territorios y patrimonios culturales indígenas. Concretamente, en los dos casos referidos esto permitió, en primer lugar, afrontar vacíos o sesgos etnográficos para potenciar fundamentos antropológicos en la resolución de determinados conflictos vigentes en la región, y en segundo lugar, redimensionar el conocimiento de la alteridad para situarlo al alcance de sus usuarios.

La ruta crítica que orienta la generación de este tipo de textos etnográficos se distingue de otros proyectos de investigación, por cuanto los primeros contemplan temporalidades y objetivos de estudio acotados por los requerimientos de los solicitantes. Metodológicamente, los dictámenes aludidos combinaron el registro etnográfico con la revisión de bibliografía, incorporando metodologías grupales para la integración de diversos actores locales con especial incidencia en la estructuración de la problemática. Como se verá, se trata de documentos que cobran especial valor y estima dentro del imaginario comunitario, por tratarse de materiales que buscan cubrir vacíos documentales respecto de usos y costumbres que competen al control del territorio y sus bienes comunales, o simplemente escriturar (materializar) sistemas normativos que ya existen y son vigentes desde la oralidad de las localidades.

En el primer caso, el dictamen solicitado tuvo como objetivo el registro de las extensiones geográficas del territorio comunal del poblado de San Miguel, en el semidesierto queretano, teniendo como contexto la compra-venta irregular de un terreno para la instalación de una granja avícola. En el segundo caso, el dictamen registró los esquemas de uso y administración del espacio ritual conexo a un templo del siglo XVI ubicado en la comunidad de Santiago Mexquititlán, en la sierra del sur de Querétaro. A través de ambos escenarios se clarifican las formas en que se reescriben las etnografías, considerando los usos que habitantes de las dos localidades otomíes han asignado a los textos etnográficos, en los términos de las siguientes interrogantes: ¿cómo se construyó el valor de tales materiales?, ¿qué instancias intervinieron en la agregación de valor? y ¿bajo qué escenarios muestran sus diferentes potencialidades?

San Miguel, un territorio que se escribe

En diciembre de 2017 una comisión integrada por habitantes de la población otomí de San Miguel, en el municipio de Tolimán, ingresó a la VUG del INAH Querétaro una solicitud de elaboración de dictamen antropológico, con la finalidad de obtener reconocimiento jurídico sobre un predio de 200 hectáreas, aproximadamente, de uso comunal ubicado en las inmediaciones del caserío.

Los habitantes de San Miguel recordaban que desde tiempos remotos ejercían control sobre dicho predio, a partir de esquemas comunales de manejo operados desde la tradición oral. En el año 2017 el predio había sido invadido por personas que representaban a una empresa dedicada a la crianza de pollos; estas personas intentaron cercar el lugar asumiéndose como sus pro-

pietarios, señalando que lo habían comprado a una persona ajena al poblado, quien a su vez, en la década de los años noventa del siglo XX, había prescrito la propiedad anteponiendo una supuesta condición baldía del sitio.

Ante la ausencia de escrituras que avalaran jurídicamente la propiedad del lugar, los integrantes de la comisión entendían que para afrontar con éxito la querrela legal, requerían de documentación antropológica precisa y fundamentalmente *escrita*; esto planteaba la posibilidad de asentar las extensiones geográficas y registrar los mecanismos locales de posesión y propiedad sobre dicho predio, pero además suponía organizar estratégicamente una demanda jurídica de acuerdo con las reglas de juego del derecho positivo, ponderando el carácter del documento escrito como probatorio fundamental para el reconocimiento de la potestad comunal agraria sobre determinados espacios.

Es importante señalar las particularidades del caso de San Miguel. Por una parte, el predio se corresponde con un amplio perímetro cerril relevante para diferentes actividades del poblado, fundamentalmente en el abasto de agua para consumo humano mediante el manejo de manantiales y para el desarrollo de rituales asociados con la consecución de las vestimentas de las cinco danzas de conquista que encabezan las celebraciones patronales en honor a San Miguel arcángel. Si bien este predio es concebido por los habitantes como terreno comunal, jurídicamente su esquema de propiedad no se corresponde ni con el ejido ni con la comunidad agraria, lo que resalta su antigüedad como espacio reconocido y respetado ancestralmente por las haciendas de la zona, y posteriormente por los pequeños propietarios y ejidos que se conformaron a partir del reparto agrario de inicios del siglo XX.

Este reconocimiento pleno de su condición comunal se complementaba con la vigencia de prácticas y reglamentos respaldados en los recuerdos de los ancianos y algunas personas adultas quienes, apelando a las máximas compartidas por sus padres y abuelos, reiteraban la existencia de un territorio comunal que desbordaba los caseríos donde se concentran los barrios de la comunidad.

Desde la perspectiva de los habitantes, la ausencia de documentos que consignaran las extensiones del territorio san miguelense –ya fueran títulos primordiales o etnografías contemporáneas– ofrecía un panorama incierto, pero también de oportunidades para encaminar la denuncia contra los supuestos nuevos propietarios del predio. En Querétaro varias de las etnografías sobre los pueblos indígenas producidas desde el PNERIM y otros centros académicos no consideraron la dimensión política de los territorios comunales; en buena parte de estos materiales únicamente se advierte la composición de la comunidad a partir del aglutinamiento de barrios, especificando las extensiones espaciales de las comunidades indígenas en términos administrativos y delegacionales,⁹ y en otros casos utilizando la dimensión difusa de la variable simbólica.¹⁰

9. Para una lectura detallada al respecto, ver Prieto y Utrilla (2003) y Vázquez y Prieto (2014).

10. Sobre este punto cotejar las obras de Utrilla, Prieto *et al.* (2003), (Vázquez, 2009) y Fondo editorial del estado de Querétaro (2010).

Esta necesidad de generar registros territoriales muestra intenciones evidentes para legitimar la amplitud “primordial” de los poblados indígenas, aspecto que se articula con las tareas institucionales de salvaguardia de los patrimonios culturales de estas sociedades. De ello que el dictamen antropológico solicitado se proyectara como un ejercicio de investigación acotado que buscaría registrar etnográficamente los usos y manejos comunitarios vinculados al predio, con pleno involucramiento de diferentes sectores de la población para lograr la documentación de sus manifestaciones geográficas de acuerdo con su reconocimiento local.

La metodología planteada permitió la combinación de herramientas para desarrollar una etnografía nutrida por recorridos de área, entrevistas, grupos focales y etnocartografías, así como por la revisión y análisis de materiales historiográficos que reconstruyeron geográficamente el territorio de San Miguel (López *et al.*, 2018).

Con la redacción de un primer borrador del dictamen se procedió a la presentación del material ante la población, acordando con los representantes de la comisión la convocatoria a una asamblea comunitaria; esta fase fue fundamental en el desarrollo del documento y no se pensó como un acto conclusivo de las actividades desarrolladas, ya que la intención fue generar un espacio de encuentro entre los investigadores, los integrantes de la comisión y los habitantes del poblado interesados, permitiendo tanto la complementación de datos relevantes, como la divulgación de los materiales.

Al inicio de la asamblea, la delegada municipal explicó la problemática que estaban viviendo; posteriormente los investigadores expusimos los contenidos del documento, invitando a los asistentes a que realizaran intervenciones sobre lo expuesto, específicamente ampliando la información o corrigiendo aquellos datos imprecisos o incorrectos. A fin de complementar lo anterior, al finalizar la reunión se entregó una copia del documento a la comisión para que promovieran conjuntamente su lectura, en función de los tiempos y ocupaciones de sus integrantes y de aquellos habitantes interesados en tal actividad.

Durante la asamblea los asistentes validaron la información del dictamen, considerando que buena parte de la misma era desconocida por la mayoría de los habitantes, ya que procedía de los conocimientos y relatos de los ancianos del poblado; sin embargo, algunas de las intervenciones de los asistentes giraron en torno a la identificación de los usos potenciales de la información contenida en el documento, anticipando con ello que un factor fundamental para defender la composición “original” del territorio comunitario radicaba en el pleno reconocimiento local que se pudiera hacer del mismo, principalmente por parte de los jóvenes y niños.

Al respecto, destacaron las siguientes propuestas: 1) la elaboración de un cuadernillo que sintetizara el contenido del dictamen, para ser empleado como material de apoyo didáctico con los alumnos de la escuela primaria, 2) la conformación de una exposición fotográfica sobre cultura material y recursos naturales asociados al predio, y 3) la elaboración de carteles científicos retomando apartados clave del dictamen. Como se observa, las tres propuestas abonan a la apro-

piación y recuperación de la etnografía para circularla en contextos específicos y englobar a sectores poblacionales estratégicos.

Con el cuadernillo se pretende incidir en el plan de estudios de la escuela del poblado, mediante la conformación de líneas de aprendizaje pertinentes a las condiciones socioculturales del mismo, permitiendo además la divulgación conceptual y empírica del territorio de San Miguel mediante el acercamiento directo de los estudiantes de educación básica a los cerros que bordean su localidad. A su vez, las exposiciones y carteles científicos plantean ocupar otros espacios estratégicos comunitarios para la colocación y uso de la etnografía, situando a sus usuarios potenciales entre las poblaciones vecinas que integran las cuadrillas de danzas de San Miguel arcángel, así como entre los visitantes que participan en las festividades religiosas en honor al santo patrono.

Regresando a las funciones iniciales del dictamen, la comisión identificó que a partir de éste se cubrían los vacíos documentales y jurídicos al legitimar la propiedad comunal del predio; una vez finalizado el dictamen, los materiales fueron entregados a la comisión para que dieran continuidad con su segunda fase de trabajo, en la cual su abogado incorporaría el dictamen a un expediente para formalizar la denuncia legal. Lo que interesa destacar de esta etapa es el involucramiento que tuvo el documento durante los cambios de funcionarios públicos acontecidos en los meses siguientes.

Después de realizados los comicios para elegir funcionarios públicos municipales a finales del año 2018, de acuerdo con la percepción de algunos habitantes, el nuevo delegado de San Miguel había llegado a su puesto mediante procedimientos ilícitos, y lo señalaban como una persona impuesta por la administración municipal entrante. En esta coyuntura, el dictamen fue requerido al INAH Querétaro por el nuevo delegado municipal alegando que la comisión se había negado a entregarlo, y que en adelante la presidencia municipal encauzaría las gestiones jurídicas para la resolución de la controversia por el predio.

A partir de lo acordado con la comisión, el dictamen había quedado en posesión de dicha entidad para asegurar la continuidad de las gestiones durante la incertidumbre de los cambios de cargos cívicos, pero también para blindar los procedimientos de posibles intereses particulares que atentaran contra los objetivos de la comunidad. Y esto estaba ocurriendo con la nueva administración municipal, la que externó su disposición para apoyar la regulación del predio bajo la condición de que las escrituras consignaran la titularidad al municipio de Tolimán y no al pueblo de San Miguel.

Finalmente, durante el año 2019 la posesión del dictamen estuvo en el centro de fricciones entre ambos sectores, pero la comisión protegió el documento asignándole un valor particular que les brindaba certeza respecto de la enunciación institucional del carácter comunal del predio. De acuerdo con la estrategia diseñada por la comisión y sus asesores legales, el dictamen serviría como referente para caracterizar la posesión y propiedad comunal durante el litigio, por lo que, junto a los probatorios relacionados con las inconsistencias del proceso de prescripción del terreno, se volvían instrumentos trascendentales para las metas del poblado.

Santiago Mexquititlán, la inscripción de las costumbres religiosas

Demográficamente, el sur queretano concentra la mayor parte de la población *ñāñhō* de la entidad. Esta situación se combina con la vigencia de estructuras organizativas comunales de especial relevancia dentro de las localidades, como los sistemas de cargos religiosos que operan en el mantenimiento y control de espacios rituales y celebraciones religiosas comunitarias.

Hacia finales del siglo XX, el poblado experimentó una serie de transformaciones asociadas con el aumento de la migración, la presencia de denominaciones religiosas evangélicas, el creciente partidismo y la urbanización del centro del caserío; todos estos factores han incidido en la reconfiguración del tejido comunitario, principalmente de las instituciones religiosas como la mayordomía, dedicada tanto al desarrollo del elaborado sistema ritual en torno de los santos tutelares, como de la administración y control de los bienes muebles e inmuebles del templo principal, un edificio histórico del siglo XVI.

Una parte fundamental de estas tareas recae en la disponibilidad y acceso a recursos monetarios derivados de las cooperaciones de los habitantes católicos del poblado, así como del financiamiento de proyectos gubernamentales encaminados por instituciones vinculadas a la conservación del patrimonio cultural. En los últimos 30 años, estos recursos han sido la fuente de discordias que disputan su acceso y control pleno entre diferentes sectores del poblado y las recientes administraciones municipales.

Otro factor que ha sumado a tal escenario es el carácter oral que mantiene vigente el funcionamiento del sistema de cargos religiosos, tratándose de un cúmulo de preceptos y reglas que estipulan, por una parte, el buen ejercicio de los principales puestos que integran la mayordomía, entre ellos los de fiscal y los de cargueros de santos, y por otra parte, los esquemas de funcionamiento y administración de los diferentes lugares que integran el complejo arquitectónico del templo de Santiago apóstol, principalmente el espacio de procesiones y comercios circundante.

Si bien este perfil oral del reglamento de la mayordomía no supone la ausencia de estatutos, sí ha sido un factor determinante para la desestructuración de dicha institución local a partir de la discrecionalidad en el ejercicio de los cargos religiosos vinculados al manejo de dinero, marcando además una ambigüedad en la potestad del espacio procesional del templo.

En el año 2019 una comisión integrada por un grupo de comerciantes tianguistas y habitantes de Santiago Mexquititlán interpusieron una denuncia ciudadana ante el INAH Querétaro, en la que señalaban cuatro aspectos principales: 1) el desinterés de la mayordomía en turno por atender la conservación del templo y sus bienes, 2) la infracción al periodo del ejercicio del cargo religioso por parte de los fiscales del templo, 3) las irregularidades y desvíos de recursos destinados al lugar sagrado, derivados de las cooperaciones y limosnas otorgadas por el poblado, y 4) el contubernio entre el fiscal y la presidencia municipal para la regu-

lación del cobro de cuotas a tianguistas que venden sus productos en el espacio procesional del templo.

Los puntos de quiebre de este escenario se encontraban no solamente en el desempeño negligente de la mayordomía en torno al cuidado de los bienes religiosos del poblado, sino en dos aspectos medulares de la estructura organizacional de la vida religiosa del poblado: primero, en las obligaciones reconocidas a los cargueros religiosos y, segundo, en la administración del espacio procesional del templo.

De acuerdo con la perspectiva de los habitantes, los “malos manejos” de la mayordomía se asociaban al ejercicio deshonesto de sus principales cargos religiosos, traducido en una descomposición gradual de la estructura, actividades y funciones de dicha organización; esto había permitido en los últimos años una injerencia de la delegación municipal en el cobro de la plaza del espacio procesional a los tianguistas, así como la intromisión de la presidencia municipal en el ordenamiento y modernización de un denominado “espacio público”.

Si bien esta idea de “malos manejos” de los cargos religiosos se asociaba con los intereses personales de quienes los desempeñaban, otro factor inherente fue la inexistencia de documentos que consignaran los fundamentos de la vida religiosa del templo, como cartas fundacionales o actas constitutivas de las asociaciones religiosas que mantienen las dinámicas rituales en el templo de Santiago apóstol.¹¹

La solicitud al INAH Querétaro precisaba de la realización de un estudio para identificar y evidenciar estos puntos, zanjando vacíos normativos e interpretaciones parciales que coyunturalmente suelen realizar las facciones políticas confrontadas en el poblado. En respuesta a la solicitud, se informó a la comisión sobre la elaboración de un dictamen antropológico que tendría como objetivo principal el registro etnográfico de los usos y manejos locales del templo y su complejo ritual, aspectos verificables a través de prácticas y relatos de algunos habitantes del poblado, principalmente de los ancianos.

Metodológicamente, el registro etnográfico se nutrió con recorridos de área, revisión y análisis bibliográfico, así como de entrevistas semidirigidas. Además del desarrollo de entrevistas individuales a actores clave, se organizaron grupos focales para conformar núcleos de documentación oral considerando separadamente a diferentes sectores de la localidad, entre ellos a los integrantes de la mayordomía y a los comerciantes. Desde una panorámica reciente, el material etnográfico construido brindó datos precisos sobre los mecanismos administrativos de dicho espacio, permitiendo a la población una toma de decisiones fundamentada tanto en sus usos y costumbres, como en sus intereses y retos actuales.

11. En el año 2011, durante una pugna por las elecciones de cargueros religiosos en Santiago Mexquititlán, el párroco en turno señaló que la causa de dichos conflictos era la ausencia de normativas internas, aspecto que aludía a la inexistencia de reglamentos escritos, por lo que planteó unilateralmente la organización y redacción de un reglamento para la mayordomía.

Los tópicos requeridos en el dictamen permitieron reconstruir la delimitación del espacio ritual. Se identificaron y registraron los usos y costumbres ligados al manejo del templo y su complejo ritual, especialmente las obligaciones de cada uno de los cargos religiosos y las reglas de administración y usos reconocidos que el poblado confiere en el perímetro contiguo del espacio procesional (López *et al.*, 2019).

Un punto clave del dictamen se centró en el registro de las transformaciones y continuidades de los cargos religiosos y del uso del espacio ritual, empleando una línea del tiempo que incorporó la reconstrucción histórica de la problemática aquejada. La incorporación de este tipo de información al dictamen pretendió presentar insumos valiosos a los lectores en potencia, principalmente en lo relativo a la comprensión del carácter dinámico de su cultura, aspecto que confrontaría ciertas percepciones –tanto locales como externas al poblado–, que suelen equiparar los usos y costumbres con instrumentos normativos sin temporalidad.

Asociado a lo anterior, y anteponiendo la responsabilidad del poblado en la toma de decisiones respecto de la problemática, se procuró evitar que el documento pudiera ser utilizado como un instrumento que dictara los modos tradicionales de actuar, a manera de una ordenanza, aprisionando con ello la organización social comunitaria en los trazos de las prácticas y valores registrados en la etnografía. Lo primero que se requirió fue construir el perfil polifónico de la etnografía, rastreando los testimonios que marcaban las percepciones diferenciadas en torno a la problemática.

Más allá de enunciar cómo debían ser los usos y manejos de los cargos y espacios rituales, esta etnografía supuso un medio para construir una plataforma de diálogo local en torno a los retos contemporáneos de la gestión de los patrimonios culturales comunitarios, con el fin de orientar la discusión hacia la conformación de estrategias que combinaran lo tradicional con la innovación.

La versión preliminar del dictamen fue presentada en asamblea comunitaria, a la que acudieron diferentes sectores de la localidad. Durante la exposición de los resultados, los asistentes nutrieron los contenidos del documento, pero también plantearon los mecanismos idóneos para la recuperación de los “buenos” desempeños de los cargos religiosos y la gestión de los espacios rituales, por lo que la pugna se dirigió hacia la necesidad de evitar la intromisión de la presidencia municipal a través de su vinculación delegacional.

Una vez validado y entregado el dictamen, la comisión optó por retomarlo como el referente material donde se consignaban los sistemas normativos del templo y sus cargos religiosos, desconociendo con ello la consideración que hacía de éste la presidencia municipal en tanto “espacio público” y que colocaba a la delegación como entidad administradora del espacio procesional, al mismo tiempo que enfatizaron el estatus comunitario de la posesión y propiedad del conjunto religioso principal de la localidad.

De acuerdo con las necesidades planteadas por la solicitud de la comisión al INAH, el caso referido evidencia la ausencia de documentación etnográfica en el poblado concerniente a Santiago Mexquititlán. Aunque ha sido una localidad abordada por diferentes investigaciones an-

tropológicas, al momento de iniciada la problemática, no existían repositorios comunitarios que pudieran informar sobre las formas organizativas locales relativas a los ámbitos religiosos, así como tampoco materiales cartográficos asociados a la delimitación del territorio comunal.

La etnografía que conforma este dictamen afrontó tales requerimientos, pero además desde la percepción de la comisión fue evidente la necesidad de hacerse de un veredicto institucional, donde la participación del INAH –como institución gubernamental encargada del patrimonio cultural– fue anticipada como una entidad capaz de enunciar, mediante un escrito, los mecanismos normativos “reales” y los componentes del espacio ritual, colocando al INAH como juez dentro del conflicto.

Si bien la etnografía cuidó estos aspectos, los usos locales de la misma llevaron a los habitantes de Santiago a concebir que su tradición religiosa no avalaba el involucramiento político del municipio, por lo que retomaron los apartados del dictamen que señalaban la reciente incidencia de la delegación en las tareas administrativas del espacio procesional, para construir una noción de violación a los modos comunales de gobernar dicho espacio. Incluso, la caracterización etnográfica de las obligaciones de los cargueros del templo de Santiago apóstol, fue proyectada como un referente para señalar las inconsistencias, ya conocidas, en las que habían incurrido las personas que en años recientes habían desempeñado cargos religiosos, volviéndose un argumento para buscar la deposición del fiscal en turno que simpatizaba con la delegación municipal.

Otro aspecto a destacar fue la utilización del material etnográfico que realizó la comisión para fines de divulgación. Durante el año 2019 fueron constantes las confrontaciones entre la facción encabezada por la comisión y los seguidores de la delegación municipal para hacerse del control del templo y su espacio procesional. A inicios del año 2020 el pleito tuvo escalas álgidas derivadas de la proyección de la obra municipal de remozamiento de la plaza pública de Santiago Mexquititlán, un proyecto que plantea adoquinar el perímetro de las procesiones y ordenar los lugares de venta para el tianguis que en él se monta semanalmente.

En esta coyuntura, la comisión convocó a asamblea comunitaria para asumir una postura y establecer lineamientos que permitieran contrarrestar los actos municipales. Por ello, empleó gran parte del contenido del dictamen para realizar materiales informativos donde se citó a la asamblea, siendo especialmente útiles los apartados relativos a la fundación del pueblo y a la disposición organizativa del espacio ritual sustentada en la mayordomía.

Los fragmentos etnográficos que asignaban un carácter fundamental a la *costumbre* religiosa heredada por los ancestros, fueron reescritos por los integrantes de la comisión en hojas de papel y cartulinas que se distribuyeron en lugares estratégicos de aforo comunitario, pero también a través de mensajes de texto y publicaciones virtuales en redes sociales, cubriendo los objetivos de informar sobre la problemática, para justificar la postura de la posesión comunal del templo y su perímetro, y por supuesto convocar a la asamblea.

Apuntes finales

Teniendo como escenario el 20 aniversario del PNERIM, este trabajo buscó enfatizar la dimensión política de las etnografías y sus vínculos con las necesidades de las poblaciones indígenas del país. Acompañando la discusión con experiencias recientes de dos poblados indígenas de Querétaro, es oportuno tener en cuenta el carácter político de los textos escritos de acuerdo con las condiciones de circulación y apropiación de las etnografías.

Además de definir las rutas operativas de las investigaciones, los objetivos de las etnografías también marcan itinerarios políticos que intervienen las relaciones comunitarias a partir de los documentos producidos bajo contextos precisos. Una parte sustantiva de nuestra labor académica es documentar manifestaciones culturales diversas, pero esto no implica que se construyan rutas críticas para suministrar dichos materiales a escenarios, instancias y actores estratégicos, donde puedan coadyuvar efectivamente a la construcción de sociedades respetuosas del pluralismo cultural.

La apertura de la etnografía apuesta por integrar a las agendas de trabajo la circulación de las etnografías producidas, considerando su penetración física e intelectual en las poblaciones indígenas, con el objetivo de permitir que estas elaboraciones materiales puedan ser *escribibles*, impulsando procesos de apropiación, relectura y recreación de sus contenidos, y fomentando escenarios reflexivos donde también se plantee su utilidad.

A través de los casos referidos se evidenció cómo se produjeron, circularon y se usaron dos etnografías integradas a dictámenes antropológicos, por lo que resaltan los siguientes aspectos. En primer lugar, la ausencia de repositorios comunitarios con documentación etnográfica sobre las propias poblaciones plantea retos inmediatos para el desarrollo de cualquier proyecto de investigación ejecutado en las regiones indígenas. Estos materiales se convierten en verdaderos concentrados de información susceptibles de ejercicios performativos en situaciones de controversias comunitarias, principalmente en problemáticas asociadas con la vigencia o existencia de marcos normativos consuetudinarios y el control local de sitios relevantes para los poblados.

A partir de los ejercicios de socialización y análisis de las etnografías que nutrieron ambos dictámenes, tanto las comisiones como los habitantes involucrados lograron apropiarse de la información y rearticular contenidos etnográficos para diseñar, crear y volver a circular materiales divulgativos que reforzaron el reconocimiento de los territorios comunales. La intención de elaborar cartelones, mensajes de texto, volantes y cuadernillos con base en las etnografías de los dictámenes, muestra la inventiva de los poblados, al tiempo que evidencia las potencialidades del trabajo académico dentro de las agendas comunitarias.

En segundo lugar, los ejercicios de significación en torno a estas etnografías las ubican como elementos integrados a los mismos procesos vividos por las poblaciones que demandan tales dictámenes antropológicos. Si bien dichos materiales informan sobre algo particular, sus capacidades enunciativas no se limitan a las lecturas e interpretaciones que sus autores pretenden.

Los casos estudiados demuestran que tales etnografías desbordan los horizontes de la descripción de una realidad dada, para irrumpir en los imaginarios locales a través de cadenas continuadas de significación en las distintas aristas de la problemática.

Un aspecto fundamental de estas etnografías es su carácter físico. Al tratarse de documentos escritos e impresos, en dichas etnografías los documentos materializan información oral valiosa acerca de los territorios y los órganos comunales de los poblados otomíes referidos; dos aspectos sustantivos para las esferas normativas comunales. Pero dicha materialización no sólo comunica, sino que repercute en la creación de la presencia normativa a través de documentos que contienen las bases orales de los sistemas consuetudinarios. De ello que, a partir de las etnografías de los dictámenes, se corroboró la existencia de los reglamentos de la mayordomía y del espacio ritual de Santiago Mexquititlán, así como del terreno comunal de San Miguel.

Es necesario reiterar que Santiago Mexquititlán y San Miguel no son contextos carentes de normas, pero la no materialidad (no escrituración) de algunos de sus reglamentos ha tornado ambigua la gestión de los bienes comunales y territorios. A través de las lecturas y usos que las comisiones hicieron de las etnografías, se constatan las características performativas del texto escribible que subraya Barthes, por medio de la asociación de determinados sentidos que declaran la existencia de usos, regímenes y estructuras que prefiguran los territorios comunales. Es así que, en una primera instancia, el texto etnográfico enuncia, mientras para sus lectores, en una segunda instancia, dicho texto apropiado crea y confirma órdenes de realidad que éstos pugnan.

Un punto destacable de este ejercicio de asignación de sentido ocurre con la relevancia de la autoría. Si bien en Barthes se resalta la nulidad o desplazamiento del autor en el ejercicio de dotación de sentido de los textos escribibles, las comisiones y los habitantes como lectores de las etnografías intercalaron sus proyecciones significativas con la necesidad de destacar el papel de la institución gubernamental que consignó la información etnográfica. Esto ocupa un lugar destacado en las rutas performativas que construyeron la presencia de los territorios comunales, principalmente si se comprende que en la lógica argumental de las comisiones el INAH es identificado como institución oficial y competente en la materia.

A través del argumento de los textos escribibles, se han proyectado escenarios donde las etnografías se mezclan con los horizontes políticos de las comunidades indígenas, cuyas vidas están retratadas en dichos materiales. La disponibilidad de estos materiales etnográficos en los poblados indígenas es una condición fundamental para su apropiación local, tratándose de cúmulos de significantes en potencia que pueden detonar procesos de significación y usos tan diversos como las necesidades y coyunturas de la realidad étnica en el país.

Bibliografía

- Aguirre Baztán, Ángel (ed.) (1997). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega.
- Barthes, Roland (1980). *S/Z*. México: Siglo XXI.
- _____ (1984). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Bartolomé, Miguel (2003). "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural". *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 199-222.
- Carvalho, José Jorge de (2002). "La mirada etnográfica y la voz subalterna". *Revista Colombiana de Antropología*, 38, pp. 287-328.
- Fondo editorial del estado de Querétaro (2010). *Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado*. México.
- García Mora, Carlos (1987). "La Antropología en México: Presentación y preliminares". En *La Antropología en México. Panorama histórico: I. Los hechos y los dichos (1521-1880)* (pp. 17-112). México: INAH.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- González, Antonieta, López, Ricardo y Rangel, Edith (2017). "La investigación antropológica en Querétaro. Un segundo recuento". En Carlos Viramontes y Ricardo Jarillo (coords.). *Tiempo y Región. Estudios históricos y sociales. La investigación en Antropología, Arqueología e Historia en Querétaro, aportaciones recientes* (vol. IX). México: INAH / Universidad Autónoma de Querétaro.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Krotz, Esteban (1995). "La crisis permanente de la Antropología mexicana". *Nueva Antropología*, XIV(48), pp. 9-18.
- Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (2006). México: INAH.
- López, Ricardo et al. (2018). *Peritaje antropológico sobre el predio de San Miguel, Tolimán, Querétaro*. México: Departamento de Trámites y Servicios legales del área de Jurídico del Centro INAH Querétaro [documento interno].
- _____ et al. (2019). *Peritaje antropológico sobre el templo y espacio ritual de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro*. México: Departamento de Trámites y Servicios legales del área de Jurídico del Centro INAH Querétaro [documento interno].
- Meyer, Francisco (2001). *Querétaro árido en 1881. Una visita gubernamental a Tolimán, Colón y Peñamiller*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Quecha, Citlali y Peniche, Karla (2014). "Proyecto 'Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio'". *Diario de Campo. XV Aniversario*, 1 [tercera época], pp. 4-8.
- Prieto, Diego et al. (2006). "Descorriendo el velo. Los empeños de la antropología en Querétaro". En Guadalupe Zárate (coord.). *Cinco miradas. Memoria del Primer encuentro de Estudios Queretanos. Balance y perspectivas*. México: Gobierno del estado de Querétaro.

- Prieto, Diego y Utrilla, Beatriz (2003). "Ar ngú, ar hnini, ya meni. La casa, el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (vol. II). México: Conaculta / INAH.
- Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión / Pontificia Universidad Javeriana.
- Reygadas, Luis (2014). "Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico". En Cristina Oehmichen (ed.). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México: UNAM-IIA.
- Utrilla, Beatriz, Prieto, Diego et al. (2003). "El cielo en la tierra. Los territorios de lo sagrado entre los ñāñhō de Querétaro. En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. II). México: Conaculta / INAH.
- Valladares, Laura (2012). "La importancia del peritaje cultural: avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) para la certificación de peritos". *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. Peritaje antropológico en México: reflexiones teórico-metodológicas y experiencias*, pp. 11-20.
- Vázquez, Alejandro (2009). *Cruz a cuestras. Identidad y territorio entre los chichimecas otomíes del semidesierto queretano*. México: INAH / CDI.
- _____ y Prieto, Diego (coords.) (2014). *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: Universidad Autónoma de Querétaro / CDI.

¿Es la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero un *área cultural* o una *región etnoterritorial*?

Samuel L. Villela Flores*

ISSN: 2007-6851

p. 94–p. 109

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: agosto de 2020

Título del artículo en inglés: *Is Guerrero's Nahua Tlapaneca Mixteca a Cultural Area or an Ethno-territorial Region?*

Resumen

La Mixteca nahua tlapaneca, región interétnica también conocida como Montaña de Guerrero, es la principal región indígena de dicho estado. Su conformación histórica a partir del señorío de Tlapa-Tlachinollan ha permitido la continuidad de pautas culturales que dan un perfil cultural específico a dicha región, a partir del complejo simbólico San Marcos-maíz. El concepto de *complejo simbólico*, semejante al de *núcleo duro* (López Austin), permite entender un entramado cultural en que un conjunto de pautas se estructuran en una determinada área geográfica, articulando y dando coherencia a la ritualidad, las prácticas agrícolas y la religión dentro de una determinada cosmovisión. A modo del concepto de *área cultural*, aunque más dinámico, este complejo simbólico está presente en un determinado territorio y no puede entenderse sin el devenir histórico, así como en la continuidad de pautas que permiten entender la articulación significativa de las pautas que lo integran. Por lo que esa área interétnica puede ser entendida como una *región etnoterritorial*, al comprender al complejo en un territorio históricamente conformado.

Palabras clave: Montaña de Guerrero, complejo simbólico, San Marcos-maíz, área cultural.

Abstract

The Nahua Tlapaneca Mixteca, an inter-ethnic region also known as Montaña de Guerrero, represents the main indigenous region of said state. Its historical roots, from the Tlapa-Tlachinollan manor onwards, have permitted the continuity of those cultural guidelines that confer a specific profile to said region, based on the San Marcos-corn (maíz) symbolic complex. The concept of symbolic complex, not dissimilar to that of hardcore (López Austin), allows the comprehension of a cultural fabric in which a number of patterns are structured within a certain geographical area, articulating and giving coherence to rituality, agricultural practices and religion, all of it framed by a given worldview. Not unlike the notion of cultural area, but a tad more dynamic, this symbolic complex operates in a certain territory and cannot be understood without historical transformations. It also presents itself in the continuity of those guidelines that allow a meaningful articulation of structural patterns. Thus, such an inter-ethnic area could also be understood as an ethno-territorial region, so long as it entails a historically-formed territory.

Keywords: Montaña de Guerrero (Guerrero Mountain), symbolic complex, San Marcos-corn, cultural area.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (villela_s@hotmail.com).

La región interétnica conocida como Mixteca nahua tlapaneca es la principal región indígena del estado suriano y la octava en el país. Como su nombre lo indica, está conformada por tres grupos etnolingüísticos: *na savi* (mixtecos), nahuas y *me'phaa* (tlapanecos).¹ Es también conocida como La Montaña, aunque esta asignación tiene un referente de tipo geográfico o de hábitat ecológico. La primera denominación alude más a las filiaciones étnicas, por lo cual habremos de enfocar el análisis en cuáles son los referentes simbólico-culturales que le confieren especificidad –si es que la hay–, dentro del panorama étnico del país. Más allá de la particularidad lingüística –donde, por lo demás, dos de sus lenguas (nahua y mixteco) son compartidas en otras regiones y entidades del territorio nacional– es posible discernir la presencia de elementos culturales que le confieren peculiaridad.

Aunque el término empezó a emplearse a partir de los trabajos de Schultze-Jena (1938), no ha habido hasta ahora un estudio que caracterice cabalmente a dicha región, en términos culturales. Lo que ha predominado es una caracterización sociodemográfica, que sólo aborda tangencialmente los elementos culturales (Muñoz, 1963).

En esta perspectiva, es pertinente hacer una contextualización histórica de su conformación como región, la forma y enfoques con que se le ha estudiado y proponer una posible caracterización a partir de un complejo simbólico específico.

Respecto a la conformación de esta región interétnica, es importante retomar las palabras de Dehouve: “quedará claro para el conocedor de la sierra de Tlapa que muchos de sus rasgos actuales se entienden a la luz del pasado”² (Dehouve, 2000: 117). Por tanto, es pertinente hacer un recuento de cómo se ha conformado históricamente.

La conformación histórica de una región interétnica

Antes de la dominación mexicana, el señorío de Tlapa-Tlachinollan se asentó sobre buena parte del oriente del actual estado de Guerrero, en lo que ahora es parte del territorio de la Mixteca nahua tlapaneca (figura 1). Y se conformó a partir de las alianzas políticas entre los tres grupos que ahora la integran, situación que colocó a las relaciones de poder como uno de los ejes de articulación para dicha formación social. “A principios del Siglo XVI tenía como pueblos cabecera sujetos a Tototepec, Tecuanapan, Tetzotzonca, Caltepemaxalco, Huilotepec, Tlachco, Atliztaca, Quecholtenango, Totomixtlahuacan, Oztotzinco, Petlacala, Yoallan, Atlimaxac, Atlitepec, Xipetepec, Acozpan y Tetenanco” (Martínez, 1991: 45).

1. Retomamos la autodenominación vigente en la actualidad para esos grupos étnicos, ya que la designación tradicional ha sido cuestionada por los integrantes de dichos conglomerados.

2. En el mismo sentido se expresa Martínez (2008: 15): “Desde la conformación del reino de Tlachinollan hasta hoy, con pequeños matices existe un territorio que hoy delimitamos en 19 municipios que comparten una historia común”.

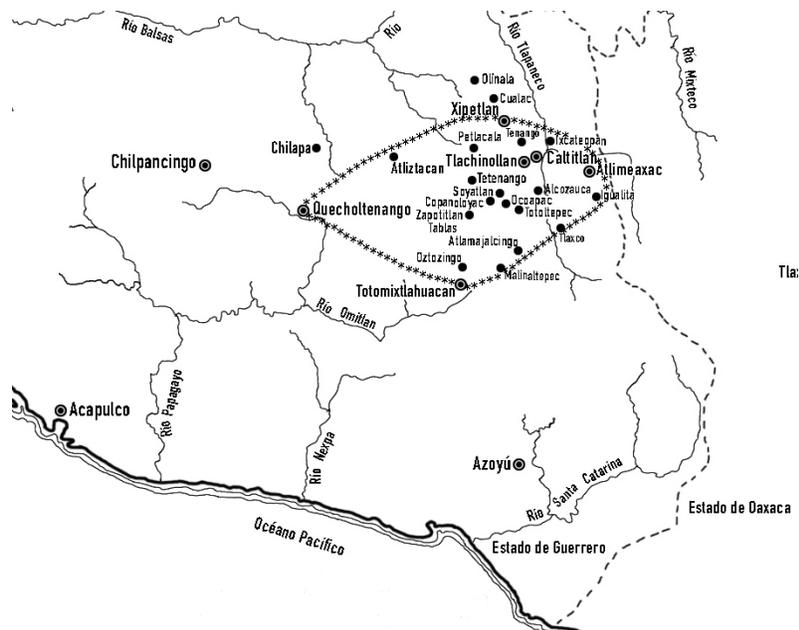


Figura 1. Territorio aproximado del señorío de Tlapa-Tlachinollan, según Vega (1991).
Elaboración © Karla Galindo O.

Y sobre esa conformación señorial se dio la dominación mexicana, la cual se montó sobre esa estructura política y económica preexistente.

A partir de la dominación de la Triple Alianza, Tlapa-Tlachinollan aparece como una provincia tributaria de los mexicas. Los pueblos que la integraban siguen siendo parte de la actual región interétnica. En la lámina 39 del *Códice Mendocino* se plasman los 13 pueblos tributarios que conformaron dicho señorío: el pueblo cabecera, Tlappan o Tlahuphan, más los pueblos de Xocotla (Xocotitlán), Ichcateopan (Ixcateopan), Amáxac (Atlamaxac), Ahuacatlan (Ahuacatitlan), Acocoapan (Almolonga), Yohuallan (Igualeta), Ocoapan (Ocoapa), Huitzamollan (Huitzapula), Acuitlapan (Aquilpa), Malinaltépec, Totomixtlahuacan, Tetenanco (Tenango Tepexi) y Xipetlan.

En los tempranos tiempos de la Colonia, como es sabido, se dio una alta mortandad entre la población indígena, tras lo cual empezó un repoblamiento en la región que permitió la conformación de muchos de los núcleos poblacionales actuales, reconfigurándose también su vínculo con su entorno económico. “En este contexto La Montaña adquirió realmente un carácter específico” (Dehouve, 2000: 110).

Este carácter específico tuvo que ver tanto con la configuración espacial como con economía:

Primero, se diferenció del resto del actual estado de Guerrero por las pocas relaciones que estableció con los pueblos ubicados en las minas o en el camino real de Acapulco. La provincia de Tlapa y la Costa Chica aparecieron casi autónomas. Formaron un corredor entre el Pacífico y Puebla, cuyos

grandes comerciantes encontraban aquí una salida para sus productos. El camino real llevaba de la Costa Chica a Totomixtlahuaca, Tlapa y de ahí seguía toda la cañada de Huamuxtitlan hasta llegar a Puebla (*ibid.*).

Aunque aquí debemos especificar que la Costa Chica se diferenció sensiblemente de la región de La Montaña al albergar a población afromestiza, principalmente, conviviendo con amuzgos y *me'phaa* de la vertiente del Pacífico.

Con una reconfiguración del tejido social, donde las instituciones coloniales se adecuaron al contexto indígena, “la encomienda de Tlapa, constituida a la llegada de los españoles, se extendió entre Tlapa y la Costa Chica, y conservó más o menos los límites del reino precortesiano. Más tarde, la alcaldía mayor de Tlapa conservó la misma extensión” (*ibid.*: 117).

Como puede apreciarse, tenemos en los juicios de la investigadora francesa –de quienes más investigación han realizado en dicha región– la apreciación de que ha habido continuidad en la demarcación territorial de dicha región interétnica; desde el marco del señorío de Tlapa-Tlachinollan, que se ampliaría un tanto al pasar por la circunscripción de la encomienda y la alcaldía mayor de Tlapa, hasta lo que hoy es la Mixteca nahua tlapaneca.

Por nuestra parte, trataremos de argumentar en cuanto a que la conformación de esa región contiene también elementos simbólico-culturales que la particularizan respecto a las otras regiones indígenas del país. No sin antes vislumbrar la forma en que se le ha estudiado.

Los primeros estudios sobre la región

La primera referencia en el uso del término *Mixteca nahua tlapaneca* la debemos a Leonhard Schultze-Jena, geógrafo y antropólogo alemán, quien “visitó [...] entre octubre de 1929 y febrero de 1930, varias comunidades nahuas, mixtecas y tlapanecas del estado de Guerrero” (Broda, 2008: 122). Aunque el enfoque del autor germano no abarcó a la región interétnica como conjunto, sí consideró algunas poblaciones de las tres etnias; hizo investigación entre los nahuas de Chilapa, Acatlán, Zitlala y Xochitempa; permaneció un mes entre los *na savi* de Cahuatachi y tres meses y medio en la cabecera municipal *me'phaa* de Malinaltepec. En cierta medida, sus estudios entre esas comunidades de la tres etnias mencionadas pueden considerarse representativos del universo interétnico, aun cuando su enfoque se dirigió a

Recopilar textos en lenguas indígenas (en este caso, el mixteco y el tlapaneco), lo cual le permitiría penetrar en el mundo espiritual de las comunidades estudiadas. Aunque algunos de estos textos tratan temas etnográficos de la vida diaria de los habitantes de la Montaña, el mayor interés del autor fue conocer los conceptos tradicionales de la religión indígena cuyas raíces, en opinión del propio Schultze-Jena, se remontaban a la época prehispánica (*ibid.*: 118).

En esta medida, esas investigaciones trataron de incidir sobre uno de los elementos culturales peculiares de la región, aquéllos que tienen que ver con aspectos centrales de su cosmovisión y religiosidad.

Como resultado de sus indagaciones, se publicó en el año de 1938 la obra *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*. Desafortunadamente, y a diferencia de obras clásicas para otras regiones indígenas del país,³ no ha sido traducida, por lo cual mucha de su información nos sigue siendo ajena. Posterior a esta obra, se produce otra obra general:

El estudio de Maurilio Muñoz Basilio, antropólogo originario del estado de Hidalgo (1922-1981), partía de las descripciones que en 1954 habían realizado en tal región los antropólogos Alfonso Fabila y César Tejeda, comisionados por el Instituto Nacional Indigenista (INI). En 1962, el mismo instituto encargó al autor y a Salomón Nahmad la complementación de la información primordial y un reconocimiento por todas las cabeceras municipales comprendidas dentro de los tres distritos.

El resultado final de toda la indagación fue coordinado y rubricado al final por Muñoz con el título de Mixteca Nahua Tlapaneca, que se convirtió en su momento, 1963, en el gran aporte contemporáneo y acercamiento primario hacia esa aislada región y a determinar que Tlapa de Comonfort fuera en definitiva la sede del centro coordinador indigenista.

[...] Estos aspectos fueron conjuntados en el libro en 12 capítulos que trataron sobre unos muy breves antecedentes históricos, el medio geofísico e hidrográfico, las escasísimas vías de comunicación [...] la demografía, la estructura económica, la educación, el ciclo de vida, la alimentación, la casa y el vestido, la higiene y la salubridad, la organización política y social, la religión y el arte. Todos ellos fueron desglosados en subcapítulos y éstos en asuntos precisos y particulares enfocados a resaltar la realidad de los componentes que eran denominadores comunes de los tres distritos rentísticos estudiados y determinantes: Álvarez, Morelos y Zaragoza (Cervantes, 2020).

Ya en su presentación a dicha obra, el Ing. Roberto Weitlaner planteaba lo que, a su juicio, serían los imperativos de investigación, mismos que siguen siendo vigentes: “Ojalá que en el futuro se escriba sobre la estructura familiar, sistemas de herencia, residencia, formas de casamiento, sexo, endogamia de los barrios, tipos de poblamiento y división del trabajo con referencia a los tres grupos en los cuales se presentan esos rasgos culturales” (Weitlaner en Muñoz, 1963.) De esta manera, su señalamiento apuntaba hacia tópicos aún poco estudiados y que podrían dar cuenta de las peculiaridades culturales en la región.

3. Tenemos, por ejemplo, la publicación de Carl Lumholtz, *El México desconocido* (2020) para el noroccidente de México; o las múltiples obras producidas por el Proyecto Harvard para los Altos de Chiapas. Este proyecto inició en 1957 y estuvo en operación por 35 años. Entre sus principales obras, destacan aquellas que ahora son considerados clásicos en la antropología mexicana: *Los peligros del alma* (1961), de Calixta Guiteras, y *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (1959), de Ricardo Pozas.

Si bien el estudio de Muñoz es el primer intento de dar cuenta global de la región intercultural, pocos son los elementos que permiten discernir sus especificidades culturales, en contraste con las otras del país, ya que el enfoque central en esta obra fue un diagnóstico económico y sociocultural que fundamentase la pertinencia de la instalación de un centro coordinador en la ciudad que siempre fungió como cabecera regional, Tlapa. Por ello, el enfoque se dirigió a estudiar la problemática socioeconómica, sobre todo, en un formato parecido al de una monografía tradicional. También, por añadidura y siguiendo la perspectiva popular en cuanto a la existencia de una subárea, La Montaña baja, se creó otro centro en la ciudad de Chilapa, la antigua ciudad mercado que aglutinaba un *hinterland* nahua, sobre todo.

Si bien es comprensible el enfoque económico y sociodemográfico que guió la investigación antes citada en el contexto de una de las regiones del país más “marginadas”,⁴ dicho enfoque ha permeado las investigaciones posteriores, que se han centrado en dar cuenta de esa “marginalidad”, de la pobreza y de otras cuestiones socioeconómicas, dejando de lado sus especificidades simbólico-culturales.

Un ejemplo de ello es la compilación de Canabal, *Los caminos de La Montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero* (2001), cuyos estudios se enfocan en las “formas de reproducción social”, en un enfoque que más bien pareciese sociológico o de economía rural. Aunque en la introducción a la obra la compiladora asienta, de acuerdo con Giménez, que “la noción de región sociocultural [...] no se reduce a su dimensión ecológica, demográfica, económica o política, sino que también aparece revestida de un exuberante ropaje simbólico que se ha ido confeccionando pieza por pieza en el curso del tiempo” (Canabal, 2001: 19). Tanto la compiladora como los otros autores hacen caso omiso de lo postulado por Giménez, para mantenerse en el encuadre socioeconómico de la reproducción social, como si lo simbólico-cultural no formase parte de los mecanismos insoslayables de dicha reproducción.

Aunque el título genérico de ese estudio haría necesaria una definición, por lo menos operativa, no fue un objetivo de esa investigación definir las peculiaridades culturales de La Montaña. Asimismo, y aunque se retomó el concepto de Giménez, se cae en el subjetivismo de proponer la posible definición de la región a partir de las vivencias o mirada de quienes la estudian: “La región es concebida de acuerdo con las necesidades, vivencias o la subjetividad del o los que la pretenden definir” (*ibid.*: 18); como si la creación de conceptos o categorías científicas se atendiese sólo a partir de esos parámetros.

4. Cuestionamos el término *marginal* para explicar la situación de pobreza en que viven muchos núcleos indígenas en el país pues, dentro de la lógica de acumulación capitalista, esos grupos poblacionales son funcionales como “ejército agroindustrial de reserva”, en la perspectiva de presionar hacia la baja en la remuneración salarial de los jornaleros del campo y en la lógica de mantener las tasas medias de ganancia. Esta situación de existencia funcional en la dinámica del sistema se ha evidenciado en la conformación de grandes núcleos de jornaleros temporales que, incluso, viven la mitad del tiempo en los campos agrícolas del noroeste, y la otra mitad en sus comunidades de origen. Sobre esto, véase Villela (2011).

Mario Martínez quien, después de seguir, junto con Jorge Obregón (1991), la ruta que delinea la obra de M. Muñoz, presenta una disertación que atiende a ciertos elementos culturales. Retomando a Giménez, nos dicen que

La consideramos una región sociocultural. La Montaña, como todo territorio es producto del medio ambiente, de la historia y la cultura [...] “el territorio regional puede fungir también como espacio de distribución de la cultura etnográfica, es decir, de una variedad de instituciones y prácticas simbólicas... como la música, la danza, los trajes regionales, determinados productos agrícolas o artesanales, las ferias, los mercados y centros de peregrinación, etc.” (Giménez, 2000, citado por Martínez, 2008: 19).

Aunque no hay mayor sustentación sobre cómo se conforma esa cultura etnográfica en la región, nos parece pertinente que esos autores ya apuntan hacia esos elementos culturales como constitutivos de ella. Como complemento a esta propuesta, los referidos autores proponen también la existencia de subregiones culturales atendiendo, en este caso, a la presencia de las diversas lenguas:

Proponemos su subdivisión en términos de subregiones culturales: nahua, *ñu sabi* y *me'pháá*. La subregión nahua estaría integrada por los municipios de Cualac, Huamuxtitlán, Olinalá, Tlapa y Xochihuehuetlán, la subregión mixteca por Alcozauca, Alpoeyca, Atlamajalcingo del Monte, Cochoapa el Grande, Copanatoyac, Metlatonoc, Tlalixtaquilla y Xalpatláhuac, y la subregión tlapaneca por Acatepec, Atlixnac, Iliatenco, Malinaltepec, Tlacoapa y Zapotitlán Tablas (Martínez, *loc. cit.*).

Aunque tampoco aquí se presentan otros elementos constitutivos, más allá de la lengua, la propuesta de subregiones se presenta en otra autora, con términos adicionales: Teresa Sepúlveda quien, dentro del interés por proponer subáreas dentro de La Montaña, argumenta la presencia de ciertos elementos culturales para tratar de conceptualizarlas. En su artículo “Subáreas culturales de los nahuas de Guerrero”, propone que la Mixteca nahua tlapaneca es una de las cuatro subáreas en que se divide Guerrero, caracterizándola –como a las otras tres– a partir de “una mayor o menor concentración de población indígena en general y de población nahua en particular”, escogiendo finalmente “a la economía, a la industria y adorno femenino y, a la religión como los elementos cualitativos (culturales) que distinguen una subárea de otra” (Sepúlveda, 1989, citada por Martínez, 2008: 16). Si bien esos elementos están esbozados, parece sugerente que la atención se enfoque en la presencia de elementos de tipo simbólico-cultural, más allá de los índices de “marginalidad” o presencia de agricultura tradicional, que pueden ser compartidos con otras regiones marginadas o de agricultura campesina en el país.

Con enfoque similar, pero con una argumentación más extensa, tenemos el trabajo de Joaquín Flores Félix, quien en su libro *El Tigre, San Marcos y El Comisario* formula una caracterización de La Montaña a partir de elementos simbólico-culturales distintivos de dicha región, tales como el simbolismo del jaguar/tigre –muy presente en ciclos festivos y dancísticos, así como en el ritual y la mitología–,⁵ el papel preponderante que en la religiosidad juega la figura dual de San Marcos, y la manifestación de formas de organización social y política comunal a partir de la figura del comisario municipal. Símbolo, religión y poder político comunal serían para este autor los componentes característicos de La Montaña, donde destacamos la propuesta de San Marcos como uno de sus elementos simbólicos constitutivos. Este planteamiento nos parece un acierto, producto de una intuición y una percepción sobre la realidad cultural de esa región interétnica. Y que, en esa medida, nos parece una primera aproximación y puntualización hacia lo que consideramos un elemento central del complejo simbólico que la caracteriza.

Hacia una problematización de los conceptos de *región intercultural* y de *área cultural*

Toda vez que se ha elaborado un somero recuento de cómo se ha abordado a La Montaña, en tanto región interétnica, habremos de esbozar una problematización sobre los conceptos de *región intercultural* y *área cultural* para, de ahí, hacer una propuesta del contenido para esa región, en términos de sus especificidades culturales.

Partamos del principio de que el concepto *región* ha tenido, eminentemente, connotaciones geográficas.⁶ Y si bien las regiones o áreas culturales se asientan sobre determinado territorio,⁷ ello no es suficiente para caracterizarlas culturalmente. En todo caso, proveen de un espacio físico donde la vida material se desarrolla.

Las regiones han sido concebidas desde distintas ópticas, partiendo de una base geográfica. Las regiones geoeconómicas, por ejemplo, basan su contenido en el tipo de recursos y relaciones productivas que se dan en una determinada área. Las regiones interétnicas o interculturales, por su parte, se dan a partir de la presencia de dos o más etnias interrelacionadas. En este sentido, puede concebirse a una *región interétnica* como “la unidad entre espacio y contexto histórico en un proceso de constante rearticulación que resulta en una configuración cultural en cuyas interacciones intervienen sociedades, historia y medio ambiente” (Martínez y Díaz, 2017: 3); por lo que la configuración étnica podría darnos elementos para la comprensión de una interrelación social. Pero saber que hay tres grupos étnicos en La Montaña no nos

5. Aunque aquí es pertinente que dicho simbolismo no es privativo de La Montaña, se le encuentra en prácticamente todo el estado suriano, pero con menor intensidad en la Costa Grande.

6. Para una comprensión de cómo se ha manejado el concepto de región, véase el capítulo 3 de la obra de Ramírez y López (2015).

7. En este sentido, no podemos estar de acuerdo con la afirmación de Canabal para quien: “La región se conforma, de acuerdo con el enfoque de este trabajo por la presencia de distintos procesos sociales, sin una temporalidad ni territorialidad precisas” (*op. cit.*: 16). En contraposición, Dehouve (1995) nos dice que “la ocupación espacial de cierto territorio es indisoluble de la historia indígena, por lo que a cada periodo de esa historia le corresponde un ‘espacio-tiempo’”.

dice mucho de sus especificidades culturales, salvo de la existencia de grupos interrelacionados desde tiempo atrás. Tampoco la sola enunciación de la lengua. Por ello, creemos pertinente retomar el concepto de *área cultural* para poder discernir las peculiares características culturales de dicha región.

Un *área cultural* sería “una región geográfica en la cual un número de sociedades comparten un conjunto de rasgos, muchas veces denominado ‘complejo cultural’” (Barfield, 2000: 75). En el mismo sentido, para Harris (1982: 323) serían “unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales”. Para Kirchhoff, la formulación de dicho concepto para Mesoamérica

[...] fue un intento de señalar lo que tenían en común los pueblos y las culturas de una determinada parte del Continente Americano, y lo que los separaba de los demás. Para lograr este propósito me impuse la limitación de enumerar sólo aquellos rasgos culturales que eran propiedad exclusiva de esos pueblos, sin intentar hacer una caracterización de la totalidad de su vida cultural (Kirchhoff, 1960: 1).

A partir de formulaciones como las anteriormente enunciadas, el concepto fue criticado y, eventualmente, abandonado: “Los críticos de esta escuela afirmaron, con éxito, que la identificación de rasgos era una mala manera de comprender la **cultura**, y que la **invención independiente** era tan probable como el préstamo, porque las adaptaciones culturales a entornos similares podían arrojar más o menos los mismos resultados” [en negritas en el original] (Barfield, 2000: 75).

Luego entonces, y de acuerdo con estos señalamientos, un área cultural no puede definirse por la sumatoria de ciertos rasgos culturales. Mas creemos que el concepto puede ser reformulado de acuerdo a parámetros más dinámicos y acordes con la realidad. Y para ello, hemos de partir de los avances que en ese sentido desarrolló Roberto J. Weitlaner en su propuesta de áreas culturales para regiones de Guerrero.

Cuando el Ing. Weitlaner obtuvo, en 1940, una plaza como investigador en el naciente Instituto Nacional de Antropología e Historia, incursionó en el estado de Guerrero, visitando en 1940-1941 la localidad de Chilacachapa, en la región norte.

Esa investigación inicial sería el preámbulo de casi una década de recurrentes incursiones en varias regiones del estado. En una época en que las comunicaciones eran difíciles, visitó “no menos de 39 localidades del centro de Guerrero [...] Algunas de ellas en compañía de Barlow, en tales ocasiones se dedicó además a la arqueología” (Dahlgren, 1966: 28).

El procesamiento de estos materiales y su propia indagación en campo le sirvieron para la elaboración del “Guion para la sala del estado de Guerrero”, durante el proceso de creación del Museo Nacional de Antropología. La información que obtuvo del lingüista A.

Lemley –entre los *me'phaa* de Tlacoapa– también ha debido servirle para la elaboración de una obra sobre un grupo particular de dicha etnia: “Lista de elementos culturales de Tlapanecos de Azoyú, Gro.”,⁸ así como para una obra más general: “Ensayo de análisis cuantitativo de elementos culturales de Guerrero”, retomando datos también de Hendricks, Schultze-Jena y Florencia Müller.

Y aquí podemos aquilatar lo medular de esa obra de investigación en el estado suriano, tratando de elaborar una descripción de lo que consideraba sus principales rasgos culturales, a través del ahora controvertido concepto de “área cultural”. Para ello y a partir de los antecedentes citados, elaboró una

“Encuesta etnográfica en el estado de Guerrero”. Se trata de la increíble suma de 1 700 rasgos observados en 39 localidades, 200 de los cuales fueron puestos en mapas individuales, obra que aún espera su publicación. Contiene datos sobre cultura material y costumbres ligadas a ella, sobre organización socio-religiosa, prácticas de culto y del ciclo de vida. Un ejemplo basta; registra por su nombre 30 variedades del maíz, 20 de frijol, así como 50 clases de vegetales que se consumen en épocas de escasez (Dahlgren, 1996: 28).

Si bien su propuesta analítica no tuvo continuidad, lo consideramos el punto de partida para poder problematizar la posible existencia de áreas culturales en Guerrero y, específicamente, en La Montaña.

San Marcos-maíz, un complejo simbólico-cultural específico de La Montaña de Guerrero

Si bien tenemos presentes las críticas que se han hecho al concepto de “área cultural”, creemos que éste puede ser reelaborado, incorporando factores dinámicos que trasciendan la mera conjunción de rasgos culturales. Es por ello que argumentaremos a favor de la existencia de la Mixteca nahua tlapaneca como área cultural, a partir del complejo simbólico San Marcos-maíz, retomando la propuesta de Barfield en cuanto a considerarla una región con un complejo cultural específico.

Y para ello proponemos el concepto de núcleo duro como un parámetro equivalente al integrador simbólico de un área:

En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro (López, 2001: 59).

8. F.W. Carpeta XIV-13. Archivo Weitlaner, DEAS-INAH.

En este sentido, proponemos que existe un complejo simbólico cuyo aglutinante es la figura de San Marcos, la principal deidad agrícola en esa región interétnica. Y esa deidad representa a las fuerzas naturales que tienen que ver con la fertilidad de la tierra, la lluvia y el propio maíz.

Como ya hemos mostrado en anterior ocasión (Villela, 2004a), San Marcos se desdobra, en un primer momento, en dos configuraciones contradictorias y complementarias: como el santo cristiano, San Marcos evangelista (acompañado de su tigre, en lugar del león), y como la deidad de matriz mesoamericana manifiesta en los idolitos de filiación ñuiñe –sobre todo–, o en forma de esferas de piedra simbolizando el agua de lluvia (los San Marquitos).

Bartolomé designa a este tipo de dualidades contradictorias como una “articulación simbólica”, en tanto relaciones adaptativas cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos sino el mantenimiento de dos esferas de significados irreductibles entre sí, a pesar de su aparente fusión” (Barabas, 2006: 45). Aplicado al caso que nos ocupa, la articulación simbólica –uno de cuyos polos es San Marcos– se nos expresa gráficamente en un altar doméstico de un campesino nahua de Coachimalco, municipio de Tlapa. Ahí, al lado de la imagen cristiana de Santiago apóstol, el principal conjurador de infieles en la cristiandad, pudimos apreciar la presencia de varias cabecitas tipo ñuiñe, representando a los San Marquitos (figura 2).



Figura 2. Altar doméstico en hogar nahua de la localidad de Coachimalco, municipio de Tlapa. Fotografía © Samuel Villela, 2008.

Ahí puede apreciarse la irreductibilidad de un contenido de matriz mesoamericano que compite con los poderes atribuidos a la entidad cristiana. Tal parece que aquí, con todo y su avasalladora fuerza contra los infieles, Santiago no pudo erradicar las “idolatrías” en La Montaña.

También en términos de esa articulación simbólica, tenemos entre los *me'phaa* de Zapotitlán Tablas la procesión del día de San Marcos (25 de abril), para la petición de lluvias, donde el Cajón de San Marcos –un cajón que alberga a varios idolitos prehispánicos o San Marquitos– encabeza dicha procesión, trayendo tras de sí, como en segundo plano, a la imagen del San Marcos evangelista. Lo cual evidencia la primacía de la deidad de filiación mesoamericana sobre la deidad cristiana.

Y dentro de *na savi*, tenemos la información de campo que obtuvo Juan José Atilano en su investigación en Cahuatache, del municipio de Xalpatláhuac.⁹ Ahí encontró que *Tata Savi ni*, padre o señor de la lluvia-maíz es *Savi si'í* y *Savi cheé*, a un mismo tiempo masculino y femenino, pareja primigenia en el origen de la milpa. Mas, a su vez, para el Sr. Miguel Aguilar, *Savi cheé* es San Marcos, el rayo que trae el agua para que crezca el maíz, mientras que *Savi si'í* es el maíz y el frijol. También, *Savi si'í* y *Savi chee* se desdoblan como lluvia femenina y lluvia masculina. De otra parte, *Savi si'í* y *Savi cheé* adquieren un nuevo desdoblamiento cuando uno es el señor de la lluvia y la otra es la señora de las semillas de maíz, frijol y calabaza.

Aquí, es pertinente analizar la presencia del complejo simbólico de San Marcos-maíz en términos del concepto de “continuidades culturales”, también entendidas como “unidades temáticas”, según Van der Loo:

Los conjuntos coherentes de datos ('unidades temáticas') que se encuentran a través de fases sucesivas, muestran la continuidad en la cultura indígena y permiten explicaciones de una fase con datos de otra. Este concepto es de gran importancia para el estudio diacrónico de religión [...] La unidad temática es un conjunto de fenómenos religiosos que pueden incluir mitos, deidades, conceptos, rituales, objetos, personas y animales (Van der Loo, 1987: 3, 195).

En el mismo tenor, tenemos la propuesta conceptual de Dehouve (2007: 25) para quien “conviene buscar la continuidad en las ‘unidades temáticas’, consideradas como conjuntos de elementos y conceptos, cuyo rastro se sigue en sus momentos históricos sucesivos”.

En este sentido, creemos que la figura de San Marcos se vincula estructuralmente a pautas religiosas relacionadas con el culto agrícola, conformando continuidades que se expresan en reglas, normas, prescripciones. Esas continuidades, por tanto, no pueden analizarse como aspectos separados, inconexos, sino que forman parte de conglomerados simbólicos. Por lo que pro-

9. Juan José Atilano. Investigación de campo, 2017.

ponemos que un complejo simbólico ha sido construido en la Mixteca nahua tlapaneca dando continuidad a un conjunto significativo que arranca desde el de Tláloc, ya que éste era la deidad de la lluvia y en su entorno se entretejían múltiples relaciones sociales a partir de otros elementos simbólicos que tenían que ver con la religiosidad, el ritual, una mitología, etcétera.

Como ya se ha dicho, hemos encontrado la presencia de ese conjunto de relaciones simbólicas entre los tres grupos étnicos y, en menor medida, entre los vecinos amuzgos que también habitan en la región Costa-Montaña, por lo que, como ya se ha señalado en la introducción histórica, puede englobarse también a este grupo. Sólo tenemos una escueta referencia a la presencia de San Marcos en la contigua región de la Mixteca baja, en el estado de Puebla, sin la complejidad simbólica enunciada.¹⁰

Por añadidura, proponemos la existencia de dos subáreas: una vinculada al complejo simbólico *tzoalli*-tamales de amaranto y maíz con la forma de deidades o entidades sobrenaturales muy presentes en diversas formas de culto entre los mexicas,¹¹ que incluiría actualmente a todos los pueblos de habla nahua, al norte de Tlapa (los municipios de Cualac, Olinalá, Tlapa). Este complejo simbólico, también subsumido en el de San Marcos, se centra en el uso ritual de esos tamales, que permitió la creación de enclaves nahuas al norte del señorío de Tlapa-Tlachinollan. Ahora, este uso ritual sigue vigente entre esos pueblos nahuas y los diferencia de los otros dos grupos étnicos que integran La Montaña, así como de los demás conglomerados nahuas del país.

A cambio, entre *me'phaa* y *na savi* podría hablarse de una subárea centrada en la presencia de los manojos contados,¹² una específica forma de ofrenda que sólo se practica en estos grupos¹³ (Villela, 2004b). Este conjunto simbólico, al igual que el de los *tzoalli*, aglutina una red de significaciones culturales (ritual, creencias, cosmovisión) muy vinculadas al trabajo de la milpa y a las deidades de la lluvia y la fertilidad, por lo cual creemos pertinente su postulación, ya que –en tanto elementos dinámicos de una cultura– permiten reconocer las especificidades de los grupos.

Recapitulación

Volviendo a la pregunta que intitula este documento, ¿es la Mixteca nahua tlapaneca un área cul-

10. “En las fechas en las que veneraban y llevaban ofrendas a *Chinentle* (la gran serpiente de agua) hoy celebran a su santo patrón, san Marcos, este último es visto como quien vino a salvar al pueblo de los compromisos que tenía con el “mal” (Chinentle). San Marcos adquirió algunos atributos de la antigua deidad del agua y actualmente, el pedimento de lluvia para los campos también se le hace a este santo ‘bueno’” (Gámez, 2018: 133). Aunque aquí cabría señalar que es poca la investigación que se ha llevado a cabo sobre esa temática en las áreas periféricas a La Montaña y a la Mixteca oaxaqueña y poblana, sobre todo.

11. Los tamales *tzoalli* provienen de una tradición mexicana, con el flujo migratorio que desde el Valle de México permitió la creación de enclaves nahuas al norte de Tlapa. Hoy día, tenemos la elaboración de *tzoalli* en forma de idolitos y cerros (que también se vinculan estrechamente a San Marcos) en el ritual agrícola (Villela, 2016).

12. Esta peculiar forma de ofrenda fue dada a conocer por Schultze-Jena, entre los mixtecos de Cahuatachi y los tlapanecos (1938: 65, 147). La ofrenda consiste en una serie de objetos –tallos de ocote, flores– que son amarrados en grupos de determinadas cantidades y que son dispuestos en un determinado orden numérico y espacial, dentro de un altar conocido como “la mesa”.

13. Tenemos una vaga referencia sobre su presencia entre los mixes de Oaxaca.

tural o región etnoterritorial? Más allá de las interrelaciones étnicas –que igualmente se dan en otras regiones indígenas del país– y más allá de los índices de marginalidad y de cultura campesina –que, por lo demás, también son compartidos con otros grupos étnicos–, creemos que la existencia de determinados complejos simbólicos son los que otorgan la distinción, la especificidad cultural que la diferencia de otras regiones y grupos. Y más que región interétnica o etnoterritorial, creemos que es pertinente hablar de un área cultural que, ciertamente, podría ser renombrada como *Na savi nahua me'phaa*, atendiendo a los reclamos por una redefinición de la filiación étnica.

Como área cultural, tiene una demarcación geográfica-territorial, aunque este concepto puede tener varias escalas. Tanto la de los territorios locales, comunitarios, debidamente delimitados por patrones mítico-simbólicos e históricos,¹⁴ como una escala mayor que pudiese rebasar los límites de la comunidad y englobar grupos étnicos o interétnicos; aunque éstos, por lo general, no siempre son percibidos por las etnias particulares.

Finalmente, consideramos que replantear la cuestión de las áreas culturales a partir de la existencia de complejos simbólicos tipo “núcleo duro” puede dar otra óptica al reconocimiento de las especificidades culturales de ciertos grupos, ya que este concepto, tal como lo ha definido López Austin, puede marcar diferencias, tanto en la comprensión de una dinámica interna como en su adaptabilidad a los cambios. Ciertamente, dicho concepto se formula como un conjunto de rasgos culturales interrelacionados funcionalmente, que congregan tras de sí a otros múltiples elementos de la cultura, dándoles sentido y coherencia. Y con adaptabilidad a los cambios que pueden impactar de cierta manera al conjunto, sin transformarlo del todo, pero permitiendo variaciones que permitan conservar el conjunto de sentidos y significaciones. Ésta es, a nuestro juicio, la propuesta a considerar para comprender la especificidad cultural de la región que nos ocupa.

14. Para el caso de la región que nos ocupa, véase Villela (2003).

Archivos

Archivo Histórico DEAS-INAH. Archivo Roberto Weitlaner. México.

Bibliografía

- Barabas, Alicia (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH / Editorial Porrúa.
- Barfield, Thomas (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI.
- Broda, Johanna (2008). "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero". *Anales de Antropología*, 42, pp. 117-145.
- Canabal Cristiani, Beatriz (2001). *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*. México: UAM / CIESAS / Editorial Porrúa.
- Códice Azoyú 1 (1991). Vega Sosa, Constanza (ed.). *El códice Azoyú 1*. México: FCE.
- Dahlgren, Barbro (1966). "La obra etnológica del maestro Weitlaner". En *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (pp. 25-29). México: INAH.
- Dehouve, Danièle (1995). *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero, México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / CIESAS.
- _____. (2000). "Tlapa, capital de La Montaña en la época colonial". En Mario Martínez Rescalvo (coord.). *Tlapa: origen y memoria histórica* (pp. 105-120). México: Universidad Autónoma de Guerrero / H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort.
- _____. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés / Unidad Académica de Antropología Social-Universidad Autónoma de Guerrero / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Gámez Espinosa, Alejandra (2018). "La serpiente de agua en la cosmovisión y ritualidad de los *ngiguas* de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, México". *Antropología Experimental*, 18, pp. 121-134.
- Guiteras, Calixta (1961). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
- Harris, Marvin (1982). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de la teoría de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Kirchoff, Paul (1960). "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". *Suplemento de la revista Tlatoani*, 3. México: Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En Johanna Broda y Félix Baez-Jorge (eds.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: Conalculca / FCE.
- Lumholtz, Carl (2020). *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental*. México: INPI.

- Martínez Rescalvo, Mario (1991). "La región de la Montaña". En Mario Martínez Rescalvo y Jorge Obregón Téllez. *La Montaña de Guerrero. Economía, historia y sociedad* (pp. 41-154). México: INI / Universidad Autónoma de Guerrero.
- _____ (2008). "La montaña de Guerrero; una redefinición". *Oxtotitlan. Itinerancias Antropológicas*, 2, pp. 12-21.
- _____ y Díaz Vázquez, Rosalva (2017). "La regionalización en el estado de Guerrero: antiguas y nuevas regiones". *Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas*, 6(11), pp. 1-18.
- Muñoz, Maurilio (1963). *Mixteca nahua tlapaneca*. México: INI.
- Pozas, Ricardo (1959). *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. México: INI.
- Ramírez Velázquez, Blanca y López Levi, Liliana (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: Instituto de Geografía-UNAM / UAM.
- Schultze-Jena, Leonhard (1938). "Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México". En *Indiana* (vol. III). Jena: Gustav Fischer-Verlag.
- Van Der Loo, Peter (1987). *Códices, costumbres, continuidad: un estudio de la religión mesoamericana*. Leiden: Archeologisch Centrum R. U. Leiden.
- Villela, Samuel L. (2002). "Reseña bibliográfica sobre las principales obras de investigación etnográfica de Guerrero". En Alicia Barabas (coord.). *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* (pp. 127-168). México: INAH.
- _____ (2003). "Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y Títulos del actual estado de Guerrero". *Relaciones (Los Títulos Primordiales)*, XXIV(95), pp. 95-112.
- _____ (2004a). "El culto a San Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca". *Seminario de estudios sobre Guerrero: ensayos y apuntes*, suplemento núm. 28 de *Diario de Campo*, 66, pp. 80-86.
- _____ (junio, 2004b). *Manojos contados (Rituales de ayer y hoy)* [ponencia en CD]. Trabajo presentado en la Primera Mesa Redonda "El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero, a principios del siglo XXI", Coordinación Nacional de Antropología-INAH, Taxco, Gro.
- _____ (2006). "Los estudios etnológicos en Guerrero". *Por los caminos del sur*, suplemento núm. 38 de *Diario de Campo*, 87, pp. 29-43.
- _____ (2011). "De la Montaña a Manhattan: procesos migratorios en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero". En Miguel Ángel Rubio y Margarita Nolasco (coords.). *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social* (vol. I, pp. 187-264). México: INAH.
- _____ (2016). "El huauhtli sagrado. Los tamales tzoalli entre los nahuas de Guerrero". *Arqueología Mexicana*, 138, pp. 46-53.

Referencias electrónicas

- Cervantes Delgado, Roberto (2020). "Antropología". *Enciclopedia guerrerense*. Recuperado de: <<https://enciclopediagro.mx/cultura-general/antropologia>>.

Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu

Lourdes Baez Cubero* / María Berenice Morales Aguilar** /

María Guadalupe Ramírez Ramos*** / David Pérez González****

ISSN: 2007-6851

p. 110-p. 124

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: junio de 2020

Título del artículo en inglés: *Otomí Ritual Knowledge. Techniques for Body and Spirit.*

Resumen

En la región oriental hidalguense, desde el Altiplano de Tulancingo hasta la Sierra Otomí-Tepehua, los hombres de conocimiento, los *bädís*, emplean una diversidad de técnicas del cuerpo y del espíritu para entablar comunicación con las fuerzas extrahumanas que habitan en el mundo “otro”, para negociar con ellos las adversidades que afectan el equilibrio del mundo y de los hombres, y poder darles solución. En este artículo abordaremos tres de las vías que permiten que el *bädi* establezca comunicación con las fuerzas extrahumanas para poder restablecer el orden del mundo: a) el cortado de papel, b) el trance y c) la oniromancia. Un elemento fundamental para entender cómo operan estas “técnicas del cuerpo y del espíritu”, es la fuerza, *nzáki*, motor que mueve al mundo, el principio vital de todos los existentes del universo y que el *bädi* despliega en cada ocasión ritual.

Palabras clave: Otomíes, fuerza, recortado, trance y oniromancia.

Abstract

In Hidalgo's eastern region, from the high plateau (or Altiplano) of Tulancingo all the way to the Sierra Otomí-Tepehua, men of knowledge, also known as the bädís, use a variety of techniques of body and spirit in order to communicate with those forces that inhabit the “otherworld”, to negotiate with them and find a solution for the adversities that affect the balance between world and humanity. In this article we will address three ways in which a badi channels supra-human forces with the purpose of restoring order to the world: a) paper cutting; b) trance; c) the interpretation of dreams. A fundamental element for the understanding of the way in which these “techniques of body and spirit” operate is the force, nzáki, the motor that confers movement to the world, the vital principle of all beings existing in the universe, the badi displays this principle on each ritualistic occasion.

Keywords: *Otomí, force, paper cutting, trance and dream-interpretation.*

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH (lourdes_baez@inah.gob.mx).

** Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (berenice.m.a@gmail.com).

*** Escuela Nacional de Antropología e Historia (albadelu7@gmail.com).

**** Investigador independiente (przgdavid@gmail.com).

Introducción

Los especialistas rituales de la región oriental de Hidalgo poseen un conjunto de saberes en torno al mundo y utilizan una variedad de técnicas con las que establecen comunicación con las entidades del “mundo otro”¹ (Perrin: 1995). Con la praxis ritual de dichos sabios, se establecen alianzas entre los seres humanos y las fuerzas extrahumanas, con las cuales se advierten o solucionan las adversidades que afectan el equilibrio del mundo o la vida de las personas.

La categoría social que se usa con más frecuencia en la región para denominar a estos especialistas rituales es *bädi*,² que significa “el que sabe” y quien con su conocimiento puede actuar sobre el mundo.

En este artículo abordaremos tres de las vías que permiten que el *bädi* establezca comunicación con las fuerzas extrahumanas para poder restablecer el orden del mundo: a) el cortado de papel, b) el trance y c) la oniromancia.

Es importante anotar que hemos partido del concepto otomí de la Sierra denominado *nzáki* que, como bien ha señalado James Dow (2005), podría remitirnos a la noción cristiana de alma, sin embargo, corresponde más a la idea de “fuerza” como *principio vital* constitutivo del movimiento de todo lo existente en el universo y que, a su vez, permite que todos sus entes posean subjetividad y agentividad (Gell, 1998).

Es a través de las prácticas rituales que el *bädi* logra controlar y manipular a voluntad la fuerza, la cual está en continuo movimiento y circulación entre las entidades humanas y metahumanas. Por lo tanto, entendemos al sabio otomí como un manipulador de fuerza que produce y constituye al mundo. El *bädi* es un operador estratégico, un negociador que debe realizar permanentemente complejos análisis de coyuntura y de correlación de fuerzas cosmopolíticas. El cosmos es pensado como un gran campo de batalla, con una plétora de fuerzas en permanente pugna y contradicción (Galinier, 2009). Por medio de los actos rituales, el *bädi* canaliza, manipula, negocia, evalúa, interpreta, augura, contiene, congrega y proscribire fuerzas, entes, ancestros, etcétera.

Cabe mencionar que, aunque todos los entes compartan la misma fuerza cósmica o *nzáki*, no siempre se presentará ésta de la misma manera ni con la misma simetría. Tanto personas como el entorno natural son considerados entes con agentividad e intencionalidad; por ejemplo, un cerro puede ser considerado como una persona, y al mismo tiempo ser el hábitat del ancestro mayor *Zithu* o “Diablo”, del condensador del *nzáki* de todas las personas que han sido víctimas de actos perniciosos o de los difuntos en desgracia que se encuentran bajo la tutela de *Zithu*, en tan-

1. El término “mundo otro” lo retomamos de Michel Perrin (1995: 2), quien privilegia su uso ya que evita referirse al “más allá” u “otro mundo”, que evocan únicamente el mundo de la muerte y el mundo sobrenatural; en este sentido el “mundo otro” rige “los fenómenos que calificamos de ‘naturales’, ya sean estos cósmicos, climáticos, geológicos, biológicos, etc.”; es decir, los que se sitúan en el mundo de “arriba” y el mundo de “abajo”.

2. Se ha registrado también como *b'ädi* o *büdi*. En la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, también se les conoce como “adivinos”. En todo caso, es una categoría unificada en la praxis ritual de la región con la que se refieren a especialistas rituales que participan en la tradición ritual otomí.

to cumplen su ciclo en ese espacio inframundano.³ Por ejemplo, en Santa Ana Hueytlalpan, municipio de Tulancingo, todo ritual que contemple una fase de limpia se concluye con la llevada al cerro del “cochecito”, un transporte que aloja los recortes de papel de los “malos aires”, así como la ofrenda para *Zithu*. Este cochecito “viajará” por los túneles del cerro con sus “pasajeros” hasta llegar a su destino, donde “vive el patrón”, afirman los otomíes. Para la recuperación del *nzáki* de estas personas, el *bädi* va al cerro durante la noche, en sus sueños, para negociar directamente con las entidades y que le sea devuelto el *nzáki* de determinada persona que fue secuestrado por dichos entes. Estos encuentros suelen ir desde una negociación hasta verdaderas confrontaciones rituales cuerpo a cuerpo, los cuales dejan marcas visibles (como moretones) en el cuerpo del *bädi* cuando despierta al siguiente día.

Así como menciona Carlo Severi (2008), el *bädi* mantiene con las diferentes entidades con las que interactúa una relación de semejanza simétrica y, con los hombres, una relación complementaria de diferencia. Pero su interacción con ambos polos, humanos y entidades metahumanas, se imbrican en la complejidad que oscila entre la asimetría jerárquica y la simetría horizontal.

En este artículo nos centramos en la práctica ritual registrada en la región otomí tepehua oriental del estado de Hidalgo, particularmente la cabecera municipal de Tenango de Doria y localidades cercanas como Santa Mónica y San Nicolás, así como la localidad de Santa Ana Hueytlalpan en Tulancingo.

El recorte de papel, la generación de agentividad

El uso ritual del papel recortado por los otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo ha sido popularmente reconocido por sus vecinos totonacos, nahuas y tepehuas, y a nivel nacional e internacional. La larga tradición de investigadores atraídos por la industria y la cosmovisión alrededor del papel da cuenta de la profunda raíz que toca aspectos nodales repartidos en todas las dimensiones de la vida otomí, llegando al grado de distinguir un sistema cultural de carácter regional basado en esta práctica ritual compartida, diversificada lingüísticamente.⁴ Este tema ha sido la plataforma de una importante cantidad de escritos, etnográficos y teóricos, que resaltan las múltiples variables que se intersectan dentro de la producción de recortes de papel: las semejanzas y diferencias étnicas de una práctica intercultural, los procesos rituales compartidos y, fundamentalmente, las posibilidades cósmicas y rituales que surgen de la creación de cuerpos y de la ubicación de energías vitales (Trejo *et al.*, 2014; Reinoso, 2014).

3. En Santa Ana Hueytlalpan los otomíes afirman que el tiempo de permanencia de los difuntos que han cometido “faltas” en el mundo mientras vivían ahí, que son en realidad todos los hombres, es de ocho años.

4. Véase León, 1924; Christensen, 1942, 1963, 1971; Von Hagen, 1943; Lenz, 1973; Martí, 1971; Fitl, 1975; Stromberg, 1976; Sandstrom, 1978, 1981; Sandstrom y Sandstrom, 1986.

En este apartado nos centraremos en la agentividad que se provoca en los artefactos de papel en la tradición otomí oriental del estado de Hidalgo, a través de la asignación de una personalidad por parte de un especialista ritual que se basa en la fuerza vital que se asocia a esos cuerpos fabricados. Denominado como ‘sabio’ y/o ‘adivino’, el *bādi* destaca entre otros especialistas rituales otomíes (curanderos, rezanderos, aprendices, etcétera) por su capacidad para recortar, la cual implica un conocimiento de la praxis ritual conocida genéricamente como “costumbre” así como de la abundante mitología otomí.

Ahora bien, la práctica ritual “chamánica” está llena de tensiones y contactos con una población que continuamente verifica y sanciona la actividad cotidiana del *bādi*. Al recortar una figura se abren varias posibilidades sancionadas por la ética que rodea su trabajo: la capacidad para hacer el bien, también es una oportunidad para hacer el mal, dependiendo de su voluntad. Atacar la “fuerza” de una persona, reforzar su sombra y su salud, unir a dos individuos mediante un ritual amoroso, pero sobre todo hacer presente algo ausente, son algunos de los objetivos que el *bādi* persigue cuando recorta. Esto es, los recortes de papel son el *jāi*, el cuerpo creado por el *bādi* que albergará el *nzáki*, la fuerza. La corporalidad será el objetivo final, siendo en ésta donde se pueden alimentar las necesidades físicas y espirituales sin distinciones ontológicas. Ya sea que el recorte represente a un individuo o a un dueño de algún elemento natural conocido como “antigua”, en el momento en que se produce un “cuerpo” mediante un recorte de papel se producen las bases necesarias para que la comunicación se garantice. Cabe notar que cada cuerpo recortado tiene características específicas necesarias para albergar fuerzas de una entidad u otra, es decir, existe una “conceptualización” compartida de cada recorte tanto entre la comunidad de especialistas rituales como entre la población en general.

El singular ejercicio del *bādi* radica en la capacidad de revelar una faceta personal (un cuerpo) de algo intangible o sobrenatural, traduce dos lenguajes aparentemente incompatibles: el lado espiritual de lo humano y la faceta humana de lo no humano: el cuerpo. De esta manera, puede atender las necesidades o negociar con los malos aires (ya presentes), así como atraer la “fuerza vital” de un enfermo que se encuentre secuestrada o debilitada y puede reforzarla mediante la limpia.

La habilidad de producir y “activar” figuras de papel recortado ejemplifica la importancia de su actividad, hace visible aquello que es inmaterial, y establece contacto con lo que existe sobre límites materiales y temporales. La manipulación corporal materializada en los recortes de papel no sólo presupone un conocimiento profundo acerca de la constitución de la persona otomí –tanto en sus características fisiológicas como en la relación entre “entidades y centros anímicos” (López Austin, 2008: 197-260)–, sino que implica el saber sobre las cualidades de cada una de las potencias figuradas en los recortes. Éstos no son meras “representaciones”, sino corporalizaciones. Basándose en un modelo humano de forma, el *bādi* interna un contenido a las figuras que deja de ser solamente simbólico para tornarse fáctico. Al ser activada la figura, el *bādi* intenta generar un plano horizontal entre la entidad y el humano, ambos

son susceptibles de contaminarse, ambos tienen necesidades físicas y materiales. No es necesario que reifique la abstracción de las divinidades porque ya todo está humanizado bajo una de sus facultades: el cuerpo.

El *nzáki*, como un elemento constitutivo inmanente y trascendente a todo ser, escapa a una localización y podría ser mejor identificado como una de las capas que componen el ser humano, algo que “opera más allá del ser consciente” (Dow, 1986: 32). Es por eso que al estar ausente en el organismo, se busca “corporalizar” el *nzáki* en orden de curar alguna enfermedad o en el caso de alguien que está haciendo el daño, poder negociar y pagarle para que deje en paz al paciente.⁵ Cuando ya ha sido recortado, se activa para que habite ese cuerpo de papel: el *bädi* levanta la lengüeta que ha recortado en su figura –su *mbui*, “corazón”– y con esto la figura adquiere una intencionalidad.⁶ Desde ese momento la manipulación y contacto con estas figuras es casi exclusivo del *bädi*: su potencial energía podría afectar, aun sin quererlo, a personas vulnerables.⁷

Al recortar papel, el *bädi* pone en juego varios aspectos de su práctica que engloban el carácter benéfico de su don, un regalo enviado por la divinidad que representa tanto derechos como obligaciones. La legitimación de su praxis y de su don se resumen en la sujeción de su técnica a las reglas tácitas del recortado de papel: como regla primordial, su ética profesional lo comanda a orientar su práctica hacia la amplificación de un equilibrio cósmico con base en la comunicación de las diversas energías, arriesgando su bienestar físico y espiritual al batallar y negociar por el bien del paciente o de la comunidad.

Recortar papel no es una actividad impersonal, sino primordialmente una relación “social”. Debemos aclarar que el otro inmediato en una relación social no tiene que ser necesariamente “humano”; en el caso que nos atañe, el sistema relacional del recortado de papel involucra objetos que motivan respuestas o inferencias, así como personas que provocan o causan acciones mediante su agencia.⁸ Unido intrínsecamente a las relaciones sociales, encontramos el proceso por el cual un ser humano se convierte en persona, así como un objeto adquiere las facultades “personales” que lo hacen un ser con intencionalidad.

El proceso del recorte de papel es, como cualquier otro proceso creativo, uno que involucra varios niveles de relacionamiento, así como varios seres que “causan” la creación del recor-

5. Dow ya ha puesto énfasis en que aun cuando cada *bädi* distingue sus recortes, ciertas reglas deben ser seguidas: la cruz en la cabeza de los recortes de humanos o dueños, los brazos hacia arriba o hacia abajo si los recortes son de malos aires (Dow, 1986: 34).

6. En San Lorenzo Achiotepec, Huehuetla, la “activación” de la figura recortada culmina cuando se levanta la lengüeta de corazón de la Santa Rosa.

7. Al organizar una limpia, el *bädi* se asegura que en el último episodio, la “merienda”, estén presentes todos los integrantes del núcleo familiar, en orden de no dejar ningún camino libre para que la enfermedad regrese. Los recortes utilizados, ya sean aquellos que figuran al paciente o a la entidad maligna, deberán ser sahumados y pasados por el cuerpo de cada uno de los presentes, demostrando que el pago ha sido completo en nombre de todo integrante de la familia.

8. “Agency is attributable to those persons (and things) who/which are seen as initiating causal sequences of a particular type, that is, events caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events” (Gell, 1998: 17).

te mismo.⁹ Si bien entendemos que todo objeto es en esencia un vacío esperando la atribución de una agencia externa, no podemos limitar a un solo nexo (*bädi* – papel) lo que está derivado de una multiplicidad de atribuciones conectadas entre diferentes identidades: el objeto, el *bädi*, y el recipiente; es decir, aquel que recibe el objeto y el prototipo (Gell, 1998: 51). Analogando la producción de obras de arte a la producción del papel recortado, podemos reconocer algunas combinaciones de la gran cantidad de nexos posibles, haciendo del recorte de papel un proceso de atribución de agencia extenso. Evidentemente, la agencia del *bädi* está presente, y los trazos particulares de su creatividad deben quedar anotados en el resultado último, siendo causa de admisión o reprobación por parte del público que observa el objeto final.¹⁰

Sin embargo, en muchas ocasiones las enfermedades que son curadas a través del recorte de papel son enviadas por las “antiguas”, las cuales serán invocadas para que participen también en la cura. Esto es, el *bädi* detenta un saber especializado sobre la comunicación energética en el universo que le permite establecer un diagnóstico y la terapéutica adecuada a cada persona que lo visita (Trejo *et al.*, 2014: 384).

El modelo de magia simpatética de Frazer que podría explicar el recorte de papel –lo similar afecta a lo similar– está mediado por una serie de intencionalidades: el propósito inicial de quien causó la enfermedad, seguido por aquél del enfermo que quiere recuperarse, culminando con la intención curativa del *bädi*, así como de todas las entidades que se involucran en el proceso “social” de negociación. La posibilidad de contacto de estas intencionalidades se libera en cuanto el *bädi* “ata”, tanto física como lingüísticamente la imagen prototípica al objeto, aprisionando su *nzáki* en el recorte de papel.

La distinción occidental entre humano y no humano que convertiría en un sinsentido la posesión de vida del recorte de papel, queda anulada en cuanto hacemos una precisión que los otomíes tienen en mente: el sentido biológico humano y el sentido ritual de animación del papel recortado no son lo mismo. Es decir, no es que cuando se le ofrezca una merienda a las antiguas o a las figuras de papel se crea en realidad que ellas comen o fuman los cigarros, o toman el refino. La posibilidad que les ha provisto una “corporalidad”, y más aún la del *nzáki*, es la de la intencionalidad: la imagen puede ejercitar un efecto sobre la persona.

El recorte de papel produce en la interioridad de algunos otomíes un efecto similar al de la fotografía, se extiende su agentividad hacia ese objeto que los representa. Inevitablemente, la persona, el cuerpo, el ser social está presente en el ambiente en variadas formas; todo nuestro alrededor está cargado de muestras de nuestra existencia y por ende nuestra agencia es susceptible de ser afectada por la intencionalidad de alguien o algo más. La figura de papel recortada por el *bädi* carga una potencial acumulación energética que puede impactar positiva o negativa-

9. La agencia a la que es sometida un objeto no es exclusiva de quien la “crea”, es decir, quien la produce, ya que puede surgir de la intencionalidad de quien ha ordenado crearla o motivada por un público receptor sin necesariamente identificar en el objeto la agencia del productor.

10. La agencia del *bädi* queda limitada hasta antes de ser activado, momento en que otra intencionalidad ocupa al objeto.

mente al individuo representado. En una sociedad que le otorga una preponderancia a la circulación energética, el recorte de papel abre la posibilidad de ser un conductor de aquélla. Mediante la fuerza animadora invisible, *makandahi*, “soplo de vida”, la manifestación se actualiza y con ella la garantía de identidad.

Recortar papel supone una declaración de la persona como categoría elemental de identidad. La persona está mas allá del cuerpo, lo excede en una distribución aleatoria que el sujeto va dejando en su camino. Ya sea que en el recorte intervengan seres de otro mundo o que el acto de infligir un daño y alentar la curación sea en un plano exclusivamente terrenal, el *bädi* ejecuta su actividad sancionado por la comunidad, quien reconoce las características que hacen del recorte –sea un dios, dueño o humano– un ser con personalidad.

La Santa Rosa y el “don” de “ver”

La utilización de la *cannabis* para fines rituales tiene un uso muy extendido en la región del Golfo, en la Sierra Otomí-Tepehua hidalguesa, en el Altiplano de Tulancingo y entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla donde es nombrada Santa Rosa.

La Santa Rosa es considerada en toda la región donde se emplea ritualmente como una divinidad. Entre sus virtudes para quien la ingiere es que, gracias a su poder portentoso hace “ver” visiones a los hombres de conocimiento y les enseña la “verdad” (Dow, 1986: 51).¹¹ Esta planta sagrada, además de hacerse presente cuando se toma, se presenta también en los sueños de los *bädi* para comunicarles algo importante o instruirlos en lo que deben hacer.

Los *bädi* otomíes conciben su praxis como un “don”. Lo que significa que no cualquiera puede ejercer este trabajo, aunque lo quisiera, es preciso que la divinidad haga la elección. A los que tienen un verdadero don, la Santa Rosa los pone en comunicación con las entidades sagradas, con Dios, quien les instruye sobre las cosas del mundo y del cosmos.

El que no tiene don no le pega, el que tiene don lo va a comer un pedacito, no va a morir, no es mala, va a decir todo lo que es. Va a decir esta Santa Rosa todo. Hay que creer en Dios. Para que conozcamos [a] Dios va a tener fuerza esta hierbita, tiene poder, ahí va a decir todo lo que es, todo lo que le pregunta la gente, ¿cómo vamos a vivir con el tiempo?¹²

11. La *Cannabis indica* introducida en México durante la Colonia, es considerada dentro del grupo de los cognodislépticos que estimulan la imaginación, alteran mecanismos de la memoria por lo cual es difícil recuperar la información reciente (Dow, 1986: 24). Síntomas que coinciden con lo que experimentan los *bädi* en Santa Ana Hueytlalpan cuando la ingieren. Entre los efectos que les produce la Santa Rosa al terminar de masticarla mezclada con líquido, es que “sienten como un golpe y pierden la conciencia”. Señal evidente de que en el cuerpo del especialista ritual se ha alojado la divinidad, y a partir de ese momento se producen situaciones simultáneas en un mismo cuerpo.

12. Testimonio Bädi M.L., septiembre de 2016.

Por ello, el consumo de la Santa Rosa está restringido al grupo de especialistas rituales, quienes comparten los poderes con sus “santitos”,¹³ pues éstos fueron también, en tiempos primigenios, *bādis* como ellos. Es la manera en que estos *bādis* ancestrales pueden continuar “trabajando” con los hombres elegidos por ellos y a quienes dotaron de atribuciones y cualidades distintas al resto de la población. La señal que les llega a los elegidos es la enfermedad que no cede ante ninguna cura, sólo cuando se acepta el trabajo como *bādi* el mal se elimina; es decir, se vuelve a nacer como un hombre nuevo, con poderes distintos al resto de la población.

Los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan llaman “don de ver” a las capacidades cognitivas privativas de su praxis profesional. Todas las competencias del *bādi* que están implicadas en la noción de “ver” refieren al conocimiento que posee del mundo “otro”, pero también al modo de interactuar con todas las entidades que ahí habitan para dar solución a los desequilibrios que afectan a los hombres y que se generan por vivir en el mundo. Todas estas capacidades cognitivas contenidas en el principio del “don” derivan de la divinidad, la Santa Rosa, planta sagrada imprescindible para poder actuar y ser eficaces.

La praxis ritual y la Santa Rosa

La Santa Rosa en Santa Ana Hueytlalpan¹⁴ mantiene una presencia que se despliega en todo tipo de praxis, desde la terapéutica, cuando el *bādi* entra en contacto con los *zithamu* o “antiguas” –también nombrados “santitos”– para conocer el origen del mal que aqueja al enfermo y la forma de eliminarlo; en rituales de petición de lluvias o cuando se celebra a los *zithamu* en los oratorios de los especialistas rituales, por citar los tres tipos generales de ritualidad que hay en Santa Ana Hueytlalpan. A diferencia de lo que ocurre con otros grupos donde las plantas sagradas utilizadas, además de vehículos de comunicación entre el *bādi* y la divinidad, son el agente curativo por lo que el enfermo debe ingerirlo. En el caso de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, por el contrario, la planta sagrada sigue un camino diferente, pues sólo puede ser consumida por quienes poseen el “don de ver”; es decir, por aquéllos que fueron designados para acompañarlos a lo largo de su vida. Es gracias a la ingestión del enteógeno¹⁵ que el *bādi* adquiere una “visión” singular, telescópica de todo el cosmos; la planta es la que actuará directamente sobre el paciente enfermo, dando instrucciones al *bādi*, quien asume un papel de intermediario entre ambos: la planta

13. Le llaman “santitos”, “antiguas”, *zithamu* en otomí que se traduce como “nuestro venerable padre o ancestro”, a las piedras que para ellos fueron sus primeros padres, sus ancestros, los “más antiguos” que quedaron convertidos en piedras después de la creación del mundo. Estas piedras, de connotación sagrada, pueden hacerse presentes a alguien elegido para convertirse en *bādi*. La forma en que se aparecen es como un objeto que sobresale, puede brillar, por ejemplo. Cada *bādi* tiene en su oratorio una o varias de estas piedras a las que mantiene junto a las figuras de la hagiografía católica, por ello el término en español de “santito”. Les celebran su ritual, que llaman “costumbre”, tres veces al año: 24 de junio, 16 de septiembre y 1º de enero.

14. Santa Ana Hueytlalpan es una delegación otomí perteneciente al municipio de Tulancingo de Bravo en el Altiplano hidalguense y puerta de entrada a la Sierra Otomí-Tepehua, con la que culturalmente mantiene estrechos vínculos.

15. El estudiar la utilización de plantas sagradas en el contexto ritual, consideradas como la divinidad misma que toma posesión del cuerpo del ejecutante al momento de ser ingerida, llevó a Wasson (1983) a referirse a estas plantas como *enteógenos*, “Dios dentro de nosotros”.

y el enfermo. Al consumir la Santa Rosa (*cannabis* seca) mezclada con algún líquido, generalmente una bebida gaseosa (refresco), la planta es la divinidad que otorga poderes y sabiduría al *bädi*. Esto se confirma cuando el *bädi* frente a su paciente deja que el *zithamu* ocupe su cuerpo después de ingerir la Santa Rosa, la deidad misma, y sea esta entidad quien determine el tipo de mal y la cura. Es el “abogado” quien cura, dice un *bädi*, nombrando así al ancestro, llamado también “sano tito”, “antigua” y/o *zithamu*.

El cuerpo del *bädi*, referente clave de la *praxis* chamánica, en el momento en que ingiere la Santa Rosa mezclada con algún líquido se vacía para que la entidad¹⁶ se introduzca en el cuerpo, porque al espíritu del *bädi* se lo ha llevado otro de los “santitos” a pasear por el mundo “otro” donde habitan estas entidades para instruirle en su oficio.

Un reconocido *bädi* describió lo que sucede después de tomar la “medicinita”, a la que nombran en otomí *patsi ñete*, “hierba bruja”, en su traducción literal:

[...] Entonces cuando nos pega [la Santa Rosa], entran a nuestro sentido ellos [*zithamu*], o nos dan ‘toque’, entonces nosotros perdemos el sentido, así quedamos nosotros. Entonces nuestro espíritu lo llevan a donde ellos hacen su reunión.¹⁷

Es decir, minutos después de ingerir la Santa Rosa mezclada con algún líquido, pierden el conocimiento porque sus “antiguas” les dan un “toque”, un golpe, y enseguida se los llevan a otro lugar. Su cuerpo se queda vacío y es entonces cuando es ocupado por alguna de las entidades convocadas.

La preponderancia de estas prácticas y el uso recurrente de la Santa Rosa en el contexto ritual de Santa Ana Hueytlalpan se justifica por la relevancia que tienen los ancestros en la vida de los otomíes, porque son ellos quienes dirigen efectivamente los destinos de los hombres, quienes apelan constantemente a ellos a través de los diversos rituales que les dedican a lo largo del año. Esta necesidad de comunicación constante hace del trance una vía única para entablar contacto con ellos y la Santa Rosa,¹⁸ el vehículo idóneo para lograr estos fines.

16. La fuerza invocada que se introduce en el cuerpo puede ser un ancestro, una divinidad (“antigua”, “santito” o *zithamu*), un difunto familiar o el mismo *Zithu* (el Diablo).

17. Testimonio *Bädi* M.L., junio de 2012.

18. El tema de la Santa Rosa en la región ha sido abordado de manera poco profunda. Galinier (1990a) lo menciona someramente sin profundizar, Dow (1986), hace referencia a su uso entre los otomíes del municipio de Tenango de Doria, pero tampoco profundiza sobre el tema; existen pocas tesis que abordan el uso ritual de la Santa Rosa entre los otomíes de Pantepec de Tornéz Reyes (2008), y Jorgelina Reynoso (2018); esto nos llevó a que Antonella Fagetti, Gabriela Garrett, Jorgelina Reynoso y Lourdes Baez, propusiéramos una obra que abordara de manera más amplia el tema de la Santa Rosa entre los otomíes.

Los sueños como espacios de reserva de conocimiento otomí

La noche es una fase esencial para la cultura otomí tal como la conciben los habitantes de la Sierra Oriental del estado de Hidalgo, especialmente los *bädi* o especialistas rituales de Tenango de Doria, ya que ellos, durante ese tiempo y espacio, son los únicos que pueden entablar una comunicación con los entes no humanos que inciden en la vida de la gente.

El *bädi* o los especialistas rituales, como ya se ha comentado a lo largo del artículo, no son cualquier persona, es decir, la fuerza que ellos poseen es mayor que la de otros seres humanos, por lo cual, retomando la definición de Viveiros de Castro (1998: 471), podrían ser definidos como sujetos “trans-específicos” porque ven más allá o desde una perspectiva distinta a la manera en que los seres humanos comunes pueden ver. Esta cualidad les permite desarrollarse como negociadores entre lo intangible y lo humano mediante distintas técnicas, siendo una de ellas el sueño. Para ellos, los sueños son la vía de contacto entre las entidades del “mundo otro”, invisible al común de las personas.

De acuerdo con la realidad de los habitantes de la Sierra Otomí-Tepéhua, el sueño es considerado como la salida del espíritu, *dahi*, que va hacia muchos lugares hasta transitar en el mundo otro. Esto nos permite comprender que los sueños y la noche dentro de la cultura otomí se convierten en el espacio idóneo para el desarrollo de la manipulación de fuerzas, expresión del llamado divino y manifestación de las entidades sagradas ante el humano.

Por consiguiente, un factor fundamental que nos permite conocer los sueños entre los otomíes es la existencia del *nzáki* definido como

Un motor que mueve todo lo existente en el universo, presente en la totalidad del cosmos, y es lo que permite que los entes posean subjetividad y capacidad de acción o agencia. Es el *bädi*, a través de la *praxis* ritual, quien tiene la capacidad de manejar a voluntad esta fuerza en los seres humanos y, en el caso de los no humanos, hacer negociaciones con ellos para manipularla. [De esta forma] la comunicación que el especialista ritual entabla con lo humano y las fuerzas extrahumanas se da mediante la técnica del sueño [...]. Esto se debe a que en la configuración de la realidad otomí el sueño es un *continuum* donde se sigue viviendo, ya sea física o espiritualmente, y por tanto no tiene un significado extraño (Bartolomé y Barabas, 2014: 67 y 71).

También el sueño propicia y convoca a la realización de todo ritual de “costumbre”. Esta relación tan común y cercana con estas entidades sagradas es a través de la vía onírica, donde podemos comprender que:

El sueño en estos contextos o si bien se contempla como parte esencial del acto ritual, puede reconocerse también como un estado transitorio de la conciencia, al que un individuo –a través de su

parte inmaterial, su *ndähi*, espíritu, que es el que abandona el cuerpo mientras duerme— puede establecer contacto estrecho con las entidades del mundo otro. Las imágenes oníricas que aparecen en sus visiones nocturnas son del orden de la realidad de los individuos, pero de una realidad que no es accesible ni visible en estado de vigilia. En esta perspectiva, el sueño, situado en otro marco espacial y temporal es, una ventana abierta en el (mundo de abajo) (Galinier, 1990b: 70).

Narración del sueño y la “conductora” de la santa Semilla

Algunas de las narraciones sobre sueños que se pueden escuchar en la Sierra Otomí-Tepehua nos permiten conocer cómo los sueños proporcionan mensajes a los especialistas rituales para que aprendan a curar, para prevenir algún infortunio y hasta decretar la iniciación del futuro *bädi*. Éste es el caso de una *bädi* que narra lo siguiente:

Yo soy como una conductora de la santa semilla y del cerro sagrado, y hago todo lo que me dicen ellos, me dicen cómo darle fuerza a los enfermos y a eso me dedico, a curar.

Yo me enfermé de chica, tenía como cuatro años, me dio una temperatura muy fuerte y me decían mis papás que ya me habían tapado con una tela blanca porque ya pensaban que ya había muerto, pero todavía me latía el corazón, pero yo no estaba acá, estaba en otro lado, en una casa como la mía con mucha comida, donde una señora que se parecía a la virgen de Guadalupe me atendía mucho y me daba de comer y cuando yo reaccioné me dijo, “ya te vas a regresar con tu papá y tu mamá, pero te vas a llevar estas tijeras, con ellas vas a trabajar” y le dije, “qué voy hacer con ellas” y ella me respondió que “con las tijeras vas a levantar a los enfermos. Ahora te me vas, ya te vas a regresar, ya llevas cuatro días aquí, conmigo, pero te tienen que dar un vaso con agua fría y ya te quedas, pero si te dan agua hervida, no la recibas, porque entonces, te regresas conmigo otra vez”. Y en eso yo reaccioné y dicen mis papás que estaban ahí cuidándome que moví las manos y levanté la tela con la que ya me habían tapado y pedí el agua fría, pero entre ellos discutían que tenía que ser caliente porque si no me haría daño, pero yo les dije, tiene que ser agua fría para que me quede, si me dan agua hervida me voy y tengo que quedarme para curar a los enfermos.¹⁹

En este sentido podemos conocer a través de las distintas narraciones que se escuchan en torno a este tema en toda la Sierra, cómo los sueños y los “costumbres” son mecanismos sociales que influyen directamente en el actuar y pensar de los otomíes, donde los sueños se convierten en los espacios de la reserva del conocimiento otomí.

19. Testimonio de la Sra. María, El Mamay, Tenago de Doria, 03 de mayo de 2016.

Los especialistas rituales son totalmente los manipuladores de las fuerzas que intervienen durante el sueño y la práctica terapéutica en el momento del trance, y que es una actividad delicada porque se colocan en una situación de riesgo vital.

Se entiende que cuando el cuerpo reposa, el sueño es considerado como la salida del *nzáki*, ya que va hacia muchos lugares donde entabla un diálogo con las entidades no humanas, pero también se entiende que en los momentos de trance se asemeja mucho al momento de los sueños, es decir, en ambos momentos el tiempo y espacio son diferentes y permiten una comunicación privilegiada para el actuar del especialista ritual y así atender la enfermedad o alguna situación que aflija a la comunidad.

Reflexiones finales

Los especialistas rituales de la región oriental de Hidalgo nombrados *bädi*, sabios y/o adivinos, son detentores de un saber especializado, heredado de sus ancestros, y un poder inherentes a su investidura, que se comienza a gestar cuando una persona elegida acepta finalmente el “don” (Bonhomme, 2001: 180). Lo que denominados como “técnicas del cuerpo y del espíritu” son a fin de cuentas una manera de percibir y entender el mundo a partir del manejo de herramientas muy particulares, son medios que le permitirán al *bädi* establecer comunicación con las fuerzas extrahumanas para restablecer el orden del mundo: a) el cortado de papel, b) el trance y c) la oniromancia.

En este contexto, un elemento fundamental para que el *bädi* ejerza su poder estratégico y la negociación con los entes extrahumanos es la fuerza, *nzáki*, la cual siempre está en permanente movimiento y circulación entre el mundo de los hombres y los entes extrahumanos, y con la que el chamán manipula, de manera estratégica, las fuerzas del cosmos.

Cuando el chamán ha sido iniciado y se le han mostrado todos los secretos de ese mundo con el que deberá interactuar, así como las herramientas con las que deberá trabajar desde su iniciación hasta que concluya su paso por el mundo, será capaz de subsumir otras subjetividades y desde ellas acceder epistémicamente al mundo sensible e ininteligible de los ancestros y seres extrahumanos del “mundo otro”. Ininteligible para el resto de la población, más no para él, porque tiene el “don de ver”.

Finalmente, la discursividad y la acción ritual ejercida por el *bädi*, tiene efectos concretos en el despliegue y devenir de la realidad. Es un hacer en el mundo, y más aún, es el acaecer de una praxis para transformar y producir el mundo.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coords.) (2014). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacas y purépechas* (vol. V). México: INAH.
- Bonhomme, Juliene (2001). "A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)". *Ethnopsy*, 2, *Drogues et remèdes*, pp. 171-190.
- Carrasco Pizana, Pedro (1998). *Los otomíes, Cultura e historia prehispánica de los pueblos Mesoamericanos de habla Otomiana* (edición facsimilar de la 1ª ed. de 1950). México: UNAM-IIH / INAH.
- Christensen, Bodil (1942). "Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para 'brujerías' en la Sierra Norte de Puebla, México". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 6(1-2), pp. 109-124.
- _____ (1963). "Bark Paper and Witchcraft in Indian Mexico". *Economic Botany*, 17, pp. 360-367.
- _____ (1971). "Bark Paper and Witchcraft". En Bodil Christensen y Samuel Marti. *Brujerías y papel precolumbino* (pp. 9-45). México: Ediciones Euroamericanas.
- Dow, James (1986). *The Shaman's Touch, Otomi Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____ (2005). "The Sierra Nāhñu (Otomí)". En A. Sandstrom y H. García Valencia (eds.). *Native Peoples of the Gulf Coast in Mexico* (pp. 231-254). Tucson: University of Arizona Press.
- _____ y A. Sandstrom (eds.). (2001). *Holy Saints and Fiery Preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport: CT Preager.
- Díaz, José Luis (2003). "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria". *Arqueología Mexicana*, 59, pp. 18-25.
- Fagetti, Antonella (coord.), Baez, Lourdes, Garrett, María y Reinoso, Jorgelina (2019). *Xünfö Dëni - Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*. México: BUAP / ICSYH.
- Fitl, R. (1975). *Die 'Muñecos' von San Pablito: ein Beitrag zur Kenntnis der 'Brujeria' in der Sierra de Puebla, Mexiko* (Tesis de Doctorado). Universidad de Viena, Austria.
- Galinier, Jacques (1987). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: INI / CEMCA.
- _____ (1990a). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / INI.
- _____ (1990b). "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes". En Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 67-78). Quito: Abya Yala.
- _____ (1998). "Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones". *Estudios de Cultura Otopame*, 1, pp. 89-98.
- _____ (1998b). "The Dream's Cosmic Print in Indian Mexico, an Otomí Outline". En P. Salzarulo y P. Violi (eds.). *Dreaming and Culture, Cultural Context and the Communication of Dreams*. Bologna: Brepols.
- _____ (2005). "¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una philosophia prima". *Alteridades*, 15(29), pp. 81-86.
- _____ (2009). *El espejo otomí: de la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: CEMCA / CDI / INAH.

- Galinier, Jacques, Perrin, Michel y Lagarriga, Isabel (coords.) (1995). *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*. México: CEMCA / Plaza y Valdés / UIA.
- Gell, Alfred (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. New York: Oxford University Press.
- Lenz, Hans (1973). *El papel indígena mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública [SepSetentas, 65].
- León, Nicolás (1924). "La industria indígena del papel en México, en los tiempos precolombinos y actuales". *Boletín del Museo Nacional*, 2(5), pp. 101- 105.
- López Austin, Alfredo (1973). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- _____ (2008). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM-IIA.
- Marti, Samuel (1971). "Pre-Columbian Bark Paper". En Bodil Christensen y Samuel Marti. *Brujerías y papel precolombino* (pp. 47-85). México: Ediciones Euroamericanas.
- Perrin, Michel (1995). "Lógica chamánica". En Galinier, Jacques, Perrin, Michel y Lagarriga, Isabel (coords.). *Chamanismo latinoamericano. Una revisión conceptual* (pp. 1-20). México: CEMCA / Plaza y Valdés / UIA.
- Reinoso, Jorgelina (2014). *Ma jäi. Nociones del cuerpo y la persona entre los ñühü en Pantepec, Puebla* (Tesis de Maestría en Antropología Social). ENAH, México.
- _____ (2018). *Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). ENAH, México.
- Sandstrom, Alan (1978). "Sacred Paper Figurines of the Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico". En *Annual Report of the Museum of Anthropology* (pp. 41-62). Columbia: Museum of Anthropology, University of Missouri.
- _____ (1981). "Traditional Curing and Crop Fertility Rituals Among Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The Lopez Manuscripts". *Occasional papers and Monographs* [núm. 3]. Bloomington: Indiana University Museum.
- Sandstrom, Alan. R. y Sandstrom, Pamela. E. (1986). *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Severi, Carlo (2008). *Antropología de la Memoria*. Serie de conferencias dictadas en el Seminario Permanente de Etnografía de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, México.
- Stromberg, Gobi (1976). "Amate Bark-Paper Paintings of Xalitla". En Nelson H. H. Graburn (ed.). *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World* (pp. 149-162). Berkeley: University of California Press
- Tornéz Reyes, Roberto (2008). *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla* (Tesis de Licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- Trejo, Leopoldo, González, Mauricio, Heiras, Carlos y Lazcarro, Israel (2014). "El costumbre de jugarse la vida: las vías de la corpomorfosis en la Huasteca Sur". En Catharine Good y Marina Alonso (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el mundo indígena* (vol. IV). México: INAH.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), pp. 469-488.

Von Hagen, Victor (1943). "Paper and Civilization". *The Scientific Monthly*, 57(4), pp. 301-314.

Wasson, R. Gordon (1983). *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micología en mesoamérica*. México: FCE.

**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.). *Desvelando 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 nāhñu 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.

Los dilemas de la regionalización antropológica en el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Andrés Oseguera Montiel* / Hugo Cotonieto Santeliz** /
Javier Gutiérrez Sánchez(†)*** / Karina Munguía Ochoa****

ISSN: 2007-6851

p. 150–p. 169

Fecha de recepción del artículo: julio de 2019

Fecha de aceptación: diciembre 2019

Título del artículo en inglés: *Dilemmas Stemming from Anthropological Regionalization within the Ethnographic Project of Mexico's Indigenous Regions.*

Resumen

Este trabajo está enfocado en hacer una revisión de distintos textos etnográficos de los grupos indígenas de México, en el marco del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El principal objetivo es identificar aquellos presupuestos teóricos que se utilizaron para establecer regiones indígenas; advertir los criterios que se emplearon para delimitar las zonas de estudio y su relación con el trabajo etnográfico. La revisión nos lleva a considerar la falta de criterios uniformes para la delimitación de las regiones indígenas. A pesar de ser un proyecto enfocado a las regiones indígenas no se consideró la posibilidad de buscar una regionalización acorde con los datos etnográficos.

Palabras clave: región, frontera, etnografía, territorio, grupos indígenas.

Abstract

This paper focuses on the review of different ethnographic texts revolving around indigenous groups in Mexico, within the context of the PNERIM, i.e., the National Program for the Ethnography of Mexico's Indigenous Regions, put forth by the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). The main objective is to identify the theoretical assumptions implied in the establishment of indigenous regions. We will also signal the criteria used to define research areas and their relationship with ethnographic work. This review will make us consider the lack of uniform criteria in the demarcation of indigenous regions. Despite this being a project touching upon indigenous regions, the possibility of searching for a regionalization in keeping with ethnographic data was not considered.

Keywords: region, frontier, ethnography, territory, indigenous groups.

Introducción

* Escuela de Antropología del Norte de México (andres_oseguera@inah.gob.mx).

** Centro INAH San Luis Potosí (hugo_cotonieto@inah.gob.mx).

*** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

**** El Colegio de Michoacán (karina.munguia@colmich.edu.mx).

Una delimitación inicial de las zonas de estudio al comienzo del PNERIM en 1999 fue más una consecuencia de la misma proyección de la investigación a nivel nacional, que un planteamiento teórico que buscara establecer desde un principio las regiones indígenas de México. Desde entonces, los presupuestos teóricos de este proyecto del INAH han estado más en sintonía con la posibilidad de realizar una etnografía profunda y destinada a poner sobre la mesa la complejidad de las comunidades indígenas, que a una antropología dispuesta a reflexionar sobre las convergencias en torno a las diferencias culturales. La crítica a la antropología economicista y reduccionista de la década de los setenta del siglo pasado, que ocultaba las expresiones culturales de la diversidad étnica de México en aras de identificar a los indígenas con una lucha campesina, invocó al quehacer etnográfico como la tarea pendiente para resarcir la práctica antropológica en México que había olvidado su vocación centrada en otorgar el “reconocimiento igualitario de la diferencia”, por los programas políticos y progresistas del momento (Bartolomé, 2005a: 40). Si bien el PNERIM se concentró en recuperar una etnografía menospreciada por una antropología mexicana comprometida con la lucha de clases, la regionalización de los grupos indígenas de México se quedaría en un segundo lugar a espera de los datos que la misma etnografía le aportaría.

En su mayoría, los investigadores que participaron en este proyecto nacional fueron evitando las dificultades que implicaba hablar de un grupo indígena en territorios que trascendían delimitaciones políticas. De hablar de una frontera establecida no por límites geográficos y políticos, sino por tradiciones culturales. Por supuesto, esta complejidad implicaba hablar más de las semejanzas que de las diferencias y, por lo tanto, asumir que la etnografía no se limita a destacar las particularidades de cada pueblo indígena, sino que posibilita el diálogo encaminado a la propuesta de principios y planteamientos teóricos destinados a la regionalización de los grupos indígenas de México (cfr. Barabas, 2014). Un diálogo, enfocado a la regionalización, que no se ha presentado después de diversas líneas de investigación enfocadas a temas clásicos de la antropología: estructura social, territorialidad, relaciones interétnicas e identidad, sistemas normativos y alternativas religiosas, migración, procesos rituales, cosmovisión, chamanismo y nahualismo, entre otros.

Con la revisión de libros, ensayos y artículos como productos del PNERIM buscamos identificar las premisas teóricas de la investigación etnográfica que derivaron en una aparente indiferencia hacia la regionalización de los grupos indígenas. Enfatizamos que es una aparente indiferencia porque al interior de cada equipo de investigación se presentaron propuestas de una regionalización acotada –que se limitaba a una demarcación del área de estudio– y que terminaron en eso, en propuestas independientes que no tuvieron un espacio en las discusiones académicas para generar un consenso entre los distintos equipos de investigación repartidos en prácticamente todo el territorio nacional.

El reclamo de una propuesta de regionalización en pleno siglo XXI no sólo está enfocado en un conjunto de textos etnográficos generados por un proyecto del INAH dedicado a los grupos indígenas. Desde la década de los noventa del siglo pasado ya se advertía la necesidad de una alternativa al indigenismo que tenía todavía como fundamento a las “regiones de refugio” que propuso Aguirre Beltrán (1991) en su intento por regionalizar el país a partir de las relaciones entre indígenas y mestizos (cfr. Viqueira, 2001). Por ello, más allá de los textos que se analizan en el marco de un proyecto de investigación nacional del INAH, la ausencia de una propuesta de regionalización permite abrir una discusión sobre la pertinencia de seguir hablando de regiones indígenas en los estudios etnográficos de México, y su impacto en las políticas públicas.

La región como frontera geográfica, política, histórica y cultural

Durante la primera etapa del PNERIM (1999-2005)¹ la geografía representó el referente para establecer los límites de las regiones indígenas. Quizá el ejemplo que mejor ilustra este apego a la geografía para la delimitación regional sea la investigación dedicada al noroeste mexicano. Desde los primeros trabajos dedicados a marcar una diferencia cultural con respecto a Mesoamérica, se estableció una definición regional del noroeste de México a partir de cuatro fronteras geográficas: valles, habitados por yaquis y mayos (Sonora y Sinaloa); desierto, ocupado por los pápagos (Sonora y Arizona); costa, habitado por los seris (Sonora); y sierra, con la presencia de pimas y guarijíos (Sonora y Chihuahua) (Moctezuma, Aguilar y López, 2003). Aunque en distintas obras posteriores el concepto de región no se explicita para estas fronteras ecológicas, sigue predominando una caracterización a partir de los aspectos geográficos para delimitar sus límites. Por ejemplo, en *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico* coordinado por José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (2013), hay una nueva regionalización del noroeste sin aludir al concepto de región; se utilizan criterios explícitos que permiten diferenciar la diversidad cultural de los pueblos indígenas, pero se toman en cuenta de manera prioritaria los aspectos geográficos como punto de partida para la ubicación y diferenciación de los diversos grupos indígenas que habitan el noroeste.

El planteamiento que ha predominado para entender la diversidad de los pueblos indígenas del noroeste ha sido muy simple: las condiciones extremas del medio ambiente y una visible escasez de recursos vitales como el agua han sido determinantes, desde tiempos precolombinos, para la construcción de una vida política, religiosa y cultural entre los distintos grupos indígenas asentados en la sierra, en los valles y en el desierto. En conjunto, los pimas, los guarijíos, los tara-

1. El PNERIM ha transitado por tres etapas diferenciadas por las temáticas y líneas de investigación. En la primera etapa, de 1999 a 2005, se abordaron líneas de investigación consideradas clásicas de la antropología como la estructura social, la territorialidad, las relaciones interétnicas, los sistemas normativos y la migración indígena; en la segunda etapa, de 2005 a 2009, se estudiaron temáticas centradas en la ritualidad indígena, la cosmovisión y la mitología, el chamanismo y el nahualismo; y en la tercera etapa, de 2010 a 2014, las temáticas se han centrado en el patrimonio biocultural y cultural (Artís, 2014; Prieto y Quecha, 2014).

humaras, los tepehuanes del norte, los yaquis, los seris, los mayos, los pápagos, representan una sola región: el Gran Noreste, pero su ubicación y su relación con las distintas fronteras geográficas –sierra, valles y de desierto– han sido decisivas para la forma de subsistir y moldear su forma de vida religiosa y política (Moctezuma y Aguilar, 2013). Este marcado interés por definir las prácticas culturales a través de sus formas de adaptación al medio ha servido a su vez para establecer una diferencia con respecto a su opuesto más visible y cercano: Mesoamérica. En general hay un consenso entre los distintos investigadores que han trabajado en el Gran Noroeste dentro del PNERIM sobre la diferencia de los grupos indígenas de esta zona con aquellos que se ubican en toda el área mesoamericana. La diferencia la establece la misma geografía y, por ende, el tipo de organización social: la ranchería.

En otros casos, para la delimitación de fronteras se consideraron más las marcaciones políticas que geográficas. Por ejemplo, al abordar a los pueblos indígenas del sur de México se habló de una región marcada por una frontera política establecida a partir de los límites nacionales. Al hablar de una “frontera sur” se incluyeron municipios indígenas de Chiapas, de Tabasco, de Campeche y de Quintana Roo. Todos los grupos indígenas incluidos en esta región fronteriza tenían como principales características comunes “una lengua propia, un origen prehispánico y una historia común”. Se argumentó que formaban una región “por compartir un conjunto de valores tradicionales y costumbres, y por su consistente y persistente red de relaciones sociales familiares, de gobierno, económicas, religiosas y hasta ahora también políticas, fincadas en un territorio dado y en relación casi simbiótica y simbólica con su medio ambiente” (Nolasco *et al.*, 2003: 215). Esta historia común tiene que ver con una “tradicción cultural maya de tierras altas”. Ha sido a partir de esta misma historia prehispánica y colonial que se posibilitó una propuesta de nueve “regiones culturales”: Campeche, Los Altos, Llanos de Comitán, Montañas Zoques, Norte, Quintana Roo, Selva Lacandona, Tapachula y Tabasco (Nolasco y Alonso, 2010: 222). Una regionalización que obedece por un lado a una condición de frontera política y, por otro lado, a una historia compartida que termina en una misma tradición y bagaje cultural.

Sin embargo, a lo largo de los ensayos que incluye esta primera etapa del PNERIM, los criterios para la delimitación de las regiones fueron cambiando. Por ejemplo, en el ensayo “Ser indio en la frontera sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla” (Nolasco *et al.*, 2005), la investigación se sitúa en cuatro estados: Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, es decir, obedece al planteamiento inicial de una Frontera Sur delimitada tanto por cuestiones culturales, históricas y su condición de frontera política internacional. Aunque en el caso de Chiapas se retomaron, además de los municipios fronterizos, regiones como Los Altos y El Norte porque compartían condiciones particulares de frontera. Sin embargo, por la extensión de esta Frontera Sur y por la diversidad cultural existente, se optó por centrar la investigación exclusivamente en el estado de Chiapas, en las regiones de Los Altos, La Selva, El Soconusco y El Norte. Esta regionalización dependió ahora de cuestiones relacionadas con la defensa de la tierra de los grupos in-

dígenas adscritos a las mismas. Por ejemplo, Los Altos, con población mayoritaria de tseltales y tsotsiles, se identificó a partir de la situación política “que pasó de ser una cerrada región de refugio a constituir el escenario de una pequeña metrópoli capitalista” (Nolasco *et al.*, 2005: 215); en un mismo sentido, La Selva fue concebida como “una región multiétnica y multilingüe” por la presencia de inmigrantes tseltales, tojalabales, ch’oles y zoques. Pero, sobre todo, por ser el escenario del movimiento armado encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El Soconusco aparece como la región donde se localizan diferentes grupos indígenas como los mames, mochós, tojalabales, kanjobales, chuj y otros. En esta región “se ubican desde las pequeñas y medianas fincas cafetaleras y las haciendas ganaderas” (Nolasco *et al.*, 2005: 216). El Norte se presenta como una región donde los ch’oles han defendido su territorio ante la presencia de grupos paramilitares, quienes han ocasionado diversos enfrentamientos y desplazamientos forzados. Es también “una zona de paso para los que salen de Los Altos y La Selva al peonaje enganchado a Tabasco” (Nolasco *et al.*, 2005: 217).

El peso que se ha otorgado a los procesos de apropiación del territorio han sido determinantes para la delimitación de otras regiones y fronteras. Por ejemplo, para delimitar la Huasteca, en el *Atlas etnográfico. Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano* (Valle, Utrilla y Prieto, 2012), Julieta Valle argumenta que los límites geográficos de los pueblos de la Huasteca se ubican en la frontera del noreste de México (una situación similar a la que se presentó para el caso de la Frontera Sur).

El actual noreste mexicano es la porción del país que alberga menos población indígena (en entidades como Nuevo León y Tamaulipas, ya que los grupos originarios fueron exterminados, desplazados o absorbidos por la cultura criollo-mestiza hegemónica), “lo que obliga no sólo a plantear como un problema legítimo donde se ubica la frontera noreste del México indígena, sino también a reconocer que ésta es tan meridional que parece desatinado denominarla nororiental, cuando las zonas de alta densidad indígena más norteñas de la vertiente del Golfo de México son las Huastecas veracruzana y potosina, y hacia el centro los asentamientos dispersos de población pame, otomí y chichimeca en los estados de San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato” (Valle, 2012: 19).

Estos límites se han establecido mediante un proceso histórico caracterizado por la expropiación territorial de los pueblos indígenas desde la conquista española hasta el siglo XX. “El saldo histórico persistente y multimodal de los moradores de la Gran Chichimeca, el resabio contemporáneo de los ancestrales contactos entre el mundo de los cazadores recolectores del desierto y el de los agricultores de las fértiles alturas y laderas de la Sierra Madre Oriental” (Valle, 2012: 19).

En este *Atlas etnográfico*, la Huasteca es considerada como una región indígena, histórica y multicultural. Aquí, grupos de habla nahua (*macehualmej*), otomí (*ñoño* y *ñaño*), totonaca, tepehua (*ma álh ama*), huasteca (*teenek*), pame (*xí’oi*) y chichimeca jonaz (*ezar*) han coexistido desde la

época prehispánica generando una dinámica regional e interétnica expresada en alianzas y conflictos, rutas comerciales, migraciones, la transformación del paisaje e intercambios de productos y de modelos culturales. Debido a esta confluencia histórica, la Huasteca se considera una *región de frontera*, pues ha fungido como bisagra para articular a los diversos grupos huastecos con aquéllos del norte y centro de México, de la región chichimeca y de las tierras caribeñas.

Aunque han estado presentes los aspectos geográficos y ecológicos para definir la región de la Huasteca –se ha tomado en cuenta, por ejemplo, las particularidades de la sierra, la llanura costera y tierras bajas–, han sido las diferentes formas de explotación y control del medio las que han permitido establecer esta amplia región. Los mitos y las narrativas asociadas a la territorialidad y a ceremonias específicas son las que permiten delinear los posibles contornos de una región específica (Valle, 2003). Aun así, ha sido más fácil definir las características de ésta aludiendo a épocas anteriores y a las relaciones que pudieron establecer los grupos durante el periodo colonial que en el presente. “Proponemos, pues, que la génesis de la diversidad en términos de organización social no se encuentra en el pasado prehispánico, sino a partir del periodo colonial. Y puesto que los hechos del último siglo apenas comienzan a dejar una impronta en las estructuras profundas de las sociedades, aún es difícil evaluar sus consecuencias” (Valle, 2003: 173).

En la introducción de *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano*, se repara en dos conceptos para definir el área que da título a la obra: frontera y periferias internas (Valle, 2012), dos conceptos que permiten entender la movilidad y diversidad étnica a lo largo de la historia del noreste de México. Sin embargo, los textos en torno a la Huasteca han generado una serie de diversas definiciones e incluso de constantes distanciamientos con respecto al uso y alcances heurísticos del mismo concepto de región. Por ejemplo, se aclara que “caracterizar a la Huasteca como una región ‘históricamente construida’ es problemático, pues, a contrapelo de la idea predominante, presenta hacia su interior enormes disparidades en términos de procesos históricos” (Valle, 2003: 172). Esta misma idea se va repitiendo una y otra vez: “una región indígena no es un territorio ni una región cultural, ni un sistema socioeconómico o político; sin embargo, cabe admitir que es ante todo una construcción heurística que, como cualquier otra, se establece de modo sesgado y acaso hasta arbitrario” (Valle *et al.*, 2012: 15). Las complicaciones de la delimitación de una región como la Huasteca son también una expresión de los distintos enfoques que se han utilizado para abordarla. Para hablar, por ejemplo, de los grupos indígenas de Hidalgo (otomíes, nahuas y tepehuas, que ocupan las regiones del Valle del Mezquital, la Huasteca y la Huasteca Sur), predominó sobre todo el determinismo geográfico y el materialismo cultural (Baez *et al.*, 2012), antes que la visión procesual e histórica que se manejó en las primeras líneas de investigación para hablar de la Huasteca y la frontera chichimeca (Utrilla y Prieto, 2005; Valle, 2003).

Aun cuando hay vagas definiciones y posturas con respecto al concepto de región, la posibilidad de hablar de fronteras como forma de delimitación regional en amplios territorios como

el noroeste, el noreste y el sureste ha contrastado con otras propuestas de regionalización que fueron sobre todo fieles a los límites territoriales establecidos por el estado político. Así, por ejemplo, Alicia Barabas habla de una “co-tradición” entre los grupos indígenas de Oaxaca, a partir de una relación milenaria que hace posible un mismo pasado lingüístico, identitario y territorial (Barabas y Millán, 2002). La diversidad entnocultural que presenta Oaxaca se deriva de un pasado prehispánico de ocupación territorial. Es, ante todo, “una región histórica, política y cultural en la que conviven lo *semejante* con lo *diferente*” (Bartolomé, 2003: 66; cursivas en el original). Lo mismo podría decirse para Morelos. Como en el caso de Oaxaca, donde los elementos culturales coinciden con los límites políticos del estado, Morelos se asume como región con presencia y ausencias de elementos culturales: “a diferencia de otras regiones del país, en el estado de Morelos hay una marcada escasez de mitos de origen” (Morayta *et al.*, 2003: 314).

A diferencia del caso de Oaxaca y Morelos, cuya delimitación política coincide con una idea de región indígena sustentada en una “co-tradición”, en Veracruz se presentaron dificultades para hacer coincidir límites políticos con tradiciones prehispánicas indígenas. La presencia de distintas tradiciones prehispánicas y de grupos indígenas que a lo largo de los siglos han ido migrando al territorio que ahora está delimitado políticamente como un estado, dificulta hablar de Veracruz como una región indígena: “los grupos indígenas veracruzanos, aunque más visibles y concentrados en ciertas regiones del estado que en otras, se encuentran ‘revueltos’, pudiéramos decir, con otros grupos indígenas y no indígenas, con quienes interactúan en su vida cotidiana, se casan, se identifican por oposición y se alían estratégicamente cuando las circunstancias así lo ameritan” (García, 2003: 103). A decir de los autores, esta “revoltura” hace poco factible hablar del estado de Veracruz como una región de estudio. Las investigaciones se centraron fundamentalmente en el Golfo de México, donde hay “grandes y antiguas tradiciones locales de mayas y olmecas; grandes, aunque no tan antiguas tradiciones, como las de las diferentes oleadas nahuas y totonaca procedentes de otros lugares, y otras tradiciones más recientes, producto de inmigraciones intermitentes desde el siglo XVI hasta la fecha” (García, 2003: 103-104).

Aun cuando en un inicio ha sido un problema hablar de Veracruz como una región, las investigaciones posteriores dentro del PNERIM han ido delimitando el conjunto de regiones indígenas que definen la diversidad veracruzana (García y Romero, 2009). Por ejemplo, se habla de “la Huasteca, el Totonacapan, Altas Montañas que rodean a la sierra de Zongolica, y el sur de Veracruz, integrado por la sierra de Santa Marta y el Istmo veracruzano”. Las delimitaciones de estas regiones dependen fundamentalmente del ecosistema y, en un segundo plano, de las características culturales y lingüísticas de los grupos indígenas (González, 2009: 31).

Los resultados de estos intentos de reducir y circunscribir las regiones indígenas en estados de la república han sido varios. Por ejemplo, se ha propuesto la existencia de 20 regiones indígenas en territorio nacional (Quintal y Castilleja, 2010), cuando en realidad se trata de 20 equipos de trabajo que se circunscriben, la mayoría de ellos, a un estado de la república. Lo para-

dójico de esta propuesta es que varios de estos equipos de trabajo realizan investigaciones con los mismos grupos indígenas y en zonas colindantes que bien podrían asumirse como una misma región. En el volumen IV de *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, se reúnen cuatro ensayos independientes que podrían representar en conjunto a todo el noroeste de México. El primer ensayo está enfocado a la sierra y al desierto del noroeste de México para hablar de los pápagos, seris, yaquis, guarijíos y pimas bajos (Aguilar *et al.*, 2010); el segundo se concentra en la Sierra Tarahumara para abordar las expresiones religiosas de los rarámuri, los pimas bajos y los tepehuanos del norte (Gotés *et al.*, 2010); el tercero de nueva cuenta se centra en grupos del noroeste de México para hablar de los yaquis, de los guarijíos y los mayos (López, Harris, y Moctezuma, 2010); y el cuarto se enfoca al estudio de los huicholes en el Gran Nayar (Otis, 2010). A pesar de la evidente repetición de zonas y de grupos específicos –pimas, guarijíos y yaquis, de regiones sierra y valles–, los ensayos se presentan de manera aislada y como cuatro regiones distintas: “Este volumen [IV] contiene cuatro ensayos que corresponden a igual número de regiones estudiadas: Noroeste (desierto y sierra), Sierra Tarahumara, Noroeste (valles) y Gran Nayar, y son un interesante aporte al prisma de la diversidad étnica y la pluralidad religiosa” (Quintal y Castilleja, 2010: 29).

La insistencia de la identificación de equipos con regiones ha perpetuado una dinámica de investigación donde, paradójicamente, priva la ausencia de un trabajo colectivo que posibilite la discusión y, sobre todo, compartir datos etnográficos en la búsqueda de establecer principios que permitan una regionalización. Una perspectiva distinta permitiría delinear las regiones a través del contraste de datos etnográficos y de esta forma, advertir las continuidades y discontinuidades desde un pasado cercano hasta el presente.

La etnografía de la comunidad y la defensa de las particularidades históricas y culturales

A pesar de esta inicial insistencia por delimitar las regiones a partir de elementos geográficos, históricos y culturales, marcados a su vez por los límites fronterizos de los estados de la república mexicana, amparada a su vez por una “co-tradición” derivada de un proceso histórico que inicia en un periodo prehispánico que se extiende a la época colonial hasta el presente, en la práctica la regionalización dentro del PNERIM fue poco heurística y, al mismo tiempo, secundaria. En buena medida, los límites se establecieron más por los alcances de los propios grupos de investigación que por una realidad histórica y etnográfica. Esto quedó ejemplificado sobre todo en las fronteras del norte y el sur de México donde las investigaciones pasaron por alto las continuidades culturales y etnográficas más allá de los límites políticos del territorio nacional. Al ser un proyecto centrado en los grupos indígenas de México, la principal ausencia de una regionalización contemporánea impidió ver más allá de los límites políticos marcados por fronteras territoriales. Este aspecto se evidenció de manera específica en la conformación de los distintos *Atlas etnográficos*

circunscritos a estados de la república y sin traspasar las fronteras del territorio nacional (Mora, 2007; Nolasco *et al.*, 2008; Valencia y Romero, 2009; Masferrer *et al.*, 2010; Morayta *et al.*, 2011; Baez Cubero *et al.*, 2012; Gotés *et al.*, 2012; Valle *et al.*, 2012; Moctezuma y Aguilar, 2013; Millán *et al.*, 2018).

Por otro lado, los mismos intereses académicos que se plantearon en el proyecto tuvieron un efecto contrario a una inicial regionalización de los grupos indígenas de México. Para el caso de la Frontera Sur, por ejemplo, a pesar de una intención inicial por abordar en términos regionales y políticos a los pueblos indígenas y delimitar nueve regiones culturales, se centró fundamentalmente en el análisis de las comunidades determinadas por municipio y por criterios lingüísticos. El municipio fue considerado una unidad social específica delimitada por la lengua. A partir de ahí, se asumió que los habitantes de cada uno de los municipios compartían elementos culturales y políticos específicos (Nolasco y Alonso, 2010). En efecto, para el caso de las investigaciones de la Frontera Sur, es posible distinguir dos etapas importantes. Durante las primeras líneas de investigación que se plantearon en el proyecto predominó la noción de frontera política para entender temáticas relacionadas con la estructura social, la territorialidad y los conflictos religiosos. En un segundo momento del proyecto la frontera política pasó a un plano secundario y la investigación se concentró no sólo en el estado de Chiapas, sino que se enfocó en el municipio y, por lo tanto, en ciertas comunidades indígenas. Sin duda, esta transformación estuvo relacionada con las temáticas que se centraron, en general, en la ritualidad indígena y la cosmovisión. La insistencia por el abordaje de categorías locales facilitó hablar de casos específicos en lugar de identificar similitudes y diferencias en la Frontera Sur. En “Amar a Dios en tierra de indios. Los efectos del cambio religioso en la Frontera Sur” (Nolasco y Alonso, 2010) se explicita este cambio de alcance de las investigaciones etnográficas:

En este trabajo, al igual que en los tres anteriores de la Serie Ensayos de la Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, del INAH, se utiliza el *municipio* como objeto básico de análisis porque constituye una unidad social específica con, supuestamente, una lengua propia, un gobierno propio y distinto a los de los demás –sea de forma constitucional o el tradicional sistema de cargos–, una forma de atuendo que le es peculiar, una artesanía que lo distingue y, sobre todo, la idea históricamente conformada de que cada uno es distinto a los demás municipios, aun cuando compartan con muchos el mismo idioma, pues cada uno presenta al menos algunas variantes dialectales, no siempre fácilmente distinguibles, pero conocidas y aceptadas por todos (Nolasco y Alonso, 2010: 221).

Otro caso paradigmático son las investigaciones sobre el noroeste mexicano. La insistencia por establecer una delimitación de fronteras a partir de la geografía como determinante de un asentamiento disperso de los pueblos indígenas del noroeste, especialmente en la subregión

de la Sierra Madre Occidental, permitió marcar una frontera regional opuesta a Mesoamérica (Gotés *et al.*, 2012; Moctezuma y Aguilar, 2013; Moctezuma *et al.*, 2003). Pero aun cuando se establecieron las distintas subregiones geográficas para diferenciar a los grupos indígenas de Sonora, Sinaloa y Chihuahua, en el fondo las investigaciones se centraron en comunidades específicas aludiendo a particularidades históricas y ecológicas principalmente (Gotés *et al.*, 2012; Pintado, 2012). El estudio de localidades indígenas de la sierra ha dificultado la confirmación de un área cultural opuesta a Mesoamérica. La investigación de comunidades específicas ha impedido que en las diferentes líneas de investigación se realice un ejercicio comparativo entre los distintos grupos indígenas ubicados en el Gran Noroeste. Lo que se tiene al final es una serie de ensayos que aglomeran casos específicos de comunidades insistentemente estudiadas. Hay una carencia de un panorama general de una región tan compleja y diversa como lo es el noroeste mexicano y el suroeste norteamericano.

En la Huasteca también se puede identificar esta tendencia a la atomización. Pese al interés por tratar al noreste mexicano desde su condición de frontera, atendiendo al “medio natural” y a las interacciones históricas, la insistencia por hablar de una “región chichimeca” derivó en un interés muy marcado por los otomíes. Incluso, cuando se aborda esta región en el *Atlas Etnográfico* del estado de Hidalgo, aludiendo a la presencia de tres grupos indígenas, se enfoca sobre todo a los otomíes: “La mayor parte de los textos está enfocada a los grupos otomianos de las dos regiones: Valle del Mezquital y Oriental, porque es donde el proyecto ‘Etnografía de las regiones indígenas de México: equipo Hidalgo’ ha trabajado de manera sistemática desde 1999” (Baez *et al.*, 2012: 19).

Tenemos así distintos equipos de investigación a lo largo de las distintas etapas del PNERIM (Veracruz, Huasteca, Querétaro, Huasteca norte, Huasteca Sur, Puebla), que han abordado los contornos de la región Huasteca sin que se haya presentado un diálogo para establecer la delimitación cultural de los grupos indígenas y evitar concentrar la atención en unos cuantos. Lo que han logrado equipos como el de Querétaro y la Huasteca –esta última se ha movido a lo largo de estos 20 años entre distintas entidades, a veces abarcando sólo Veracruz, Hidalgo y San Luis Potosí, otras incluyendo a Puebla y Querétaro– ha sido un cúmulo de información muy detallada y con posibilidad de identificar procesos documentados en dos décadas. Pero también es cierto que se han estudiado pueblos, comunidades y, lo que llama el equipo Querétaro, “microrregiones”. Hay pocos acercamientos hacia las zonas con las que no sólo colindan, sino con las que han interactuado históricamente en la construcción del ahora centro noreste mexicano. Esto quiere decir que se han explorado poco, en estos 20 años, los sistemas de interacción multiétnicos.

Asimismo, hasta antes de la línea de investigación sobre *Diversidad, desigualdad y discriminación* (2017), poco se había explorado la población pame ubicada en la zona media potosina y sus vínculos históricos con el sur de Tamaulipas y Nuevo León, y las múltiples relaciones entre pames, *teenek* y nahuas de la Huasteca y Pamería. Las recientes investigaciones han identificado

la existencia de espacios sagrados que trascienden el territorio ocupado por cada grupo etnolingüístico. Un ejemplo de ello es la representación y el culto al Trueno como factor clave no sólo de construcción de una territorialidad –y con ello de identidad–, sino también de la vida y subsistencia cotidiana de los indígenas del noreste mexicano (Cotonieto y Aguirre, 2017).

Como se menciona en el apartado anterior, los equipos de investigación del PNERIM se definieron por estados de la república. Sin embargo, eso no impidió que en un mismo estado se presentaran dos equipos de trabajo, como sucedió en el caso de Oaxaca con los estudios centrados en el Istmo de Tehuantepec. La presencia de dos equipos de investigadores fomentó el estudio de las comunidades más que identificar convergencias que permitieran arribar a la definición de regiones específicas a través de un intercambio constante de datos etnográficos. En efecto, a pesar de que el Istmo de Tehuantepec se abordó en términos de una zona específica derivada de una relación constante entre los grupos indígenas que conforman desde tiempos prehispánicos, a lo largo de las investigaciones sobre la organización social, el conflicto religioso y las expresiones rituales y cosmogónicas, predominó un enfoque que privilegiaba a las comunidades para destacar sus particularidades sin que esto permitiera delimitar y discutir la conformación de una región indígena (Millán *et al.*, 2010; Millán, Oseguera y Trejo, 2003). El resultado ha sido la presentación de trabajos “colectivos” donde aparece por un lado la “región Oaxaca” y, por otro lado, los escritos sobre el “Istmo de Tehuantepec”.

Los etnoterritorios frente a las regiones indígenas

Después del análisis de textos fundamentales en la primera etapa del proyecto de etnografía de las regiones indígenas, se desprende que el concepto de región fue sobre todo una camisa de fuerza. Representó un reto particularmente para la justificación de las zonas de estudio para los equipos que se definieron a lo largo de los 20 años de la existencia de este proyecto. En buena medida, la región fue producto no de un análisis sino de la presencia e interés de investigadores ubicados en los distintos estados de la república mexicana. Pero, sobre todo, la búsqueda de categorías locales marcó el rumbo de las perspectivas teóricas y metodológicas para la obtención de datos etnográficos. Esto quedó claro en los primeros productos colectivos emanados de las líneas centradas en la estructura social, en la diversidad interétnica y en las concepciones del territorio. En los ensayos reunidos en las obras de *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (Millán y Valle, 2003), en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Barabas, 2003), y en *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (Bartolomé, 2005b), el avance en los planteamientos sobre el territorio, región o espacio se fue moviendo hacia propuestas que ponían en el centro, más que a dichas categorías, a las manifestaciones culturales en dichos ámbitos. Esta misma premisa se fue pro-

longando en otras líneas de investigación (Good y Alonso, 2014; Nolasco y Rubio, 2012). Por ejemplo, Alicia Barabas otorga particular importancia a dos nociones clave: la territorialidad simbólica y el etnoterritorio, lo que implicó “elaborar como objeto de estudio las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen territorialidad a través de la puesta en acción de lugares sagrados, procesiones y peregrinaciones a santuarios” (Barabas, 2003: 15). Así, más allá de retomar la categoría de región, su principal preocupación se ubica en las formas de construcción del territorio, y así integrar perspectivas aparentemente contradictorias: la persistencia y el cambio, donde “las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción de la territorialidad son una de esas categorías profundas, de larga duración y cambio sutil” (Barabas, 2003: 18). Alicia Barabas concluye que “vale aclarar que los cuatro volúmenes integrantes de la serie *Diálogos con el territorio* no están organizados pensando en alguna forma de regionalización” (Barabas, 2003: 29).

La sugerente propuesta de la categoría etnoterritorio permite reconocer que dicha construcción implica un “territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo”; a su vez, “el etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo del lugar y los niveles de autorreconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales” (Barabas, 2003: 23). Sin embargo, al considerar las propias concepciones de los grupos indígenas sobre su territorio no implica necesariamente que se presente una regionalización. Cada grupo indígena aludirá a sus concepciones e intereses particulares ya sean de carácter ritual, económico o ideológico. Esto, sin una visión de conjunto y derivado de relaciones históricas específicas. Tal es el caso de la Huasteca y la zona de Querétaro, donde el territorio es concebido en sus “límites, formas, características y relieves [...] mediante imágenes u objetos [que se constituyen como] instrumentos de control y afirmación frente al otro” (Valle, 2003: 164). Es decir, se parte de una representación y conceptualización del espacio que, de manera colectiva, construye el territorio a partir de “la existencia del conflicto y la negociación entre territorialidades en competencia: una de matriz indígena, colocada históricamente en condición de subalternidad, y la otra, de carácter occidental, hegemónica y excluyente, guiada por los principios de elaboración territorial que caracteriza a los Estados-nación modernos” (Valle, 2003: 163).

Como en el caso de la Frontera Sur, esta definición deja ver el acento en las relaciones de poder que los grupos indígenas sostienen con el Estado y los otros actores, por lo cual la Huasteca (y en sí toda región) debe conceptualizarse “como sistema objetivado de mallas, nudos y redes (Reffenstein, 1980) y relativizar la categoría de frontera, haciendo uso provisional de la noción de ‘confines porosos’” (Valle, 2003: 167). Se trata de una propuesta interesante por su enfoque procesual, pero al momento de abordar la región (o regiones) como conjunto, no deja de ser una perspectiva derivada, de nueva cuenta, por las relaciones históricas entre distintos grupos indí-

genas. El uso del concepto de territorio es, al mismo tiempo, el resultado de un conflicto entre grupos diferenciados en términos étnicos. Desde una perspectiva etnográfica, la búsqueda de una concepción territorial también se ha basado en el presupuesto de que cada grupo indígena ha construido la concepción de lo que es su “territorio” en oposición al territorio de otros grupos vecinos; incluso el conflicto por el territorio puede presentarse al interior de un mismo grupo étnico, derivando en disputas por los límites de localidades específicas.

En el caso del noroeste mexicano también ha prevalecido una superposición del concepto de región por una noción aparentemente “local”. Aun cuando no hay una homogeneidad geográfica que permita demostrar que todo el noroeste es un territorio inhóspito para la adaptación y la conformación de pueblos similares a lo que se observa en Mesoamérica, en la extensa literatura dedicada al noroeste se insiste en resaltar las condiciones extremas de un clima que ha determinado la vida social de los indígenas del noroeste. Este determinismo va acompañado generalmente por una definición del territorio donde la “naturaleza” y lo social se complementan; se trata del modelo de ocupación llamado, desde la llegada de los españoles, “ranchería”. No existe un trabajo del noroeste dedicado a los grupos indígenas que no aluda a este concepto. Desde Edward Spicer (1962) hasta los trabajos más recientes, se ha repetido hasta la saciedad que se trata de una región donde sus habitantes viven en rancherías. Lo que implica, principalmente, que no existen “pueblos” como se desarrollaron en toda Mesoamérica.

La insistencia por esta organización social va encaminada a distinguir otros aspectos que han sido enarbolados para diferenciar al noroeste en términos ya no geográficos sino culturales. Uno de los principales componentes de esta definición regional en términos culturales, marcada en principio por la geografía, es el relativo “aislamiento” y la “dispersión” de estas rancherías que se componen, de acuerdo con el consenso académico, por un grupo de familias nucleares emparentadas. La importancia de referir a la ranchería como concepto cultural distintivo del noroeste radica en su asociación con la ocupación territorial. Como se advierte para el caso rarámuri, la composición de las rancherías está directamente relacionada con la geografía:

Las formas físicas que adoptan las rancherías son determinadas por las maneras en que se distribuyen los ranchos o granjas familiares en el espacio geográfico y varían de una ranchería a otra. Podemos encontrar sitios donde los ranchos se hallan más concentrados y otros donde la distancia entre casas-habitación es más espaciada. Sin bien esta situación está condicionada por la fisonomía geográfica del lugar, la elección del sitio de los asentamientos tiene una razón que se vincula también al sistema de parentesco (Olivos, 2012: 90, énfasis nuestro).

Claramente, el “modelo ranchería” es considerado, por las distintas investigaciones etnográficas, una expresión de la etnoterritorialidad que debe resaltarse frente a todas aquellas concepciones mesoamericanas –como el municipio y la comunidad– que resultan ajenas a la par-

ticularidad del noroeste. La insistencia de este modelo –cuya definición no es clara debido a que se trata de un concepto que fue empleado por los mismos españoles durante la época colonial a su llegada al septentrión– ha tenido, como principal objetivo, diferenciar a esta amplia región de Mesoamérica. Es decir, se siguen reproduciendo discusiones de mediados del siglo XX que protagonizaron aquellos que definieron las fronteras, ampliamente cuestionadas, del área cultural mesoamericana (Kirchhoff, 2008 [1954]).

La etnoterritorialidad no ha dado pie, como se esperaba, a una propuesta de análisis que termine por generar una regionalización de los grupos indígenas. Al asumir que una región debe partir de las concepciones locales evita identificar convergencias culturales ahí cuando los mismos indígenas ven diferencias irreconciliables. En efecto, los conflictos por la tierra entre distintos grupos indígenas y no indígenas terminan por ser más significativos que la posibilidad de advertir una tradición que se extiende más allá de los límites territoriales.

Conclusiones

Durante los 20 años de continua investigación etnográfica, el concepto de *región* quedó en un lugar secundario para abordar distintas temáticas de la vida contemporánea de los grupos indígenas de México. Si bien los distintos equipos de investigación que comenzaron en la definición de una región de estudio a partir de criterios políticos, históricos y geográficos, como en el caso de Frontera Sur, la Huasteca y el Noroeste de México, los trabajos etnográficos se enfrentaron con la imposibilidad de realizar el mismo ejercicio para identificar relaciones y similitudes. Este primer esfuerzo por delimitar regiones atravesando distintas dimensiones sociales, no siguió un esquema unificado entre los distintos equipos de investigación. Esta deriva fue el resultado de preocupaciones teóricas y líneas de investigación que no tenían como principal temática la definición de regiones indígenas.

Una de las propuestas de regionalización a la que no se le dio continuidad, a pesar de su evidente potencialidad, fue la de “frontera”. Sin un aparente esfuerzo por unificar criterios, el concepto fue central entre los distintos grupos de investigación para justificar el área de estudio. Aunque las propuestas, como la de Frontera Sur, no fueron suficientemente desarrolladas para la delimitación regional considerando tanto la diversidad cultural como la unidad de expresiones políticas y culturales, han significado una alternativa ante el galimatías y la “revoltura” de la multiculturalidad de los pueblos indígenas circunscritos a estados de la república mexicana. Pero estas fronteras culturales no han sido del todo definidas bajo criterios comunes para permitir una regionalización concreta en México y los países vecinos.

¿Cuáles son las consecuencias de la falta de una claridad en la delimitación regional? Al parecer son varias las consecuencias de una indefinición de este tipo. La primera tiene que ver con la constante generalización y poca claridad de las zonas de estudio. La Huasteca (o las Huaste-

cas), por ejemplo, se ha caracterizado como región a partir de criterios sumamente generales y abarcativos: geográficos, culturales, históricos, arqueológicos, políticos, nacionales, estatales, por sólo mencionar algunos. No obstante, el privilegio de estos ejes ha generado paradójicamente una idea preconcebida, casi incuestionable, sobre este espacio y sus rasgos, además de la supuesta existencia de límites que podrían ser naturales y culturales. Esta “indefinición” no sólo contrasta con las valorizaciones locales que definen la región habitada en lo cotidiano, sino que se reproduce al interior de los círculos académicos e institucionales, tal como lo demuestra una parte de la producción del PNERIM. Incluso es palpable en aquellos intentos que resultan más atentos a la complejidad histórica y multiétnica, pues terminan por caracterizar “etnias”, “lenguas”, “geografía”, “modos de producción” de manera casi independiente.

La otra consecuencia tiene que ver con las formas de trabajo de los equipos al interior del PNERIM. En general, las obras que aglomeran ensayos temáticos de prácticamente todo México se pueden leer de manera independiente, e incluso, al interior de los ensayos aparecen apartados que hablan de comunidades sin que se presente un ejercicio comparativo que permita hablar o empezar a delinear una región; lo único que justifica que estén agrupados en un volumen es el tema de investigación. Esto tiene implicaciones evidentes: en un mismo volumen pueden repetirse zonas e incluso comunidades de estudio; la información es repetitiva y por lo tanto demuestra la falta de una coordinación tanto editorial como académica.

A la par de estas dos primeras consecuencias, aparece otra de carácter epistémico. Los estudios de comunidad han sido un reflejo de la insistencia de identificar las particularidades etnográficas impidiendo con ello la posibilidad de hablar de una región. La única demarcación preexistente que pareció perpetuarse de manera automática fue la de territorio. Asumiendo que todos los grupos indígenas tienen una concepción de “su territorio”. Una noción que está aludiendo a una demarcación local, es decir, derivada de las propias concepciones indígenas, sobre todo por la insistencia de sus implicaciones simbólicas y sagradas. Por lo tanto, se asumió que cada agrupación indígena ha plasmado su concepción territorial a través de sus prácticas rituales y, por lo tanto, se asume como una delimitación regional.

De alguna manera, la etnografía ha logrado concentrar información local sumamente relevante. Atendiendo a un justo reclamo a una etnografía mexicana que había ocultado por varias décadas las diferencias culturales para posicionarse en términos políticos al hablar del campesinado y las luchas de emancipación (Millán, 2005). Sin embargo, el extremo opuesto dejó en un segundo lugar la posibilidad de establecer las relaciones sistémicas de las distintas manifestaciones culturales con la posibilidad de reconfigurar el mapa de los pueblos indígenas en términos regionales. En los coloquios y eventos académicos dentro del PNERIM siempre se ha escuchado al etnógrafo decir “en la comunidad donde yo trabajo así no son las cosas”, una sentencia de autoridad etnográfica que ha fomentado, como bien advertía Llobera (1999), un mundo de monólogos que pone fin a las discusiones y cualquier intento por teorizar.

Lo anterior no implica que no haya habido algunos intentos de establecer áreas y campos de estudio a partir de diversos enfoques. Por ejemplo, en torno al noroeste de México, donde ha predominado una tendencia cercana a la ecología cultural y un determinismo geográfico para la delimitación de las subregiones indígenas. Otros trabajos en torno a la cosmovisión y la ritualidad han insistido en la conformación de un “campo de estudio etnológico” (Josseling de Jong, 2008 [1935]) a partir de elementos lingüísticos y rituales (Hope, 2017; Oseguera y Reyes, 2016; Reyes, 2005; Reyes *et al.*, 2015). Este enfoque, previamente apuntado para los estudios del Gran Nayar (Jáuregui, 2008; Jáuregui *et al.*, 2003), da un giro importante al materialismo cultural predominante en el estudio del noroeste y noreste de México.

En la Huasteca meridional también se han presentado propuestas de establecer áreas que trasciendan las delimitaciones geográficas a partir de la presencia de elementos rituales y visiones del cosmos, que comparten distintos grupos indígenas de los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla. Se trata de una propuesta donde el principio articulador es “un protocolo ritual que tiene por índice la omnipresencia de fetiches antropomorfos” (Trejo *et al.*, 2014: 21). Estos trabajos, derivados del proyecto de etnografía, han tomado como punto de partida un conjunto de expresiones rituales que, a pesar de las semejanzas o diferencias geográficas entre distintos grupos indígenas, son lo suficientemente distintos y al mismo tiempo semejantes como para realizar un análisis comparativo y evidenciar un sistema de transformaciones o un eje transversal para trascender las restricciones y límites que supondrían los focos geográficos y lingüísticos.

Sin embargo, las investigaciones con un carácter comparativo no son tan representativas; al menos dentro de los 20 años del PNERIM, la tendencia ha sido sobre todo concentrar la investigación en estudios locales. Queda pendiente la discusión sobre la pertinencia de establecer regiones indígenas que reflejan no tanto una delimitación establecida a partir de la geografía y los límites políticos del Estado-nación, sino de identificar una constante transformación que puede ser rastreada desde los procesos históricos hasta las expresiones culturales.

Bibliografía

- Aguilar, Alejandro *et al.* (2010). "De los dioses salvajes a los dioses domesticados. Acerca de la religiosidad y las nuevas tendencias religiosas en el noroeste de México". 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. IV, pp. 41-124). México: INAH.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica. Obra antropológica IX*. México: Universidad Veracruzana / INI / Gobierno del Estado de Veracruz / FCE.
- Artís, Gloria (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.
- Baez, Lourdes *et al.* (2012). *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Hidalgo / INAH.
- Barabas, Alicia (coord.) (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. I). México: INAH.
- _____ (2014). "Los quehaceres de la etnografía latinoamericana". *Rutas de Campo. Etnografía de las regiones indígenas de México, 15 años de trabajo*, 4-5, pp. 79-86.
- Barabas, Alicia y Millán, Saúl (2002). "Sesenta años de antropología de Oaxaca en la bibliografía". En Alicia Barabas (coord.). *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* (vol. I, pp. 169-221). México: INAH.
- Bartolomé, Miguel (2003). "Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca". En Saúl Millán y Julietta Valle (eds.). *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (vol. I, pp. 65-122). México: INAH.
- _____ (2005a). "A manera de introducción. En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural". En Gloria Artís (coord.). *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX* (pp. 29-59). México: INAH.
- _____ (coord.) (2005b). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. IV). México: INAH.
- Cotonieto, Hugo y Aguirre Mendoza, I. (2017). *El Trueno en la vida de los pames y los teenek potosinos*. Mecanoscrito.
- García, Enrique (2003). "Espacio sagrado y ritual en Veracruz". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. II, pp. 101-159). México: INAH.
- García, Enrique y Romero, Iván (coords.) (2009). *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Veracruz / INAH.

- González Martínez, Joaquín (2009). "Organización territorial indígena". En Enrique García e Iván Romero (coords.). *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico* (pp. 27-43). México: Gobierno del Estado de Veracruz / INAH.
- Good, Catharine y Alonso, Marina (coords.) (2014). *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (vol. III). México: INAH.
- Gotés, Luis et al. (coords.) (2012). *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*. México: INAH.
- Gotés Luis et al. (2010). "El nawésari y los evangelios. Sistemas normativos, conflicto y nuevas presencias religiosas en la sierra Tarahumara". 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. IV, pp. 125-179). México: INAH.
- Hope Ponce, Margarita (2017). "Nuevas fronteras sobre antiguas regiones. Reflexiones sobre la continuidad y la discontinuidad entre los pueblos indígenas en el noroeste de México". *Revista Euroamericana de Antropología*, 4, pp. 73-79.
- Jáuregui, Jesús (2008). "La región cultural del Gran Nayar como 'campo de estudio etnológico'". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 82, pp. 124-150.
- 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. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (vol. III, pp. 113-216). México: INAH.
- Josseling de Jong, Jan (2008) [1935]. "El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 82, pp. 109-123.
- Kirchhoff, Paul (2008) [1954]. "Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 82, pp. 72-89.
- Llobera, Josep (1999). *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- López, Hugo, Harris, Claudia y Moctezum, José (2010). "Alteridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijíos". 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. IV (pp.181-234). México: INAH.
- Masferrer, Elio, Mondragón, Jaime y Vences, Georgina (coords.) (2010). *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Puebla / INAH.
- Millán, Saúl (2005). "Historia de un desencuentro: etnografía y antropología en México". En Gloria Artís (coord.). *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX* (pp. 75-92). México: INAH.
- Millán, Saúl et al. (2018). *Las culturas indígenas de México. Atlas nacional de etnografía*. México: Secretaría de Cultura / INAH / Conacyt.
- _____ et al. (2010). "La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el istmo de Tehuantepec". 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. 105-191). México: INAH.

- Millán, Saúl, Oseguera, Andrés y Trejo, Leopoldo (2003). "Territorio y cosmovisión. Tres estudios de caso en el istmo de Tehuantepec". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. I, pp. 193-271). México: INAH.
- Millán, Saúl y Valle, Julieta (2003). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (vol. III). México: INAH.
- Moctezuma, José y Aguilar, Alejandro (coords.) (2013). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*. México: Instituto Sonorense de Cultura / INALI / INAH.
- Moctezuma, José, Aguilar, Alejandro y López, Hugo (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. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (vol. III, pp. 271-337). México: INAH.
- Mora, Teresa (coord.) (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: INAH / Gobierno de la Ciudad de México.
- Morayta, Miguel et al. (2003). "Chichahualistle. La fuerza en el paisaje sagrado de Morelos". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. II, pp. 307-396). México: INAH.
- Morayta, Miguel et al. (coords.) (2011). *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, Togente. Lo nuestro, nuestra gente*. México: Gobierno del Estado de Morelos / INAH.
- Nolasco, Margarita y Alonso, Marina (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. 193-277). México: INAH.
- Nolasco, Margarita et al. (2003). "Una visión de lo heterogéneo: nuevas formas de estructura social de los indios de los altos, de la selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos de la frontera sur". 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. 213-290). México: INAH.
- _____ et al. (2005). "Ser indio en la frontera sur: identidad, relaciones interétnicas y guerrilla". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. II, pp. 213-288). México: INAH.
- _____ et al. (coords.) (2008). *Pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Chiapas / INAH.
- Nolasco, Margarita y Rubio, Miguel (coords.) (2012). *Movilidad migratoria de la población indígena de México* (vol. II). México: INAH.
- Olivos Santoyo, Nicolás (2012). "Organización social y territorialidad". En Eduardo Gotés et al. (coords.). *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico* (pp. 75-105). México: INAH.
- Oseguera, Andrés y Reyes, Antonio (coords.) (2016). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*. México: Secretaría de Cultura / INAH.

- Otis, George (2010). "Conversión religiosa y conflicto entre los huicholes". 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. IV, pp. 235-294). México: INAH.
- Pintado, Ana (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. México: INAH.
- Prieto, Diego y Quecha, Citlali (2014). "Después del vendaval: la reconstitución del proyecto nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en su tercera etapa (2009-2014)". *Rutas de Campo. Etnografía de las regiones indígenas de México, 15 años de trabajo*, 4-5, pp. 63-72.
- Quintal, Ella y Castilleja, Aída (2010). "Introducción". En *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (vol. I, pp. 13-27). México: INAH.
- Reyes, Jorge Antonio (2005). "Perspectiva crítica de los estudios comparativos entre las culturas del noroeste de México y sus regiones adyacentes". *Transición*, 32, pp. 33-57.
- Reyes, Jorge Antonio et al. (2015). "De la ambivalencia al tabú. Las transformaciones del concepto de persona en el noroeste de México". En Catherine Good y Marina Alonso (coords.). *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (vol. I, pp. 99-174). México: INAH.
- Spicer, Edward (1962). *Cycles of Conquest: the Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Arizona: University of Arizona Press.
- Trejo, Leopoldo et al. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: INAH.
- Utrilla, Beatriz y Prieto, Diego (2005). "Dì 'bùsehü nã' à dì 'bùsehü: Somos los que somos. Identidad, relaciones interétnicas y resistencia indígena en Querétaro y Guanajuato". En Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. I, pp. 247-309). México: INAH.
- Valencia, García Hugo y Romero Redondo, Iván A. (coords.) (2009). *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Veracruz / INAH.
- Valle, Julieta (2003). "Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán. El territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. II, pp. 161-219). México: INAH.
- _____ (2012). "Introducción. Consideraciones acerca de las ruinas del reino de Muxi (a propósito del noroeste de México)". En Julieta Valle, Diego Prieto y Beatriz Utrilla (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto. Atlas etnográfico* (pp. 15-27). México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.
- Valle, Julieta, Utrilla, Beatriz y Prieto, Diego (2012). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.
- Viqueira, Carmen (2001). *El enfoque regional en antropología*. México: Universidad Iberoamericana.

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 objetivante 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 descorrer 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.

Revisión crítica de la construcción de la región Huasteca en el Proyecto Nacional de Etnografía. Aciertos y tropiezos de un proyecto etnográfico

Israel Lazcarro Salgado* / Karina Munguía Ochoa**

ISSN: 2007-6851

p. 189–p. 207

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: febrero de 2020

Título del artículo en inglés: *Critical Review of the Huasteca Region's Construction in the National Ethnography Project. Successes and Stumbles of an Ethnographic Project.*

Resumen

Reseña y revisión crítica de dos obras del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, que se abocaron al registro etnográfico de las mismas “regiones indígenas”. Como en otras obras pertenecientes al proyecto, se pone en evidencia algo más que un traslape, la caótica implementación de categorías y síntesis conceptuales de orden antropológico, donde se advierte la inercia de tradiciones discursivas legadas por la historiografía y los usos administrativos.

Palabras clave: etnografía, indígenas, huasteca, crítica, región.

Abstract

Critical assessment of two works presented by the National Program of Ethnography of the Indigenous Regions, both of them focusing on the ethnographic records of said “indigenous regions”. Like other works produced by the Project, these texts manifest something beyond mere overlapping: more likely, a chaotic implementation of anthropological categories and conceptual synthesis. This will enable us to notice the inertia of discursive traditions handed down by historiography and bureaucratic uses.

Keywords: ethnography, indigenous populations, Huasteca, critique, region.

* Centro INAH Morelos (israel_lazcarro@inah.gob.mx).

** Posgrado en Ciencias Humanas, El Colegio de Michoacán (blennkable@gmail.com).

Desde sus orígenes, en el Proyecto Nacional de Etnografía de las regiones indígenas de México, el equipo “Huasteca” –entonces coordinado por Julieta Valle– debió enfrentarse a un desafío teórico, conceptual y metodológico que por entonces muchos de los investigadores que integraban el proyecto prefirieron eludir: la región. Si bien la propuesta inicial del proyecto giraba en torno a los “pueblos indígenas”, quizá la necesidad de afianzar presupuestal e institucionalmente la investigación terminó por impulsar el enfoque regional (al menos en la denominación del proyecto etnográfico), asumiendo el carácter *a priori* de las regiones indígenas. Fueron pocos los equipos regionales que se conformaron en función de una región analíticamente construida, y no a merced de criterios de orden administrativo –que, en cambio, sí lograron imponerse en otros casos dando origen a equipos “regionales”, en realidad estatales–. Así, por contradictorio que parezca, en el caso de la Huasteca algunos municipios, los mismos pueblos y los grupos etnolingüísticos fueron abordados por distintos equipos regionales en virtud del reconocimiento de la existencia de una región Huasteca al interior de sus límites estatales: caso de Veracruz, Hidalgo y Puebla. Más allá de asumir la existencia de regiones dentro de los estados, su postulación obedeció más a convenciones discursivas y ventajas expositivas, que a una auténtica problematización. Esa tensión entre etnografías relativas a pueblos indígenas ubicados *en regiones*, y etnografías *sobre regiones*, acompañó al proyecto sin nunca resolverse. Así se advierte en el caso del equipo regional Puebla (coordinado por Elio Masferrer) que desapareció del proyecto para luego convertirse en equipo Sierra Norte de Puebla (coordinado por Saúl Millán) y cuyos límites con la Huasteca, sin embargo, nunca se precisaron.¹ Años después el equipo Huasteca se escindió entre norte y sur, configurando a la Huasteca sur como una subregión definida entonces bajo criterios de índole ritual. En general, la formación de equipos regionales en el contexto del proyecto respondió a motivaciones de muy diversa índole, donde la experiencia etnográfica también hizo su parte.

Ciertamente no existe un “estado Huasteca” en la federación, lo que en sí ya es significativo. Ello pese a que desde principios del siglo XIX hubo abiertos intentos de las élites mestizo-criollas de Tampico, Pánuco y Tuxpan por conformar un estado soberano, buscando incluso independizar el denominado “estado de Iturbide” al modo en que lo había hecho Texas, intento que evidentemente fracasó (Escobar, 1998; Kourí, 2002). Significativamente, el histórico enfrentamiento por el control administrativo y jurisdiccional de la Huasteca se proyecta en disputas académicas entre antropólogos e historiadores por definir cuáles serían los límites y características de esta presunta *región*; sobre todo cuando la Huasteca, Sierra Norte de Puebla y Totona-

1. No se creó ningún equipo Tamaulipas ni San Luis Potosí, pues se comprendió que el equipo Huasteca podría dar cuenta de las poblaciones indígenas que ahí habitaban (sobre todo en el caso potosino, pues en lo que respecta a la Huasteca tamaulipeca, se considera que tras su aniquilamiento y persecución, ya no hay poblaciones indígenas ahí, salvo migrantes de otras partes del país). Tal es la complejidad etnográfica del área, misma que se tradujo en una multiplicidad de miradas al interior del mismo Proyecto Etnografía, dando como resultado un sinnúmero de textos correspondientes a cada uno de los equipos de investigación involucrados. Por razones de espacio y análisis, no podremos dar cuenta de los matices y problemas que cada equipo enfrentó alrededor de la Huasteca. Aquí nos limitaremos tan sólo a ciertos textos del equipo Huasteca coordinado por Julieta Valle (previo a su escisión entre norte y sur) y del equipo Hidalgo, coordinado por Lourdes Baez.

capacitan no sólo se presentan en la literatura antropológica como *regiones culturales* por derecho propio, sino que el mismo Proyecto de Etnografía avaló algunas de ellas como regiones de estudio en tanto que son *regiones indígenas* de realidad inobjetable. No obstante, la misma literatura revela enormes diferencias en torno a lo que habrá de entenderse como *Huasteca*, ya no digamos sus características o contenidos, sino incluso sobre sus alcances espaciales.

Entre los muchos textos que se produjeron en el contexto del Proyecto Etnografía, hemos querido partir de los *Atlas etnográficos* producidos por cada equipo regional, como pequeñas “ventanas” hacia los principales problemas de orden teórico-metodológico que arrastró el proyecto en relación con la *región*. Por entonces los equipos habían redactado diversos ensayos relativos a la organización social, la identidad étnica o la territorialidad. Pero la región seguiría siendo más un *a priori* de la investigación, y nunca una teoría sometida a demostración; la tesis que postulaba estudiar *en regiones* se mantuvo imperturbable. Con los *Atlas*, sin embargo, los coordinadores se vieron llevados a explicitar de la mejor manera posible los ejes desde donde cada equipo estaría construyendo su enfoque regional. No fue un objetivo explícito de las obras, pero ocurrió. Y es eso lo que estas breves líneas buscan discutir: tratándose de obras colectivas de divulgación y sabiendo que el problema de la región no figuró entre los principales objetivos de análisis, con todo, los textos introductorios y la concepción general de cada volumen demuestra –de manera implícita, a veces por omisión– los referentes y paradigmas conceptuales que en cada caso animaron no sólo su creación y diseño, sino que muestran también las inquietudes y características de los abordajes con que los coordinadores de equipo operaron en sus respectivos ensayos etnográficos. Resulta interesante advertir esas distintas estrategias con que se construyen *regiones indígenas*.

Hemos querido empezar con el *Atlas etnográfico. Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano*, coordinado por Julieta Valle, Beatriz Utrilla y Diego Prieto (2012), precisamente porque es uno de los pocos volúmenes de este proyecto que plantea una regionalización que no se ciñe a fronteras administrativas, sino que incluso ofrece una interpretación, acaso una propuesta de lo que habrá de entenderse como *región*. Tan sólo el título, ya pone en relación dos categorías al insertar un criterio ecológico, el semidesierto, en su comprensión regional.² Conviene empezar por aquí para contrastar sus problemas con el ejercicio emprendido por otros investigadores al interior del mismo Proyecto de Etnografía en torno a casi las mismas áreas de estudio, como fue el caso de *Atlas etnográfico. Los pueblos indígenas de Hidalgo*, coordinado por Lourdes Baez y su equipo de investigación, al que corresponde precisamente la porción hidalguense de la Huasteca –desde Huayacocotla a Huejutla, con población mayormente nahua–,

2. De este grueso volumen, compuesto por 27 capítulos, 26 recuadros etnográficos y una veintena de autores, nos vamos a concentrar tan sólo en los “estudios básicos”, toda vez que es ahí donde los coordinadores formularon los criterios que habrían de determinar la composición del volumen.

frente a la cual la misma coordinadora distingue de la Huasteca sur, la franja oriental colindante con Puebla y Veracruz a la que “se conoce como región otomí-tepehua” (Baez *et al.*, 2012: 17).

La sola existencia de estos textos, desde su planeación y contenidos, nos advierten ya sobre los graves problemas de orden teórico y metodológico que atravesaron al Proyecto de Etnografía: el peso de las fronteras estatales y administrativas, el papel de la historia y el lugar de la lengua en la conceptualización de la cultura. Pese a ser una empresa académica colegiada, es evidente que los investigadores rara vez fueron permeables a perspectivas ajenas a la suya.

De entrada, la Huasteca como constructo ha estado sujeta a constantes (re)definiciones a lo largo del tiempo. La Huasteca no ha sido la misma para religiosos, instituciones coloniales, académicos o para el Estado moderno. En este sentido, la Huasteca –o las Huastecas– se ha caracterizado como *región* a partir de criterios diversos, sumamente generales: geográficos, culturales, históricos, lingüísticos, arqueológicos, políticos, estatales, entre otros. Al privilegiar alguno de ellos, se proyecta una imagen que sin matices suele parecer definitiva, naturalizada (y un tanto incuestionable), del espacio y sus rasgos, evocando la supuesta existencia de límites que podrían ser naturales y/o culturales como su razón de ser (Escobar, 1998). Mas, como el propio Eric van Young advirtió, la *región* es “una hipótesis a demostrar” (Van Young, 1987: 257). Lo cual puede resultar harto difícil dependiendo de los filtros que habrán de aplicarse en cada caso. Así, mientras que *Huasteca* ha sido el área específica habitada por pueblos de habla tének o huastecos, del mismo modo que los totonacos habrán de definir al “Totonacapan” (Ochoa, 1989; Gatti y Chenaut, 1987), para otros investigadores se trata de un área cultural en la que convergen diversos grupos etnolingüísticos en función de algún rasgo folklórico compartido: desde el huapango y el zacahuil, hasta los morrales de zapupe. Fue a partir de las fuentes coloniales y de los estudios arqueológicos y antropológicos del siglo XX realizados en ese corredor terrestre ubicado entre las montañas de la Sierra Madre Oriental y el Golfo de México, que los estudiosos de la Huasteca han convenido en asumir a los ríos Soto la Marina por el norte, y Czones al sur, como sus límites geográficos. Un área que se corresponde con ciertas porciones de los actuales estados de Tamaulipas, Veracruz, San Luis Potosí y llega a extenderse a Querétaro, Hidalgo y Puebla, aunque nunca abarcándolos por completo.

Lo cierto es que a partir de esta delimitación geográfica, algunos autores de la primera mitad del siglo XX hablaron de la añeja presencia de una sola “cultura dominante” en la región: los huastecos o tének, que entraría en contacto con otros pueblos, en especial los mayas y los mexicas (Meade, 1952; Ochoa, 1979). Por entonces, los contactos con los pueblos chichimecas y negros resultaron relevantes únicamente para dar cuenta de formas sociales “menos desarrolladas” y con ello determinar las claves del desarrollo cultural mesoamericano, o en palabras de Joaquín Meade: si “la alta cultura sedentaria de Mesoamérica surgió por evolución o llegó de fuera”. Por su parte la arqueología se abocó a demostrar los desplazamientos humanos de norte a sur, acreditando la influencia huasteca (al menos cerámica) en el occidente mexicano (Meade, 1952). Dependiendo del filtro, a veces *Huasteca* ha incluido a los pueblos totonacos (cfr. Sevilla, 2000;

Heiras, 2006; Trejo *et al.*, 2014), y otras veces los excluye (Sandstrom y Sandstrom, 1986: 302; Valle, 2003a; 2012). A veces se incluye a los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Stresser-Péan, 2011; Sevilla, 2000), y otras tantas no figuran (Valle, 2003a; 2012; Trejo *et al.*, 2014). Tratándose de las “culturas de la costa del Golfo”, el mismo Alan Sandstrom excluye a los otomíes (y no a los nahuas), toda vez que si bien algunos habitan “dentro de las fronteras de la costa del Golfo”, el grueso de su población se concentra en las tierras altas de la sierra oriental de Hidalgo (Sandstrom, 2000: 83). En otros casos el mosaico interétnico nahua, tepehua, otomí y totonaco, que se apiña al sur del río Tuxpan –lo que ha sido enunciado como “Huasteca sur”–, para algunos investigadores no parece formar parte de la Huasteca, sino que se le considera como parte de la Sierra de Chicotepec, la cual se califica como periférica (como hace Ariel de Vidas, 2009: 22). En lo que respecta a los pueblos nahuas y otomíes ubicados en la sierra oriental de Hidalgo, éstos a veces se consideran como parte de la Huasteca (Valle, 2003a; Galinier, 1990; Baez *et al.*, 2012), las demás veces no (Sevilla, 2000). La misma Sierra de Hidalgo (la Sierra de Tutotepec, o Sierra Otomí-Tepehua), en ocasiones se funde con la Sierra Norte de Puebla (Galinier, 1990) y ambas se presentan como subregiones de la misma Huasteca (Stresser-Péan, 2011).³

Ciertamente esta “indefinición” respecto a la ubicación y características de la Huasteca hace eco de las valorizaciones locales que definen la región bajo parámetros variables, en función de las altitudes e índices étnicos. Por su parte los especialistas, etnógrafos y antropólogos, calladamente asumen pisar terreno huasteco sosteniendo en sus etnografías un término que parece ser más significativo para las élites mestizo-criollas que muestran auténtico fervor por su terruño, que para los mismos pueblos etnografiados. Esta indefinición se reproduce al interior de los círculos académicos e institucionales, de lo cual es evidencia clara la atropellada producción académica del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México. A este respecto llaman nuestra atención los intentos de regionalización que tras haber privilegiado un criterio sobre otros (sean “etnias”, “lenguas”, “geografía”, “modos de producción”), su recorte súbitamente termina convirtiéndose en definitorio de “lo indígena” (de modo que usar una lengua, un morral o sembrar maíz, son índices de *indianidad*), de forma tal que *Huasteca* se convierte en una *región indígena* por obra y gracia de las asociaciones metonímicas.

Sin embargo es a todas luces en el *Atlas* dedicado a la Huasteca, donde encontraremos mayor problematización regional. Entre sus capítulos iniciales –donde se formula el carácter general de la obra–, ciertamente el paisaje y la historia tienen un papel decisivo aunque no determinante –algo que Julieta Valle reiteró en los ensayos etnográficos por ella coordinados–. Desde las primeras páginas del volumen *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto quereta-*

3. Ciertamente las fronteras político-administrativas también suelen imponerse a los criterios de regionalización, como es el caso evidente de la Sierra Norte de Puebla (incluida en el volumen *Los Pueblos Indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*, en el contexto del Proyecto de Etnografía; Masferrer *et al.*, 2010), mientras que en otras ocasiones un municipio en particular termina convirtiéndose en definitorio de una región más amplia, como es el caso de la Sierra de Huayacocotla que para Julieta Valle incluye a todos los municipios vecinos (Valle, 2003a). Es curioso que suelen ser los mismos municipios que otros han identificado como Sierra de Chicotepec (Gómez, 2002).

no. *Atlas etnográfico*, no deja de advertirse que *región* tiene aquí un valor heurístico, a merced de la mirada y los intereses del investigador que le utiliza: “Una región indígena no es un territorio, ni una región cultural, ni un sistema socio-económico o político; sin embargo, cabe admitir que es ante todo una construcción heurística que, como cualquier otra, se establece de modo sesgado y acaso hasta arbitrario” (Valle, Prieto y Utrilla, 2012: 15). De esta manera la perspectiva regional que presenta no apuesta por una visión totalizante ni definitiva: “No se espere, pues, que la presente reflexión establezca verdades inamovibles o un método de análisis o clasificación incontrovertible” (*idem*).⁴ De hecho ya desde la introducción al volumen y en uno de los “estudios básicos” introductorios, la autora se cuida de no emplear *Huasteca* sin su correlato histórico, de modo que una y otra vez se refiere al “noreste mexicano” como una porción del territorio nacional que se perfila más como un *problema* que como una *región*: al noreste del país, dos entidades (Nuevo León y Tamaulipas) se reputan por ser las que menos componentes indígenas conservan (según los criterios estatales y excluyendo a la población migrante).

Será en función de esa ausencia que se problematizó la Huasteca, entendida justamente en relación a ese presunto vacío étnico nororiental, y con respecto al cual la Huasteca parece ofrecer un agudo contraste. Será a partir de ahí que se definieron los contenidos de todo el volumen para dar cuenta del abigarrado mosaico pluriétnico que se tejió en relación a esos pueblos nororientales hoy mayormente desaparecidos (tamaholipas, seminolas, pisonos, guachichiles, olives, marihuanes y pames, entre otros), nómadas y seminómadas agrupados bajo el membrete de “chichimecos” y que el proceso colonial casi aniquiló. Así pues, en principio el volumen *Atlas etnográfico* relativo a la Huasteca y al semidesierto queretano se desarrolla en función del “territorio” definido precisamente por su condición de “frontera” con los pueblos nómadas y seminómadas:

La Gran Chichimeca es [...] el referente que configura esta región como gran ausencia contemporánea, pero a la vez como espectro omnipresente de un pasado virtualmente desconocido, de tempranas ocupaciones mayenses y de parentela caribe, incursiones otomíes, primero espontáneas y luego dirigidas por el régimen hispánico, de casi siempre fallidas tentativas de sometimiento de la Triple Alianza (Valle *et al.*, 2012: 27).

4. Baste revisar los ensayos: “Hijos de la lluvia, exorcistas del Huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca” para la línea *Diálogos con el territorio* (Valle *et al.*, 2003a); “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)” (Valle *et al.*, 2003b), para la línea sobre estructura social y comunitaria; o bien “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca” (Valle *et al.*, 2005) para la línea de relaciones interétnicas e identidades indígenas.

Tal es su carácter de “bisagra” que, según los coordinadores, caracteriza a la Huasteca desde tiempos prehispánicos, escenario de constantes intercambios entre poblaciones agrícolas y seminómadas, a veces violentos, sobre todo desde 1550 cuando se desató la Guerra Chichimeca.⁵ Sin embargo el texto inmediatamente posterior, escrito por Diego Prieto y Beatriz Utrilla, parece dar por sentada la existencia de una *región* definida básicamente en función de una interacción histórica fundante, algo que se reconoce desde el título del texto: “Amalgama de culturas: la región chichimeca otomí del semidesierto de Querétaro y Guanajuato”. Si bien conviene en la tesis de la frontera, los autores se pliegan a lo que parece una definición más convencional: “En esta frontera se identifica un territorio étnico llamado región chichimeca otomí del semidesierto de Querétaro y Guanajuato [...]” (Prieto y Utrilla, 2012: 51). El acto fundante de esta región sería de orden histórico y geopolítico –de origen colonial–: “la región chichimeca otomí del semidesierto de Querétaro y Guanajuato se vincula con la gesta de colonización de los otomíes sobre los territorios chichimecas en el siglo XVI” (*ibidem*: 52).⁶ De modo que la tesis de una región chichimeca otomí del semidesierto de Querétaro y Guanajuato es hasta cierto punto contradictoria con lo expuesto atrás por Julieta Valle, toda vez que el carácter de frontera parece esfumarse en favor de los territorios étnicos.

Cierto es que desde hace cientos de años, distintos pueblos –en los que se reconocen las familias lingüísticas mayenses, totonacanos, yutonahuas y otopames– se extendieron sobre estas tierras bañadas por el mar golfino y cercadas al oeste por la Sierra Madre Oriental. Pese a la abundancia de accidentes geográficos, el corredor entre norte y sur fue testigo de estrechos vínculos con diversos pueblos del altiplano, interacciones que Julieta Valle define como “periferias internas” –como pueden ser la Sierra Gorda queretana, la Sierra de Tutotepec o la Sierra de Metztlán–.⁷ Al respecto, el *Atlas* está provisto con una diversidad de mapas que son de gran utilidad pues en ellos se advierte bien la miríada de interacciones que cruzan el espacio y la complejidad subyacente.⁸ Se trata de un mosaico diverso, acaso “un galimatías” inconmensurable: “Sería inútil intentar un esbozo de la región durante el periodo colonial. En definitiva, salta a la vista una colección de procesos inconmensurables entre sí” (Valle *et al.*, 2012: 42).

5. Dicha guerra permitió el avance de los colonos españoles hacia la porción central del continente, sirviéndose para ello de poblaciones de habla otomí que consolidaron así su avance hacia las intrincadas serranías de Querétaro y Guanajuato, en detrimento de los pames y chichimeca jonaz, que se mantuvieron en resistencia atrincherados en la Sierra Gorda hasta mediados del siglo XVIII, cuando finalmente fueron casi aniquilados (Powell, 1977 [1975]; Soustelle, 1993).

6. Se aduce que fueron los otomíes quienes implantaron su dominio sobre pames y jonaces, dejando su huella histórica y lingüística sobre territorios e identidades, sobre todo al convertirse en cabeza de turco para el proceso de evangelización católica y el proceso de sedentarización de la Chichimeca, lo cual tendría clara repercusión incluso en los límites territoriales una vez que se fundó el México independiente: “La intensificación de la agricultura en la región coincide con el momento en que se plantea la definición de límites territoriales entre los estados, por lo que se busca tener relevancia económica como territorio, con el fin de ubicarse en una mejor posición de defender los límites ante los estados vecinos de Michoacán, Guanajuato, México, Hidalgo y San Luis Potosí” (Prieto y Utrilla, 2012: 64).

7. Esas “periferias internas” son porciones intermedias bajo el dominio de “indios indómitos y rebeldes”, que sin embargo sólo son *periferias* desde la perspectiva del centro económico y político radicado en el Altiplano Central novohispano y republicano.

8. Aunque podremos constatar cómo, pese a que dichos mapas suelen abarcar por completo el territorio hidalguense así como la porción norte del estado de Puebla, rara vez se hace referencia explícita en ellos tanto al Valle del Mezquital como a la Sierra Norte de Puebla, quizá por considerar que son materia de otros equipos regionales.

Sin embargo, en el resto del volumen la Huasteca se define como una *región indígena*, en tanto que alberga un alto porcentaje de dicha población en los municipios que se presume, pertenecen a dicha región. Pese a la perspectiva histórica, no hay referencias etnográficas sobre la presencia de pueblos de origen africano, en tanto que el factor lingüístico se impone en pos del carácter *indígena* de la región. Proceder que, a fin de cuentas, es análogo al emprendido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en su propia versión de las “regiones indígenas” (CDI, 2006: 7-9), donde se incluyen y excluyen municipios de estas regiones, según satisfagan dichos criterios: porcentajes de hablantes, vías de comunicación, trayectoria histórica, etcétera. Lo anterior resulta un tanto paradójico, pues la complejidad interétnica, delineada en la introducción del *Atlas*, termina por sujetarse a las etiquetas étnicas ligadas a la lengua. Así se presentan una serie de ensayos organizados precisamente en función de cada grupo etnolingüístico, empezando por los tének o huastecos, en quienes se reconoce de inmediato un problema metodológico: dos variantes lingüísticas, la potosina y la veracruzana, pertenecientes a pueblos que desde hace mucho han perdido contacto (teniendo como barrera el río Santiago), al punto que no puede tratarseles como un sólo grupo etnolingüístico (Hernández y Valle, 2012).⁹ Con todo, el texto evoluciona dando cuenta de los dos grupos identificados bajo el mismo membrete, advirtiendo en cada caso qué datos corresponden a ambos o sólo a alguno de ellos, toda vez que al final subsiste una territorialidad común, el *teenek tsabaal* o “tierra de los teenek”. Algo semejante ocurre con los otomíes, sean los *ñöñhö* y *ñäñhö*, pueblos ubicados “en diversas regiones del país, desconectados entre sí, separados por distancias geográficas, administrativas, políticas, e incluso lingüísticas, que difícilmente permiten considerarlos una sola configuración étnica” (Utrilla y Heiras, 2012: 109-110). El caso se complica más aún en el caso de los chichimeca jonaz, los *ezar*, toda vez que “si se sigue la tradición antropológica de nombrar a los grupos étnicos por el término de la lengua que hablen, se cometería un error al considerar chichimecas a los indígenas de esta región guanajuatense, ya que en el grupo se denominan *uza* y en plural utilizan la palabra *ezar*, que significa indígena e indígenas, respectivamente” (Ferro, 2012: 130).¹⁰ Por su parte, el resto de los pueblos chichimecas, tanto de Querétaro como de Guanajuato y hablantes de otomí, “se asumen como descendientes de los “abuelitos mecos”, que es la manera como se refieren a sus ancestros chichimecas” (Prieto y Utrilla, 2012: 57). El criterio lingüístico de pronto estorba más de lo que ayuda.

Teniendo por eje la lengua, cada uno de los ensayos que componen el *Atlas* explora los viejos tópicos clásicos de la antropología: organización social, ritual y economía. Ciertamente los

9. Julieta Valle discute este punto en el texto “¿Una etnia y dos dialectos?” y concluye: “Así no existen los huastecos (o teenek) como unidad, y ni siquiera se puede sostener que haya un grupo etnolingüístico indiferenciado. Tratarlo pues, como conjunto es incorrecto, máxime ante la contundencia de las especificidades culturales e identitarias documentadas ampliamente [...] si ellos dicen que no son lo mismo, hay que hacerles caso y ser siempre precisos al referirse a los teenek aclarando si son de San Luis Potosí o de Veracruz” (Hernández y Valle, 2012: 82-85).

10. En este caso *ezar* “es un vocablo genérico que se usa para llamar a todo indígena y no propiamente como una autodenominación del grupo”, aunque en el caso de los habitantes de San Luis de la Paz, tienen claramente por despectiva la expresión “chichimeca jonaz” (Ferro, 2012: 130).

coordinadores organizaron los textos de un modo didáctico: los textos, elaborados entre una veintena de autores, empiezan con los estudios básicos consagrados a la historia, a los grupos etnolingüísticos, a la organización social y comunitaria, para dar paso después a los ensayos temáticos divididos entre aquellos relativos a la economía y la cultura material, a la cosmovisión y la ritualidad, y finalmente aquéllos enfocados en procesos de cambio y transformación de las tradiciones. Se percibe el hilo histórico que teje estos apartados, brindando soporte a una propuesta global de *región*.¹¹ Se destaca el modo en que, a partir de ciertos rasgos de la organización política y social, las formas de subsistencia, o bien la cosmovisión y ritualidad, se coligen ciertas continuidades donde se afianza la diferencia étnica: entidades divinas, como *Muxi'* para los tének; las capillas oratorio de patrilineaje entre los otomíes, o bien, la referencia a una identidad *macewalmej* que los nahuas evocan para distinguirse de los *coyomej*, los mestizos, frente al término *mexcatl* que los mismos usan para distinguirse de aquellos hablantes de otras lenguas indígenas. Todo lo cual son patrones que ofrecen cierto asidero étnico y un punto de apoyo a los capítulos del *Atlas*. Ciertamente estas etnografías podrían servir en su conjunto como una cantera de conceptos y rasgos focales desde donde aprehender la Huasteca como una *región* de estudio. No obstante, quizá la necesidad de abordarla en función de su condición fronteriza con respecto a la Gran Chichimeca podría explicar por qué los coordinadores decidieron eliminar, en los capítulos elaborados por grupo étnico, a los pueblos de habla totonaca que habitan al sur de la región. De ellos no hay siquiera un recuadro, aun cuando aparecen aquí y allá a lo largo de la obra. Al parecer, los autores juzgaron que los totonacos *pertenecen a otra región* (presuntamente, la Sierra Norte de Puebla) a pesar de no haber alguna consigna definitiva sobre los límites o alcances de la región.

El criterio utilizado efectivamente mira hacia el norte, en pos de la frontera. El *Atlas* para la Huasteca y el semidesierto queretano revela así una problematización que no sólo busca dar cuenta de las interacciones históricas entre poblaciones de habla nahua, otomí, totonaca, tepehua, tének, chichimeca jonaz y pame, sino que permite aquilatar la circulación de productos agrícolas y mercancías pertenecientes a entornos ecológicos sumamente diversos, y que son hasta nuestros días marcadores regionales. Ya se trate del auge de cultivos comerciales –como la caña de azúcar–, ciertos usos gastronómicos –como el chile–, o la presencia –o ausencia– del Consejo de Ancianos y mayordomías, a través de la frontera se observan las respuestas diferenciadas en un espacio multiétnico forjado a través de conflictos, rutas comerciales, migraciones, actividades productivas y epidemias que ciertamente transformaron el paisaje, a veces en formas radicales. De modo que sin ser definitiva, la diversidad ecológica sí es un criterio constitutivo de esta región “bisagra”: sierra, llanura costera y tierras bajas han marcado, acaso definido la orientación de las poblaciones que les habitan. Diversidad ecológica que se tradujo en diferentes formas

11. Sin embargo, el vínculo entre cada uno de los aspectos seleccionados de las actividades tradicionales y la historia de la región, es casi invisible en algunos textos que componen la obra. De modo que si se les retoma aisladamente, naturalmente dichos textos podrían correr el riesgo de aparecer como meras reseñas pintorescas.

de explotación del medio, pero modificables a lo largo del tiempo según los modelos productivos.¹² Así las monografías incluidas en el *Atlas* de la Huasteca y el semidesierto queretano dan cuenta de esas transformaciones desde un enfoque cercano a la ecología cultural y al materialismo cultural, de modo que a lo largo del volumen algunos autores reseñaron las características de algunas actividades que fueron dominantes en el pasado –como la pirotecnia de Xaltocan, la elaboración de morrales de zapupe en Tantoyuca, la cerámica de Chililico, o la elaboración de piloncillo en los trapiches–, mismas que hoy están en vías de desaparición y de las cuales sólo quedan rastros; sin embargo ofrecen coherencia a cierto conjunto de creencias contemporáneas. De esta manera, pese a tratarse de una obra colectiva, la concepción regional que animó toda la obra, logra proyectar espléndidamente su complejidad.

En sus páginas queda de manifiesto la relación con el medio a través de la intensa vida ritual que atraviesa a todas estas poblaciones y su influjo sobre el espacio. Ha sido fuerte la tentación por definir la región a partir de aspectos cosmológicos omnicomprendidos. De hecho, la introducción al *Atlas* se presenta justo así: “Consideraciones acerca de las ruinas del reino de Muxi”. Se trata nada menos que de una de las principales entidades divinas de la Huasteca, en la que se reconoce al Trueno Viejo, es decir, los vientos huracanados del mar Atlántico. Entre paréntesis, Julieta Valle vincula este “reino” de Muxi’ con el noreste mexicano, sugiriendo que tal es uno de los anclajes intelectivos de lo que puede enunciarse como “región”, aunque nunca lo plantea en esos términos. Esto a pesar de que el Trueno Viejo ha figurado como uno de los grandes referentes míticos y cosmológicos de los distintos grupos etnolingüísticos que habitan la Huasteca (empezando por los mismos tének como puso de manifiesto Anath Ariel de Vidas, 2003).

Para algunos el Trueno Viejo forma, junto con el Niño-maíz, ese nodo capaz de integrar la región –o regiones–, forjando el calendario agrícola, la organización social, el paisaje, y por supuesto la vida ritual.¹³ Se ha hablado de un (macro)complejo capaz de trascender las condicionantes geográficas, siendo probable que las diferencias entre grupos poblacionales no sean sino un eco de las diferencias fisiográficas que impone el tránsito sierra-costa a cada uno de sus habitantes. Seguir esta vía podría dibujar una estructura común a los distintos grupos etnolingüísticos, dependiente de las condicionantes geográficas y meteorológicas, y con ello otras formas de regionalización distintas a la que propone el *Atlas* (cfr. Trejo y Lazcarro *et al.*, en revisión). Y no es porque Julieta Valle, Diego Prieto y Beatriz Utrilla hubieran prescindido del paisaje en la comprensión de lo regional: ofrendas y peregrinaciones han forjado un antiguo paisaje ritual del que dan cuenta los diversos capítulos y reseñas que forman el *Atlas*. Un paisaje que todos recono-

12. Así, por ejemplo, el despoblamiento de las tierras bajas debido a las epidemias, y la expansión ganadera, así como la aparición de grandes cañaverales, todos los cuales se extendieron en detrimento de las selvas. La introducción de nuevos cultivos comerciales como el café o la naranja, y el repoblamiento de vastas planicies tras la reforma agraria y el reparto de tierras a pueblos que bajaron de las serranías.

13. Recordemos que el Niño-maíz, es el nombre con el que actualmente nahuas, totonacos, otomíes y tepehuas evocan al célebre *Dhipaak*, el Niño-maíz entre los tének, quien se convertirá en sol, siendo hijo de *Muxi*, el Trueno Viejo, su abuelo el huracán (Ochoa, 2003: 88-89)

cen compuesto de cuevas –donde los tének se destacan por el complejo potosino de *Ximo Xunco*–, cuerpos de agua –que forjarían la ritualidad otomí y tepehua– y cerros –que se supone, son especialidad de los nahuas–, marcadores espaciales y cosmológicos que se proyectan en la vida cotidiana, sea en la estructura de los altares o en las características constructivas de un hogar tradicional –por ejemplo entre los tének–. Los aspectos cosmológicos y rituales están bien documentados. Simplemente no son el eje de la regionalización. Si bien algunos de sus capítulos sugieren cierto tipo de especialización ritual étnica retomando diversas fuentes etnográficas, otro texto –“Reciprocidad y jerarquía en la tierra del Trueno (la Huasteca)” (Valle *et al.*, 2003b)– ofrece los ejes que permiten entender bajo qué criterio se pensó el paisaje en el *Atlas*. Dialogando con la tradición del materialismo cultural en la antropología, se plantea una división del trabajo ritual que distribuye saberes especializados en función de cada grupo etnolingüístico, un poco al modo de parcelas cosmológicas –tesis que ya había sido avanzada por María del Refugio Cabrera, aunque con ciertas diferencias (Cabrera, 1998: 16)–. A partir de ahí, dicho ensayo formula una organización tripartita del cosmos a la que subyace una *cosmovisión* común que permitiría cierta integración a nivel social en un contexto pluriétnico: “Así, la tríada inframundo (cuevas)-tének, cerros-náhuatl y agua-otomí/tepehua [...] pareciera [...] integrar de manera complementaria a estos grupos vecinos, dentro de una cosmovisión común que pone en juego dos de los principios nodales de la organización social indígena: la integración simétrica y la diferenciación” (Valle, 2003: 281-282). Queda de manifiesto así que será la etnicidad el principio estructural que dinamice al cosmos, mientras esa *cosmovisión* compartida sólo podrá ser fuente de diversidad merced a las diferencias étnicas. Al final, siempre está la etnicidad.

Si el eje etnicista relativamente atado a la lengua es cierto para con el *Atlas* de la Huasteca y el semidesierto queretano, lo es más tratándose del volumen *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, coordinado por Lourdes Baez y su equipo.¹⁴ Desde los primeros párrafos introductorios a la obra se pondera: “Aun cuando el estado [de Hidalgo] ocupa uno por ciento del territorio nacional, la presencia indígena es significativa, ya que comprende alrededor del tres por ciento con respecto al resto del país” (Baez, 2012: 15). Los censos del INEGI se convierten en el referente de un área indígena y, más riesgoso aún, de las diferencias culturales: “Con una población indígena de 339 866 hablantes (CDI, 2002) de las tres lenguas que existen en el estado (náhuatl, otomí y tepehua), la diversidad cultural se plasma no sólo en sus expresiones materiales, sino en sus saberes” (*idem*).¹⁵ Más aún la diversidad cultural tiene ecos en las diferencias ecológicas, de modo que los coordinadores del volumen hidalguense asumen la existencia de tres regiones al interior del estado: el Valle del Mezquital,

14. Junto con Lourdes Baez, aparecen Gabriela Garret, David Pérez, Beatriz Moreno, Ulises Fierro y Milton Gabriel Hernández como coordinadores, todos ellos pertenecientes al *equipo regional Hidalgo*.

15. Dicho énfasis en la *tradición cultural* se afirma en función de la cultura material, la lengua y la cosmovisión “sustentada en panteones nativos” de origen “ancestral”. Sin embargo, al tiempo que los autores exaltan la “fidelidad” a ciertos rasgos, se pondera la capacidad de estas sociedades para “adaptarse” a formas culturales no indígenas.

“la menos favorecida en términos ecológicos”, habitada por otomíes o *ñähñu*; la Huasteca, “que destaca por la exuberancia del paisaje”, habitada en su mayoría por población nahua; y la franja oriental “considerada también Huasteca sur”, o bien “región otomí-tepehua o sierra de Tenango”, con mayoritaria población otomí y una minoría tepehua.

Pese a la insistencia en la diversidad cultural, nunca está claro de qué se trata, toda vez que la naturaleza de las diferencias y las similitudes jamás se problematizan. Desde las primeras páginas podemos leer, por ejemplo, que: “La población otomí se ha distinguido por materializar sus deidades mediante el recorte de papel, tradición que también conservan los grupos de la Huasteca” (Baez *et al.*, 2012: 18). Algo que también dificulta la comprensión de las diferencias entre regiones (o entre “culturas”).¹⁶ Y lo que puede tenerse por particular y distinto, termina por reconocerse como una generalidad: “Otro aspecto coincidente entre los indígenas hidalguenses, que no es privativo de estos grupos sino compartido por todos los pueblos de la tradición cultural mesoamericana, es la significación del entorno natural” (*idem*). El texto introductorio termina así, poniendo al lector frente a las generalidades mesoamericanas.

El principal foco de investigación en la obra son los pueblos otomíes (pese a que los nahuas conforman el 65.5% de los hablantes de una lengua indígena en el estado), para lo cual no se ofrece mayor justificación que: “es donde el proyecto ‘Etnografía de las regiones indígenas de México: equipo Hidalgo’ ha trabajado de manera sistemática desde 1999” (*ibid.*: 19). Resulta por ello un tanto paradójico advertir que en el capítulo introductorio “Hidalgo y sus regiones: una aproximación”, la autora refiere la evolución histórica del estado remitiéndose fundamental y únicamente al dominio de Tula, como cuna civilizatoria (nahua) que habrá de determinar todo desarrollo ulterior. Ni una mención a la cercana frontera chichimeca; ni siquiera una referencia a los señoríos otomíes de Jaltocan y de Jilotepec que entre los siglos XI y XVI dominaron gran parte del actual territorio hidalguense –pese a ser los mismos pueblos otomíes, los protagonistas de este volumen–, proyectando así una extraña desconexión entre un pasado histórico nahua y un presente etnográfico otomí. Vacío que por fortuna se subsana con diversos textos de carácter histórico, algunos espléndidos, entre los estudios básicos que forman la primera parte del *Atlas*, a cargo de Alonso Guerrero, Carmen Aguilera o Gabriela Garrett.

En términos generales la organización del volumen *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico* no parece seguir un orden identificable. Alrededor de 36 investigadores participan con capítulos, reseñas y recuadros muy diversos –algunos autores de larga trayectoria académica y amplio reconocimiento como Jacques Galinier, James Dow, Doris Bartholomew, entre otros– que tocan en su gran mayoría temas relativos a la lingüística, la ritualidad y la cosmovisión. Sin embar-

16. “No obstante encontramos diferencias importantes entre las tres regiones, también observamos líneas de continuidad, sobre todo entre la población otomí de las dos regiones” (Baez *et al.*, 2012: 19), refiriéndose a la relevancia del Carnaval en ambos casos. Nótese que se asume la existencia de una misma población otomí y dos regiones distintas. Y que, en todo caso, esta continuidad no se debe a un proceso histórico sino a su “raigambre ancestral”.

go, no se advierte una propuesta global que integre o clarifique cuál es el criterio que se siguió para conformar el volumen, o los principios de orden metodológico que permitieron estudiar las regiones aludidas. Incluso cuando se aborda la Huasteca hidalguense en un quinto capítulo, los autores (Laura Rebeca Camacho y Sergio Eduardo Carrera) no pueden evitar sustraerse a esa tradición académica que asume la existencia de la región (la Huasteca) como un *a priori* de su reflexión, de modo que se limitan a tratar de describirla emprendiendo una apretada síntesis histórica que a momentos asume la forma de un pesado registro cronológico de eventos heteróclitos.¹⁷ Al parecer, todo el fundamento de la región Huasteca hidalguense recae en los dichos de un específico grupo de habitantes (las élites mestizo-criollas), que el *Atlas etnográfico* de Hidalgo parece hacer suyos, desde el título con que se encabeza este capítulo huasteco: “‘¡Aquí sí es Huasteca!’ Hechos y deshechos en la conformación territorial de la Huasteca hidalguense”, y que atribuye a todos sus pobladores “sin importar el origen étnico” (Camacho y Carrera, 2012: 77). Desliz discursivo, sintomático de toda la obra. Si bien los autores de este capítulo advierten el carácter “imaginario” de la región, es probable que antepongan anteojeras regionales, atribuyendo a tének, nahuas, otomíes, pames, tepehuas y totonacos, una presunta identificación regional, casi unitaria: “pese a que a algunos investigadores no les quede claro el imaginario llamado Huasteca por no tener límites definidos, la gente que la conforma sabe, reconoce y se identifica con ese espacio” (*ibid.*: 99). Evidentemente, las diferencias entre académicos hacen eco de las diferencias de orden etnográfico.

Al parecer, el empeño de los coordinadores de este volumen se volcó en conjuntar materiales de diversa índole, textos de orden histórico y etnográfico sobre los más variados temas teniendo como eje principal la pertenencia al estado de Hidalgo –y el referente lingüístico como soporte de etnicidad–.¹⁸ Tratándose de una obra miscelánea que busca mostrar la heterogénea diversidad cultural del estado, el *Atlas* logra su cometido. Desde el principio, Lourdes Baez nos advierte del “mosaico” que es el estado de Hidalgo –cuyas fronteras se imponen–, compuesto por “nueve regiones agrupadas con base en criterios sociales, ecológicos y económicos” (Baez *et al.*, 2012: 23), formuladas en principio por Beatriz Oliver *et al.* (2003: 111), quien en el ensayo “Cambios y tradiciones en el Valle del Mezquital” apela a la distribución etnolingüística y las actividades productivas dominantes, como soporte de cierta “homogeneidad cultural”, definitoria de su propuesta regional. Sin embargo pese a secundar esta regionalización, el *Atlas* hidalguense

17. La tarea encomendada claramente desborda a sus autores. Al pretender un acercamiento general y total, su intento se revela hasta cierto punto ingenuo, además de incurrir en ciertas pifias de orden histórico: “Si bien a lo largo de este recorrido por la historia de la Huasteca hidalguense se han omitido algunos nombres de personajes importantes y actores sociales trascendentes, se debe a que consideramos que la conformación de una región imaginaria, como es la Huasteca, no depende de las iniciativas particulares, sino de un conjunto de acciones por parte de la sociedad que la conforma” (Camacho y Carrera, 2012: 99).

18. Al menos en ciertos casos se postula que la afinidad lingüística habrá de ponerse en relación con las interacciones sociales como soporte de la etnicidad. Es el caso de los tepehuas de Huehuetla (en la sierra oriental hidalguense, la sierra otomí-tepehua) y de aquéllos que migraron a las tierras bajas, los tepehuas “huastecos” (ubicados en Ixhuatlán de Madero, Veracruz; o bien aquellos que se asentaron entre los totonacos de Pantepec, Puebla). Todos los cuales, merced a la afinidad lingüística y las relaciones sociales que sostienen “nos permiten afirmar que, en conjunto, constituyen un grupo etnolingüístico, un grupo social portador de una cultura y una misma lengua”, distintos de aquellos tepehuas ubicados al norte, tanto en Zontecomatlán como en Tlachichilco, Veracruz, con los que no tienen contacto alguno, mientras que la inteligibilidad lingüística es reducida (Heiras, 2012: 35).

no parece seguirla a lo largo de la obra. En su lugar, se van alternando textos de orden histórico y etnográfico, que a veces se presentan como “estudios básicos” y otras como “ensayos temáticos”, sin aclarar cuál sería la diferencia entre unos y otros.

Si bien el compendio carece de una propuesta global, acaso una reflexión sobre la cultura, la etnicidad y la historia frente al problema regional, en cambio la elección de los autores externos que participaron en la obra (algunos de ellos, reconocibles *autoridades* académicas), nos sugiere que los coordinadores del volumen privilegiaron la profundidad y complejidad de la mirada etnográfica que aquéllos pudieran aportar. Sin ser explícito, a través del volumen opera un encuadre culturalista que privilegió los aspectos más llamativos de la *cultura indígena* –como la ritualidad o la mitología– en detrimento de una perspectiva regional. No es extraño que, de 13 ensayos temáticos, nueve aborden temas relativos a la ritualidad y el simbolismo. Al final la aprehensión de lo *indígena* que exhibe el *Atlas* –como planteamiento general, no necesariamente atribuible a todos sus autores– pasa por su correspondencia con la cosmovisión mesoamericana y sus diferencias internas, debidas más a la geografía que a algún proceso regional subyacente.

Con esa perspectiva general a cuestas, el *Atlas* de Hidalgo se plantea como objetivo: “ofrecer un panorama amplio de lo que son las tradiciones culturales indígenas más relevantes y representativas que se manifiestan en la vida cotidiana, en el trabajo en el campo, en su vida ritual, en sus saberes del mundo y en sus mitos, incluso trascendiendo las fronteras nacionales, porque la migración se ha convertido, para algunas sociedades, en actividad común” (Baez *et al.*, 2012: 19). Y en estos términos, la “revalorización” de los grupos indígenas se revela como uno de los ejes que ciertamente enmarcan a todo el proyecto etnográfico. El objetivo de revalorar lo indígena propuesto en el *Atlas* hidalguense, coincide con el *Atlas* coordinado por Valle, Prieto y Utrilla donde también se apuesta por la “revaloración de la *indianidad*, de la *cultura* y los *saberes*”.

Empeño loable ciertamente. Sin embargo esa defensa de la diversidad, en algunos casos termina diluyéndose en la exaltación de la etnicidad, e incluso del exotismo que pueda sustentarse en la ritualidad o en sus artesanías. Al final nos encontramos con que en las dos obras hasta aquí discutidas, la lengua sigue operando como un criterio de identificación relevante de lo indígena, a pesar de que en el caso del *Atlas etnográfico* para los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano, los mismos autores advierten el principio de autoadscripción como algo válido. En los hechos tenemos entonces mosaicos plurilingües que evolucionan hacia lo multiétnico de manera un tanto subrepticia. Todo lo cual no deja de ser un tanto contradictorio, sobre todo si contrastamos esta obra con lo expuesto por el mismo equipo de Julieta Valle en otro de sus ensayos: “Fuimos campesinos...somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca” (Valle *et al.*, 2005). Tengamos en cuenta primero el carácter didáctico del *Atlas etnográfico* como obra de divulgación frente a los ensayos etnográficos que se proyectan como textos más especializados y de mayor profundidad reflexiva. Con todo, en aquel ensayo se advierten

los mismos deslices en torno a la identificación de los actores regionales como pertenecientes a un colectivo determinado. En sus páginas los autores advierten, echando mano de datos históricos y contemporáneos, del decenio de los setenta al presente, que los habitantes de la región han modificado su adscripción como resultado de distintos procesos: organizaciones guerrilleras y campesinas, migración, educación escolarizada, entre otros factores. Y sin embargo la argumentación se topa con su propio límite epistémico al considerar que más allá de los relativismos, la condición étnica es una pertenencia o realidad existente en sí misma. De modo que las poblaciones “indígenas” pueden dejar de serlo en la medida en que abandonan una serie de elementos clave (especialmente la lengua y la *cosmovisión*).

Como es común en la antropología mexicana, el objeto de estudio (la construcción o producción de lo étnico) se vuelve parte de la argumentación de los especialistas, que aun cuando sean capaces de advertir el influjo histórico de ciertos discursos de Estado –de raigambre colonial, podríamos decir–, terminan siendo contagiados, absorbidos, por su *estadística* –¿pues qué son los censos sino un discurso de Estado?–, acudiendo a los mismos mecanismos de distinción con los que históricamente se ha edificado y clasificado, a la sociedad mexicana, oponiendo indígenas a mestizos, por ejemplo. En este caso, como parte de las dinámicas de pertenencia y distinción estudiadas, el ensayo “Fuimos campesinos...” se aboca a la revisión de algunos de los modos en que a nivel regional, la clase (el ser “campesino”), o la condición económica (el ser “pobre”), se entrecruzan con la filiación étnica. Adscripción frente a la cual se define por contraste a los “mestizos” (adinerados, propietarios, urbanos). Finalmente esta lente etnicista al proyectarse sobre el espacio, desdobra *lo indígena* en una *región indígena*. Pese a la cautela que los autores demuestran frente a la *región* como frontera, no parece haber sido la misma en lo referente a las identidades étnicas, ni al compromiso epistémico con *lo indígena*.

Si bien como se dijo ya, el *Atlas* de la Huasteca y el semidesierto queretano destina varios capítulos a las transformaciones ligadas a los procesos de modernización, migración y cambio religioso, los coordinadores de la obra no parecen estar dispuestos a soltar esa tierra firme que son las identidades étnicas –como se vio en el caso de esa especialización religiosa, fincada en una común *cosmovisión*–, de modo que, pese a todo, los *indígenas* de la región persisten gracias a su indianidad. Algo ya previsto en el caso del ensayo “Fuimos campesinos... somos macehuales” (Valle *et al.*, 2005) donde al final, los autores analizan las formas y procesos vinculados a la renuncia y afirmación política de la adscripción étnica. Con todo, pese a la mirada crítica con respecto a las configuraciones étnicas, se advierte que éste es uno de los límites analíticos de los autores (y del mismo Proyecto Nacional de Etnografía): el presupuesto, nunca puesto en duda, de que la adscripción más amplia de estas poblaciones corresponde a la frontera lingüística. Existe una entidad analítica como “los otomíes” distinta a “los pames” o “los nahuas”. Ello a pesar de que los autores leen los procesos analizados con los lentes de la adscripción étnica, y de la innegable ri-

queza de los datos de campo recabados, que justamente cuestionan estas entidades y demuestran que el sistema de identificaciones es sumamente dinámico. Quizá la *región* asumida antes que problematizada, visible en algunos ensayos, no sea sino el correlato epistémico del enfoque etnicista (indigenista, lingüístico) patente en otros textos. Todo lo cual quizá dificulte advertir la dimensión relacional, histórica, de ambas dimensiones: la región comprende dinámicas interétnicas; la etnicidad apunta a procesos regionales.

Bibliografía

- Ariel de Vidas, Anath (2009). *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Recuperado de: <<http://books.openedition.org/cemca/355>>.
- _____ (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: CIESAS / CEMCA / El Colegio de San Luis / Institut de Recherche pour le Développement.
- Baez, Lourdes, Garrett, Gabriela, Pérez, David, Moreno, Beatriz, Fierro, Ulises y Hernández, Milton (coords.) (2012). *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*. México: INAH / Gobierno del Estado de Hidalgo / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Cabrera, María del Refugio (1998). *Fiestas de la Huasteca* (Tesis de Maestría en Antropología). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Camacho, Laura y Carrera, Eduardo (2012). "Aquí sí es Huasteca'. Hechos y deshechos de la conformación territorial de la Huasteca hidalguense". En Lourdes Baez et al. (coords.). *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico* (pp. 77-99). México: INAH / Gobierno del Estado de Hidalgo / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2006). Enrique Serrano (coord.). *Regiones Indígenas de México*. México: CDI / PNUD.
- Escobar Ohmstede, Antonio (1998). *Ciento cincuenta años de historia de la Huasteca*. Xalapa: Instituto Veracruzano de Cultura.
- Ferro Vidal, Luis (2012). "Chichimecas jonaz". En Julieta Valle, Beatriz Utrilla y Diego Prieto (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano* (pp. 129-142). México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.
- Galinier, Jacques (1990). *Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / INI.
- Gatti, Luis María y Chenaut, Victoria (coords.) (1987). *La costa totonaca. Cuestiones regionales*. México: CIESAS [Cuadernos de la Casa Chata].
- Gómez, Arturo (2002). *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Heiras Rodríguez, Carlos (2006). *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua suoriental* (Tesis de licenciatura en Etnohistoria). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Hernández Alvarado, José y Valle, Julieta (2012). "Huastecos o teenek". En Julieta Valle, Beatriz Utrilla y Diego Prieto (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico* (pp. 77-92). México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.

- Kourí, Emilio (2002). "El comercio de exportación en Tuxpan, 1870-1900". En Antonio Escobar y Luz Carregha (coords.). *El siglo XIX en las Huastecas*. México: CIESAS / El Colegio de San Luis.
- Masferrer, Elio, Mondragón, Jaime y Vences, Georgina (2010). *Los pueblos indígenas de Puebla: Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Puebla / INAH.
- Meade, Joaquín (1952). "Historia prehispánica de la Huasteca". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. *Huastecos, totonacos y sus vecinos. V Mesa Redonda Sociedad Mexicana de Antropología*, XIII(2-3), pp. 291-302.
- Ochoa Salas, Lorenzo (coord.) (1989). *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*. México: Conaculta.
- _____ (1979). *Historia prehispánica de la Huasteca*. México: UNAM.
- Ochoa Peralta, Ángela (2003). "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos". *Estudios de Cultura Maya*, 23, pp. 73-94.
- Oliver, Beatriz, Moreno, Beatriz y Muñoz, Susana (2003). "Cambios y tradiciones. Estructura comunitaria y transformaciones sociales en el Valle del Mezquital". En Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (vol. III, pp. 103-142). México: Conaculta / INAH [Serie Etnografía de las Regiones Indígenas de México].
- Powell, Philip W. (1977) [1975]. *La guerra chichimeca 1550-1600*. México: FCE / SEP.
- Prieto, Diego y Utrilla, Beatriz (2012). "Amalgama de culturas: la región chichimeca otomí del semidesierto de Querétaro y Guanajuato". En Julieta Valle, Beatriz Utrilla y Diego Prieto (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico* (pp. 51-76). México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.
- Sandstrom, Alan (2000). "Contemporary Cultures of the Gulf Coast". *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, 6, pp. 83-119.
- _____ y Sandstrom, Pamela. E. (1986). *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sevilla, Amparo (coord.) (2000). *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*. México: Conaculta / Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Soustelle, Jacques (1993). *La familia otomí-pame del México central*. México: FCE / CEMCA.
- Stresser-Péan, Guy (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra Norte de Puebla*. México: FCE / Conaculta / CEMCA / Embajada de Francia en México.
- Trejo, Leopoldo y Lazcarro, Israel (coords.), Guerrero, Claudia, González, Mauricio, Munguía, Karina y Sampayo, Antonio. "Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la huasteca meridional" (en revisión).
- Trejo Barrientos, Leopoldo et al. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: INAH.
- Utrilla, Sarmiento y Heiras, Carlos (2012). "Los otomíes: ñöñhö y ñäñhö". En Julieta Valle, Beatriz Utrilla y Diego Prieto (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*

- co (pp.109-128, 2012). México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.
- Valle, Julieta (2003a). "Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca". En Alicia Barabas (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. II, pp. 161-219). México: INAH [Serie Etnografía de las Regiones Indígenas de México].
- _____ (2003b). "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (Huasteca)". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (vol. III, pp. 211-324). México: INAH. [Serie Etnografía de las Regiones Indígenas de México].
- Valle, Julieta et al. (2005). "Fuimos campesinos, somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca". Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (vol. IV, pp. 59-130). México: INAH.
- Valle, Julieta, Utrilla, Beatriz y Diego Prieto (2012). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México: INAH / INALI / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes.
- Van Young, Eric (1987). "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas". *Anuario IEHS*, 2, pp. 255-281.

La región etnográfica. Entrevista al Dr. Andrés Medina Hernández

Laura Elena Corona de la Peña* / Eliana Acosta Márquez** / Leonardo Vega Flores*** / y Eduardo González Muñiz****

El Dr. Andrés Medina es originario de la Ciudad de México. En 1963 egresó como etnólogo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); durante esta misma década colaboró como investigador del proyecto en los Altos de Chiapas, el cual encabezó la Universidad de Chicago. Posteriormente obtuvo el grado de doctor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM, docente de la ENAH y de los posgrados del IIA de la UNAM. Tiene una reconocida trayectoria en la antropología mexicana y, entre otras destacadas actividades, fundó y coordina el Seminario Permanente de la Cuenca de México desde su inicio en 1998 hasta la fecha. Sus obras se distinguen por su trabajo de campo y contribuciones etnográficas. Tiene poco más de 130 publicaciones distribuidas en libros, artículos, capítulos de obras colectivas, ensayos, reseñas, ponencias y conferencias.

El 26 de junio de 2018 el Dr. Andrés Medina Hernández nos recibió en su casa y generosamente nos brindó importantes reflexiones y sugerencias. En este texto compartimos solamente lo relacionado con la delimitación operativa que hace el Dr. Medina de la región etnográfica de la Cuenca de México.

Agradecemos al Dr. Medina por concedernos esta entrevista y a la Mtra. Berenice Cortés Rodríguez por la transcripción natural del audio. Hemos resumido las preguntas y realizado una corrección de estilo somera para mantener la fluidez de las palabras del Dr. Medina al pasar de lo hablado a lo escrito.

¿Es pertinente una etnografía de la Ciudad de México?

Tiene que hacerse una etnografía de la Ciudad de México, es algo que no se tiene. Hemos hecho pequeños avances en algunas cuestiones, pero una imagen global no

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (lcorona.deas@inah.gob.mx).

** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (eliana_acosta@inah.gob.mx).

*** Coordinación Nacional de Antropología (leonardovf@live.com.mx).

**** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (eduardo_gonzalez@inah.gob.mx).

hay todavía, de la cuenca no, que es el referente histórico. Nos hemos ceñido a la mancha urbana que es la más interesante, la que más atrae política y económicamente, toda la mancha urbana es lo que descubrimos, pero no puedes entender lo que pasa en ella sin el contexto histórico de toda la región [...]. Para pensar qué criterios se pueden aplicar y para establecer una diferenciación de regiones, se tiene que ir al campo.

¿Cómo nombra usted a su espacio de estudio?

Es una región, una región histórica [...]. Lo hicimos en el Seminario de la Cuenca de México, lo pensamos desde la antropología de los años noventa. Yo recuerdo que fue preguntarnos cuál era la unidad del espacio que podemos observar, y lo que aparece es la Cuenca. La ciudad no puede ser referente porque es una construcción reciente relativamente y responde a la espacialidad de esta gran región que es la que encontramos como significativa. En su libro Gibson [*Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*] lo expresa en ese sentido, se refiere a esa cuenca precisamente, ésta es el espacio histórico natural, el espacio apropiado donde se da el movimiento más importante y adquiere una dimensión política: la historia social que la Cuenca refleja de alguna manera.

Creo que yo no haría una delimitación ecológica, sino más bien en términos de la manera en que se organizó en el siglo XVI. Los datos de Gibson son fundamentales, muestran cómo estaba organizado el espacio en el siglo XVI y es evidente que había grandes señoríos, los *altepeme*, que estaban ubicados claramente en ese espacio. El crecimiento de la ciudad se dio sobre estas líneas construidas anteriormente y había una delimitación histórica previa con la ocupación de este espacio, entonces, creo que lo que tengo que hacer es preguntar cómo estaba ubicado históricamente en diferentes regiones [...]. Del lado poniente de la Cuenca está la parte otomiana, tepaneca; en la parte sur tenemos Xochimilco y Chalco fundamentalmente, del lado oriente está Texcoco y el lado norte está esta parte cuya frontera no es clara o por lo menos yo no la conozco. [...] Creo que la definición que yo establecería de límites correspondería a lo que dan los datos de la historia y en ese sentido Gibson es el referente más importante.

¿El fundamento histórico es lo que construye esta región etnográfica que es la Cuenca de México?

Claro, y yo creo que el planteamiento sería que la región se organizó en función de una base productiva que es el maíz y una base también importante que es el sistema lacustre. Entonces, a partir de los criterios que establecen las relaciones de control de este espacio, a partir de esta base productiva los señoríos hacen acotar este espacio económico e histórico, yo creo que es lo más importante; la gente responde actualmente a esta pertenencia, a diferentes instituciones y espacios culturales, lo vemos con el área tepaneca que sigue siendo hasta la actualidad una zona con una profunda raíz otomiana.

¿Cómo delimitar las diferencias entre las regiones a partir de la mirada etnográfica, por ejemplo en el caso de las danzas?

A eso me refiero con el espacio histórico cultural, digamos, porque sigue existiendo esta relación. Ayer conversaba con Miguel Ángel Rodríguez¹ y me decía cómo los carnavales en el lado oriental tienen como referencia a Chimalhuacán, ahí hacen las máscaras y los trajes de charro y llegan a gran parte de las zonas del oriente del Distrito Federal. Pero en el sur hay una tradición que es la influencia de Morelos, los chinelos [...]. Los concheros también tienen su propia espacialidad, de raíz son otomianos y reproducen una espacialidad que es mesoamericana, los concheros tienen cinco puntos importantes de reunión que visitan a lo largo del año: Chalma, Amecameca, Los Remedios, Guadalupe y Santiago Tlatelolco. El día de 25 de julio es la fiesta de Santiago en la que se reúnen miles de concheros en Tlatelolco; ahora este grupo se va a reorganizar y va a tener su espacialidad a partir de su raíz otomiana, pero el nacionalismo lo capta y se convierte en un movimiento que conjuga lo nacional con lo otomiano en los mexicanistas [...] Entonces sí es posible reconocer cómo estas espacialidades reflejan muchos problemas contemporáneos, uno de ellos es el de las danzas tradicionales [...], finalmente lo que establece la identidad es esta antigua ocupación y estos calendarios festivos que se hacen en cada lugar y que remiten a antiguas relaciones. Una cosa muy interesante y que nos pareció importante es el intercambio de promesas: cada pueblo hace intercambio con otros pueblos y esto por una parte expresa una antigua red, pero por otro lado también refleja nuevas redes que se van estableciendo a raíz de la peregrinación, por ejemplo, en Iztapalapa [...] sigue existiendo una reproducción de este espacio a partir de los ciclos festivos que es lo que hemos descubierto nosotros trabajando las fiestas: encontramos que hay ciclos bien marcados con gran profundidad histórica.

¿En el caso de la región de la Cuenca de México pasa lo mismo que con Mesoamérica que se expande y se retrae a lo largo su historia?

Yo creo que los centros de difusión de la agricultura son las zonas lacustres, o sea, tanto en la Cuenca de México, el Valle de Toluca, la cuenca del lago de Pátzcuaro y en la cuenca tlaxcalteca se generaron sistemas muy complejos con una base económica que era el sistema lacustre y una agricultura muy avanzada con alta productividad como la de las chinampas, de ahí comienzan los grandes procesos. La cuenca ha sido hegemónica hace mucho tiempo por la importancia de esta base económica, [...] al apropiarse del potencial ecológico del sistema lacustre es posible sustentar desarrollos económicos y sociales complejos que es lo que ve uno con estos datos. El gran se-

1. Encargado en 2018 del Programa de Fortalecimiento a Pueblos y Barrios Originarios de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para los Pueblos y Comunidades (SEDEREC).

ñorío de la cuenca del valle de Toluca, el gran centro otomiano, y Michoacán no se diga. Aparte de la cuenca de Tlaxcala están Cholula, Huejotzingo, etcétera. Hay evidencia de esta antigüedad, algo importante es que cuando uno dice “prehispánico” corta la continuidad, además es un término racista por decir lo menos [...], en ese sentido creo que tenemos que recuperar la mirada a largo plazo y evitar este corte temporal. Creo que *Mesoamérica* es el concepto general que nos permite entender las continuidades; si hay algo que establece líneas antiguas de cultura son dos grandes sistemas: el sistema agrícola/lacustre y las lenguas [...]. Es fundamental recuperar la mirada de largo plazo que nos va permitir entender muchas otras cosas, grandes rutas, por ejemplo, los vínculos entre la Cuenca de México y el valle de Toluca es un tema riquísimo. Yo lo viví en mi infancia viendo cómo llegaban de la ciudad de Toluca. Históricamente uno ve y encuentra que Tacubaya está en la ruta natural hacia el valle de Toluca [...], entonces lo que ahí tenemos son ejes que siguen vivos y nos remiten a grandes antigüedades, a veces nos quedamos en el periodo colonial y un poco recuperamos esta mirada que impusieron los frailes de cortar el pasado hasta la raíz del establecimiento de los santos patronos, de la delimitación de tierras con los títulos primordiales, pero es solamente un capítulo de una historia mucho más larga. Creo que es importante esa mirada de largo plazo porque sigue viva, y es lo que le da sentido a la Ciudad de México, ésta es la propuesta que hacemos nosotros, que se trata de una cultura particular por esta raíz histórica y cultural.

Lo más importante es que desde la etnografía tenemos que preguntar a la historia sobre la religiosidad, los tianguis, las migraciones, los centros de peregrinaje, como referentes importantes para entender el ambiente y el espacio en que se dan estas relaciones. No son espacios estáticos, nos interesa mucho ver qué es lo que se mantiene en este largo proceso, y aquí aparece, en muchos sentidos que no acabamos de entender [...]. El trabajo etnográfico de Xochimilco [por ejemplo] ya es de una densidad extraordinaria, entre otras cosas por el sistema de barrios, por la clara conciencia de su historia y de los otros pueblos [...]. En estos lugares hay una riqueza arqueológica que no hemos trabajado, hemos asumido que están ahí los pueblos y no hemos hecho trabajo de campo de arqueología, ni etnografía, ni etnohistoria en archivos [...]. Si uniéramos etnología, historia y etnohistoria con geografía, comenzaríamos a tener un marco más adecuado para entender los procesos que suceden en este espacio. Yo pregunto desde la etnografía y creo que eso es muy importante porque te da esa mirada a largo plazo, muchas cosas que te da la cultura contemporánea tienen esa raíz y hay que ver los procesos de cada momento [...]. Parto de una concepción de una etnografía que hace preguntas a la historia y creo que ése es el elemento importante que hemos construido en el proyecto de la UNAM.

[Además] en la medida que contribuyamos nosotros a construir esa memoria, en esa medida damos herramientas a la gente para que defiendan sus recursos y defiendan su historia, creo que es el fondo de la intención [...], lo que queremos es la historia de los pueblos, no la historia del gobierno [...], esa historia está viva [...]. En la medida en que recuperen su historia hay elementos

de defensa y en este momento el agua, los bosques y el territorio están en disputa, es un botín de guerra esto que vimos en este sexenio de las inmobiliarias. [En el estudio de la urbanización] me parece importante no perder de vista este elemento que es la memoria histórica de los pueblos y la razón para defender sus recursos. Investigamos para que esta información sirva a estos pueblos [...], estudiamos comunidades con preguntas concretas [...]. Se puede regionalizar de acuerdo con diferentes criterios, digamos en el marco general que es la historia, la historia de la cultura, pero tenemos temas particulares, encontramos diferentes regionalizaciones, la red de mercados es una, la red de peregrinaciones es otra, los vínculos familiares otra [...]. Tú generas tu propia región, es una regionalización construida etnográficamente a partir de procesos específicos [...], es un área particular asumiendo que se trata de un nudo de diferentes vínculos regionales, y creo que eso da una mirada muy diferente que va más allá de la comunidad aislada [...]. Parto de preguntas empíricas [...]. La etnografía tradicional hay que hacerla como siempre, vivir en el lugar tomando notas, haciendo preguntas y respondiendo preguntas sobre una línea de reflexión que hayamos elegido previamente. No llegar y sentarse a ver qué pasa [...]. Yo creo que básicamente es esta mirada de los pueblos como parte de procesos, [la que los convierte en] sujetos importantes de la historia y de la etnografía, y esta idea [da sentido a la construcción de] una historia desde los pueblos. La historia de la Ciudad de México es la de todas las instituciones, coloniales y nacionales, pero ¿cómo se mira eso desde un pueblo particular? Xochimilco o Tacubaya o Azcapotzalco tienen sus propias historias [...], yo creo que esa mirada es la que nos corresponde estudiar y dar a conocer.

Bibliografía

Gibson, Charles (1967). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.

Platicando con Saúl Millán: las regiones indígenas a prueba de la etnografía

Selene Yuridia Galindo Cumplido* / Aäron Moszowski Van Loon**

Los miembros del Equipo Regional Sierra Madre Occidental desarrollamos un conjunto de entrevistas a algunos miembros fundadores de lo que en su momento fue el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Esto con el fin de tener información de primera mano para los diferentes productos que estábamos desarrollando en la línea de investigación. Los entrevistadores decidimos no usar grabadora o cámara, todo el registro fue por medio de notas. Por ello, algunas de las respuestas no son transcritas literalmente, sin embargo, tratamos de mantenerlas lo más apegadas posible a lo que los entrevistados respondieron. El guion fue elaborado por Aäron Moszowski y consiste en tres partes principales: la región histórico-cultural del Gran Nayar, la antropología mexicana y la antropología en general.

Esta primera entrevista al Dr. Saúl Millán fue realizada por Aäron Moszowski Van Loon y Selene Yuridia Galindo Cumplido, el 22 de agosto de 2018 en el cubículo del entrevistado, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Aäron Moszowski (AM) y Selene Galindo (SG): ¿Cuáles fueron los referentes de la antropología en el momento de la creación del proyecto?

Saúl Millán (SM): El proyecto se creó en un contexto particular en donde se conjuntaron lo que la antropología había hecho, en especial durante los setenta, cuando los trabajos eran básicamente monografías del INI, los cuales destacaban por ser un extensivo y superficial registro de datos. Por otro lado, estaba el movimiento indígena político del 94, 98 y 99 y bueno, en la Constitución se hizo el cambio a un marco pluriétnico nacional. Con estas características, no podía haber una antropología comparativa. El propósito era entonces instrumentar una etnografía intensiva que no sólo diera cuenta de ciertas semejanzas o diferencias que marcaran similitudes, sino una comparación basada en las categorías locales con conceptos nativos y desde las diversas lenguas.

* Escuela Nacional de Artes Cinematográficas, UNAM (sgalindo@fad.unam.mx).

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

AM, SG: ¿Cuándo inició el proyecto?

SM: El proyecto inició en mayo de 1999, centrándose en líneas de investigación que no fueran monografías, sino aspectos específicos que permitieran hacer comparaciones. Empezamos con la organización social, para ir de lo general a lo específico. Planteamos la necesidad de una etnografía profunda para poder llegar a comparaciones. La antropología mexicana tenía que resolver el problema de la diversidad nacional, hacía falta una unidad que ayudara a distinguir esas diferencias. En sí, la etnografía no existía, veían marxismo, campesinados, y no pueblos indígenas. Había que hacer una crítica y un contrapeso al estudio del campesinado.

Para ese momento, los referentes extranjeros del proyecto eran Galinier, los italianos y otros, en donde veíamos una etnografía de mayor profundidad. Era pertinente establecerlos como interlocutores. Gloria Artís estaba coordinando el proyecto y yo estaba haciendo mi doctorado. Yo introduje la idea de trabajar sobre líneas de investigación que funcionaran como ejes de comparación. Sin embargo, la idea del proyecto era un atlas en origen y los productos que visualizamos serían tesis, líneas de investigación que llevarían a la comparación.

AM, SG: ¿Cuál ha sido la relevancia del proyecto?

SM: En su momento contó con 120 investigadores, fue el proyecto Conacyt con mayor presupuesto en ciencias sociales. De ser una antropología que nace como una crítica se fue moviendo hasta ser una posición central, que tenía discusiones con Francia, Brasil y otros lugares a través de los seminarios que traían a antropólogos importantes como Descola. Era el lugar en México en donde se presentaba la vanguardia de la etnografía de pueblos indígenas entre 1999 y 2009. En ese momento corrieron a Gloria Artís y el proyecto se cayó.

AM, SG: ¿Por qué el proyecto habla de regiones y no comunidad?

SM: Como había mencionado, estábamos en un momento de crítica a los estudios de campesinado, a los estudios de comunidad, en donde nuestro interés era establecer los límites de las regiones, indígenas, a partir de criterios culturales. Éste era nuestro objetivo a mediano plazo. En donde pudiéramos tener un marco geográfico de comparación para cada uno. Ésta era una discusión paralela con las líneas de investigación, para que al final pudiéramos decidir. Sin embargo, como mencioné antes, en 2009 el proyecto perdió direccionalidad.

Otro de nuestros objetivos era instrumentar una nueva política de investigación que rompiera con la inercia de que cada investigación era una burbuja en sí misma. El proyecto brindaba bases teóricas sobre lo que se estaba trabajando dentro de las regiones que funcionaban como ejes de comparación. Sin embargo, éramos conscientes de que la categoría *región* tenía muchos

problemas. En principio, un problema metodológico con relación a sus fronteras, límite que no estaba resuelto. Es así como teníamos la idea de las fronteras porosas. Por otro lado, muchas veces caímos en la trampa de homologar las regiones que se estaban trabajando con las planteadas por el INI o que ya tenían algún otro antecedente identificado. Las regiones eran organizadas por los equipos que ahí trabajaban.

AM, SG: En este mismo sentido, ¿qué experiencia tuvieron con la categoría de pueblo indígena?

SM: Los pueblos indígenas eran definidos a partir de sus carencias, lo que no tienen, lo que no son, etcétera. Para el proyecto era necesario invertirlo. Era importante hacer una traducción entre culturas que no se entienden, trabajar en la divulgación, había una labor social de la antropología, pero también era necesario reconocer sus límites. El fin era incidir en las políticas públicas.

AM, SG: A 20 años, ¿cuál es el balance del proyecto? ¿Logró sus objetivos?

SM: El proyecto tuvo incidencia en varios ámbitos, en el Instituto de Migración se dieron cursos, hubo un seminario en la Cámara de Diputados. Se brindó apoyo a la Sedesol para que los programas tuvieran un mejor funcionamiento.

Hubo formación de investigadores, de etnógrafos que son ahora grandes especialistas en cada una de sus regiones. El proyecto logró lo que la ENAH nunca fue capaz, ya sea por el financiamiento o por otros problemas: el instrumentar que los investigadores se formen investigando. Todos eran egresados del proyecto ¿y a 15 años quejarse de que los explotábamos?, cuando todo era financiado por el proyecto.

Había una preocupación por generar teoría, formulaciones generales. Estábamos atentos a lo que pasaba en las etnografías centrales. Aunque había un diálogo asimétrico, lo cierto es que hoy nos citan más que hace 20 años.

AM, SG: Si un punto importante del proyecto era la regeneración de teoría, ¿por qué no se consolidó algo al respecto? ¿Cuál es el obstáculo?

SM: En gran medida porque en México hay un matrimonio entre la antropología y el Estado. Los museos son los consentidos del Estado, pero esto tiene su costo.

AM, SG: ¿Cuál es el posicionamiento del proyecto frente a los “antropólogos nativos”?

SM: Nunca se consideró, no fue un eje.

AM, SG: *Desde su perspectiva, ¿cuál es el rumbo que el proyecto debe tomar en la actualidad?*

SM: El INAH absorbió el proyecto en su dinámica de trabajo. Tuvimos más de 70 publicaciones y ahora no se sabe nada desde hace nueve años. Había un modelo relativamente jerarquizado, con un consejo académico. Pasó que en 2009 despidieron a Gloria Artís de la Coordinación Nacional de Antropología y yo me salí, les dije que no seguía en el proyecto si ella no estaba. Y así varios, de 20 [coordinadores de equipo] quedaron 12. Se salió la mejor gente, en términos de que eran quienes tenían la idea más clara de lo que era el proyecto. Cada quien se fue por su camino. Había equipos que ya no producían al ritmo de los demás, había contratación de los cuates. De cualquier manera, el proyecto ya hay que cerrarlo. Hace como tres o cuatro años Diego [Prieto] intentó recuperarlo. Yo propuse que el proyecto pudiera trabajar líneas de investigación simultáneas, agrupar equipos por temáticas y así recuperar la línea editorial que se había estado siguiendo, pero bueno, no se consolidó.

Semana Santa Pima. Expresiones religiosas en transformación

Andrés Oseguera Montiel*

Los eventos que se llevan a cabo durante la Semana Santa en los pueblos de Maycoba, Sonora y Yepachi, Chihuahua, representan una ventana privilegiada para entender la diversidad religiosa de los pimas. Se trata de una expresión de la tradición indígena que está conformada fundamentalmente por prescripciones que fueron delegadas por los antepasados. Algunas de estas prescripciones pueden remitirse a la evangelización impulsada por los jesuitas desde el siglo XVII, pero otras sin duda se han añadido a lo largo de los siglos subsiguientes. Sería, en este sentido, imposible identificar el origen exacto de los objetos y las prácticas religiosas que se inscriben en la tradición.

La transformación constante de la Semana Santa pima evidencia que la tradición es el resultado de las prácticas y contingencias del presente. En todo ritual hay un grado de espontaneidad derivado de contingencias de múltiple naturaleza: la ausencia de personajes fundamentales para llevar a cabo los eventos que conforman el ritual; la incorporación de objetos novedosos en los rituales; las carencias materiales que terminan por modificar una secuencia o un requisito prescrito, etcétera. Es por ello que cada año, cuando los pimas se disponen a celebrar la Semana Santa, acontece lo inevitable: ya no participan aquellos que sí sabían hacer la fiesta, los jóvenes se ponen máscaras de monstruos y persiguen a los niños de los pueblos para mojarlos; los fariseos, aquellos que se encargaban de mantener el orden del pueblo castigando a todo aquel que no guardaba respeto y se negaba a participar en las procesiones, ahora toman cerveza durante los tres días santos que dura la celebración.

Cada uno de los eventos novedosos no dejan de estar en sintonía con la intensidad emocional que todo ritual debe mantener para su continuidad. Frente a los eventos de la contingencia y al constante reclamo por los mismos indígenas de no seguir lo que dicta la costumbre, los actos sacrificiales de las procesiones y las luchas que se llevan a cabo durante el Sábado de Gloria, siguen siendo las expresiones que congregan a una multitud de personas por las emociones que despiertan. En estas fotografías se advierte la constante lucha entre la tradición religiosa y la transformación inevitable de la vida actual de los pimas.

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH (andres_oseguera@inah.gob.mx).



Adoración de Cristo, Yepachi, Chihuahua, 2014. Fotografía © Andrés Oseguera.



Fariseo con tambor, Maycoba, Sonora, 2010. Fotografía © Andrés Oseguera.



Don Roberto pintado como fariseo en la Semana Santa, Maycoba Sonora, 2010. Fotografía © Andrés Oseguera.



Fariseo contra judío, Maycoba, Sonora, 2010. Fotografía © Andrés Oseguera.



Músicos en el techo de la iglesia, Yepachi, Chihuahua, 2014. Fotografía © Andrés Oseguera.



Judíos, Maycoba, Sonora, 2018. Fotografía © Andrés Oseguera.



Músico con matraca, Yepachi, Chihuahua, 2019. Fotografía © Andrés Oseguera.



Judíos enmascarados, Maycoba, Sonora, 2010. Fotografía © Andrés Oseguera.



Gloria, Maycoba, Sonora, 2010. Fotografía © Andrés Oseguera.



Gobernadora Dolores Duarte en Sábado de Gloria, Maycoba, 2018. Fotografía © Andrés Oseguera.

Miradas al territorio *Warihó*¹

Claudia Jean Harriss Clare*

A través del Programa Nacional de Etnografía del INAH, esta muestra fotográfica permite una ventana al mundo de los guarijó (*warihó*) de Chihuahua. Siendo aproximadamente 800 personas, sus hablantes son pocos y quedan por debajo de la masa crítica. Los que se mantienen en el territorio tradicional, viven en las barrancas de la Sierra Tarahumara. Desde hace siglos han buscado su existencia con la cacería, la recolección, la siembra por temporada de maíz, frijol y calabaza y, desde el siglo XIX, la ganadería.

Sus comunidades son pequeños nichos poblacionales separados de los rancheros serranos. Son los que los españoles del siglo XVI llamaban la “gente de ranchería”, ésa es una forma particular de asentamiento disperso y autosuficiente que aprovecha los contornos de la sierra y sus recursos naturales. Para ellos, la vida es “dura” en este relativo aislamiento de un territorio agreste, lo cual está, sin embargo, inmerso en significados de un sinnúmero de topónimos que marcan los sitios donde habitan y las características de los montes y veredas. Pocas personas de otras latitudes conocían este pueblo, pero, el Programa Nacional de Etnografía facilitó su visibilización. Los conflictos sociales en la Sierra Tarahumara, manifestados en la violencia y el despojo forzado, inhiben la toma de fotografías, de modo que lo que se presenta aquí son imágenes de personas en sus rancherías tradicionales captadas a lo largo de los años del Programa, cuyas investigaciones etnográficas han abarcado su organización social, prácticas y autoridades religiosas, cosmovisión, migración, creencias y formas de curar. Las investigaciones sobre el patrimonio biocultural y los procesos socioambientales fueron las que revelaron la importancia de la palma en sus vidas y la profundidad de las crisis interétnicas locales encauzadas por la invasión de tierras, por los procesos extractivos de la minería, por el narco y la explotación de bosques que van acabando con sus nichos de recolección y el agua: hechos que merman sus posibilidades de sustento.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (claudiaharriss@gmail.com, claudia_harris@inah.gob.mx).

1. Los guarijó (*warihó*) hablan la variante serrana de la lengua guarijío de Chihuahua. Los hablantes de la variante del río viven al sur de Sonora, aunque comparten creencias y prácticas culturales, actualmente se consideran a sí mismos como dos pueblos distintos.

Como integrante del equipo regional del Noroeste, realizar el trabajo de campo etnográfico a lo largo de veinte años permitió un acercamiento a sus prácticas y representaciones, para formar relaciones y amistades permanentes con las comunidades. Sin embargo, los avances son apenas un inicio del aprendizaje de lo que es la profundidad de su cultura.

Los principales retos para la etnografía a futuro abarcan la logística de moverse en la zona, además de sostener la investigación en estas zonas con condiciones tan precarias y de inseguridad social. Aunado a ello, hay que pensar en nuestro rol como colectivo en los procesos de consulta y en el quehacer antropológico dentro de las problemáticas presentadas por la actual contingencia sanitaria. Se requiere de una mayor reflexión sobre temáticas de investigación y de nuestra presencia en las comunidades que, por un lado, facilita su visibilización, pero a su vez, puede perjudicar.

Sin duda la etnografía ha dado pasos en la comprensión del idioma guarijío, tomado como uno de los principales factores que moldea la construcción del mundo y la acción humana de dicha comunidad. Las distintas temáticas y marcos conceptuales del proyecto han sido invaluable para la comprensión del pueblo. Nuestra trayectoria compartida ahora forma parte de la propia identidad individual y antropológica. El trabajo de campo y la observación participante han desarrollado capacidades de adaptación en circunstancias violentas e inestables. Al mismo tiempo, ha permitido la comprensión de las distintas estrategias creativas de los guarijío ante las adversidades y las múltiples formas de exclusión social, así como el despojo inherente en el llamado “desarrollo”.

He tenido el privilegio de poder acceder a las expresiones religiosas para interactuar con los últimos músicos y danzantes de pascola de esta región, quienes por ahora han quedado marginados por las intervenciones de misioneros y narcos foráneos. Tras años de vivir la violencia y el despojo, los jóvenes difícilmente se acercan a formar parte del ceremonial que podría asegurar la continuidad de la *tradición*, aunque no es la primera época de su historia en que la ritualidad se ha visto sofocada. Es claro que la violencia contra los guarijío forma parte de un largo proceso que desde hace años vulnera su existencia, pero esperamos que sus integrantes logren recobrar algunos elementos claves para salvaguardar este patrimonio cultural.



Dos mujeres warijó de Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2004. Fotografía © Claudia Harriss.



La ranchería de Jikopíachi (el lugar de pinole), Uruachi, Chihuahua, 2009. Fotografía © Claudia Harriss.



Llegando de la milpa, la ranchería de Jikopilachi, Uruachi, Chihuahua, 2008. Fotografía © Claudia Harriss.



Pewatelo (curandera) de Jikopilachi, Uruachi, Chihuahua, 2008. Fotografía © Claudia Harriss.



Compari (amigo, compadre). La autoridad tradicional de Jikopilachi, Uruachi, Chihuahua, 2008. Fotografía © Claudia Harriss.



En camino a casa. La vereda entre rancherías, Uruachi, Chihuahua, 2008. Fotografía © Claudia Harriss.



Saó (la palma de Dios), la ranchería de Taígola (algo sabroso), Moris, Chihuahua, 2010. Fotografía © Claudia Harriss.



Tejido de la cruz. Un lugar de recolección de palma cerca de San Nicolás, Sonora, 2007. Fotografía © Claudia Harriss.



Las cruces de palma. Un lugar de recolección de la palma cerca de San Nicolás, Sonora, 2007. Fotografía © Claudia Harriss.



Kutewé (la niña) y la palma, la ranchería de Taígola, Moris, Chihuahua, 2010. Fotografía © Claudia Harriss.

Peritaje en ciencias antropológicas para la comunidad de San Idefonso Chantepec, Tepeji del Río, Hidalgo

Milton Gabriel Hernández García* / María Gabriela Garret Ríos** /
Mauricio González González*** / Alonso Guerrero Galván**** /
Julio César Matías Lara***** / David Pérez González*****

Introducción

El 20 de julio de 2009, la comunidad de San Idefonso Chantepec (SICH, en adelante), perteneciente al municipio de Tepeji del Río, a través de la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas A.C. y de la Oficina de Defensoría de los Derechos de la Infancia A.C., solicitó a la Coordinación Nacional de Antropología del INAH la realización de un “Peritaje en ciencias antropológicas”. En la solicitud hecha por la comunidad se pedía que a través del peritaje se pudiera explicar a las autoridades judiciales correspondientes si los habitantes de SICH descienden de alguna o algunas poblaciones que habitaron en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y si conservan sus instituciones sociales, económicas, culturales y de gobierno o parte de ellas. También se pedía determinar si en SICH existe una identidad y una conciencia de la identidad étnica, si la comunidad podía ser considerada como una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y si reconoce a sus autoridades propias de acuerdo con sus “usos y costumbres”.¹ Todo ello a partir de información sociolingüística, etnohistórica, arqueológica y de la integralidad que ofrece el trabajo interdisciplinario.

* Centro INAH Tlaxcala (kuxikan@yahoo.com.mx).

** Universidad Intercultural del Estado de Puebla (gabgarr@hotmail.com).

*** Colegio de Psicoanálisis Lacaniano (mauroglez@gmail.com).

**** Dirección de Lingüística, INAH (alonsoguerrerog@hotmail.com).

***** Escuela Nacional de Antropología e Historia (juker59@hotmail.com).

***** Investigador independiente (przgdavid@gmail.com).

1. En relación con la legislación local mexicana se entiende que los sistemas normativos son una estructura fundamental de cada pueblo indígena, y están basados en el uso reiterado de ciertas conductas sociales, denominadas como usos, costumbres y tradiciones. Estas normas generalmente son de carácter oral y consuetudinarias, se reconocen como públicas y regulan en actos de gobierno, organización y resolución de conflictos (Gamboa y Valdés, 2018: 102).

El dictamen antropológico fue realizado por un equipo interdisciplinario, integrado por la historiadora Gabriela Garret Ríos, el antropólogo social Julio Matías Lara, el etnólogo Mauricio González González, el etnohistoriador y lingüista Alonso Guerrero Galván, el antropólogo social David Pérez González y el etnólogo Milton Gabriel Hernández García. Se contó con la asesoría de la Dra. Lourdes Baez Cubero, curadora de la Sala Nahua de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología y quien era en aquel momento coordinadora del equipo regional Hidalgo del Programa Etnografía de las Regiones Indígenas de México.

Contenido histórico del peritaje

La investigación realizada para el dictamen arrojó una gran cantidad de datos de diversa índole que en este texto se exponen de manera resumida. En lo que concierne a la dimensión histórica, la realización del peritaje implicó analizar los documentos antiguos que nos mostraron los habitantes de SICH, bajo la lente analítica de la información ofrecida por investigaciones arqueológicas e históricas que se han realizado sobre la región en la que se encuentra la comunidad. Sólo se nos permitió acceder en una ocasión al archivo de la iglesia, lo que permitió registrar los documentos fotográficamente para poder trabajar posteriormente a partir de los archivos digitales.² Encontramos que los documentos más antiguos tienen un importante nivel de deterioro, por lo que su transcripción resultó ser una tarea lenta y ardua. Algunos archivos fueron escritos en otomí antiguo, por lo que no pudieron ser transcritos para la entrega del peritaje.

El territorio en el que actualmente se asienta la comunidad perteneció a la zona metropolitana de Tula y a su caída, quedó integrada en el importante señorío otomí de Xilotepec (Brambila, 1997: 16-17; 2001: 51). Arqueólogos y habitantes han encontrado en el territorio actual de SICH algunos montículos antiguos e instrumentos como flautas, objetos de obsidiana, herramientas de piedra para tejer (malacates) y vasijas monocromáticas, entre otros.

En los años previos a la conquista hispana, la región fue dominada por la Triple Alianza. A la llegada de los españoles, los pueblos otomíes más importantes eran Tula, Xilotepec y Otumba. De menor importancia era Tepexi. Cuando vieron la oportunidad de deshacerse de sus dominadores, las poblaciones otomíes apoyaron a los españoles contra los mexicas, ya que vivían una situación de confrontación militar y económica por el tributo. La región ya estaba bajo control español hacia 1521, y la ayuda que los otomíes prestaron para la conquista y la posterior colonización de la región chichimeca favoreció a que los españoles respetaran algunos territorios y pueblos.

La especificidad histórica de la comunidad de SICH es resultado de su situación de frontera entre alcaldías, partidos y municipios en el periodo colonial, lo que ha configurado una fuerte identidad territorial de sus pobladores. Al reconstruir el contexto histórico más allá de los límites

2. Se tomaron más de mil fotografías.

comunitarios, es indispensable abordar la región, ya que la localidad se inscribe en procesos de transformación más amplios que repercutieron en un espacio sociogeográfico particular, conocido como Valle del Mezquital. En ese sentido es relevante la información concerniente a los pueblos de Tula, Tepexi y Xilotepec, ya que SICH se encontraba en el vértice de dichas jurisdicciones, lo que sin duda ha tenido efectos sociales, políticos y económicos a lo largo de la historia.

San Ildefonso Chantepec se ubica en una región que Fernando López Aguilar (2005) denomina como el “Mezquital Verde”, caracterizada por tener importantes acuíferos subterráneos y superficiales que favorecieron la agricultura. En los años previos a la Conquista, la región estaba densamente poblada principalmente por grupos de filiación otomí y minoritariamente por nahuas y nómadas chichimecas. La geografía estaba lejos de presentar una imagen árida e infértil; se sabe que había bosques cerca del Cerro de las Cruces que ayudaban a mantener los manantiales. Casi todos los pueblos y villas tenían buenas capas vegetales, mantos arbolados, arroyos y ríos que estaban rodeados de hierbas y matorrales. Mientras que había un sistema de irrigación más o menos amplio en la región a lo largo de los valles, en las laderas de los cerros se utilizaba el sistema de terrazas.

Sabemos que para la segunda mitad del siglo XVI, SICH se consideraba como pueblo de indios, adscrito a la alcaldía mayor de Tula, pues así lo constata un documento de 1580 que resalta que las tierras de SICH son una merced de la Corona. Para 1563, Tula se había convertido en alcaldía mayor, siendo la sede de la administración local y de justicia. SICH pertenecía a esta jurisdicción. En 1529 los franciscanos fundaron su parroquia dividida en tres doctrinas: Tula, Tepeji del Río (1552-1558) y San Bartolomé Tepetitlán (1571). Tepeji quedó constituido como cabecera de doctrina y desde este pueblo los frailes realizaban las visitas a los pequeños asentamientos, en los que construyeron capillas menores donde rendían culto y convocaban a la población para asistir a los servicios religiosos. Era frecuente que los religiosos mandaran construir templos en lugares sagrados, aprovechando el capital simbólico de esos espacios. Es probable que la vieja capilla de SICH, ubicada en el cerro de Chantepec, corresponda a esta época (Ruiz de la Barrera, 2011: 217).³

Durante los dos siglos posteriores a la Conquista, la región experimentó un proceso de recomposición demográfica y ecosistémica ocasionada por varios fenómenos: las epidemias que mermaron a la población indígena, el pastoreo de ganado menor, la colonización de Querétaro y el empleo de mano de obra indígena para las minas (Melville, 1999: 57). La población se recuperó hacia el siglo XVIII, pero no así los recursos, por lo que creemos que fue en este periodo cuando más conflictos se generaron entre pueblos y haciendas. Esto no sólo ocurrió en la comunidad de SICH, sino en toda la región como lo cuenta en sus memorias Adela Calva Reyes (2008: 102-136).

A lo largo de cuatro siglos de historia registrada en los documentos de la comunidad, se hace claro que la población ha vivido un constante proceso de confrontación por la defensa de su

3. Capillas de visitas antiguas en Tepeji se encontraban en San Buenaventura, San Ignacio Nopala, San José Piedra, Santa Anna, Santa María Magdalena, Santiago Tlapanaloya y Santiago Tlautla, todas ellas en la misma área de San Ildefonso.

territorio y sus derechos como pueblo originario. Esto es explicable si comprendemos su localización en una tierra fértil, con buenos y abundantes cuerpos de agua,⁴ proclive a la agricultura y con pastos atractivos para el ganado. Desde épocas muy tempranas se ha encontrado en una situación de frontera entre regiones, municipios y estados. Por ello no es gratuito que la comunidad hubiera construido una identidad territorial sólida.

Contenido etnográfico del peritaje

El registro etnográfico arrojó información importante para la caracterización de la comunidad. Actualmente, SICH se puede identificar como una región histórica y cultural del Valle del Mezquital, con población identificada mayoritariamente como otomí. SICH es actualmente la única comunidad del municipio de Tepeji del Río en la que se sigue hablando la lengua *hñähñu*. A pesar de estar ubicada en medio del corredor industrial que existe entre los municipios de Tula y Tepeji, la población de esta comunidad sigue manteniendo, aunque cada vez en menor grado, una orientación hacia el trabajo agrícola de subsistencia. En la medida en que estas ciudades se fueron consolidando como polos estratégicos de desarrollo económico a lo largo del siglo XX, las condiciones de discriminación étnica hacia la población de SICH se fueron recrudeciendo. Entre la comunidad mestiza se generó una imagen de la población otomí de SICH como “atrasada” y “salvaje”, renuente a incorporarse al “progreso económico” que crecía de manera fulgurante en la región.⁵

En la narrativa local, la construcción de la iglesia ocupa un papel central que remite a un discurso mítico, pues se cree que la hicieron hombres gigantes que acarrearaban las piedras o canteras: “se les dicen *wemas* porque eran gigantes. En la actualidad, se dice que por la iglesia, en la escalera, se oían ruidos como pisadas de gigantes. Eso se oye en la noche”. En la comunidad se dice que se encontraron restos humanos cuando se hicieron excavaciones para algunas obras. Hay quien asegura que encontraron coronas de oro y que los huesos encontrados eran de grandes dimensiones. Como evidencia de la existencia de los *wemas*, los habitantes de SICH aseguran que quedan las enormes piedras con las que se construyó la iglesia, “los empedrados que forman los escalones de la escuela son tan grandes que sólo eran así para los pasos de los gigantes. Sobre los *wemas* se dice que eran unos señores muy grandes que si se caían, ya no se podían levantar”.

Respecto al territorio, se recogieron varios testimonios, se dice que San Ildefonso colinda con La Cañada, Santa María Magdalena y San Lucas en el sur; en la parte oriente con Santa María Ilucan, El Carmen y Nanza; hacia el este, con el Estado de México.

4. La comunidad dispone desde hace mucho tiempo de cuatro manantiales adscritos a su territorio, algunos de ellos actualmente en conflicto: El Escurridero, El Pozo del Aguacate (*S'ani*), El Tarai de la Hacienda vieja del Tarai, en la cima del cerro de Ojo de Agua, La Caporosa o *Xäthpte*, o agua apestosa (lugar sagrado).

5. Los testimonios citados entre comillas en este apartado provienen de entrevistas generadas para el peritaje en la comunidad de San Ildefonso Chantepec entre julio y agosto de 2009, las cuales fueron realizadas a petición de parte en un proceso jurídico, por lo que se mantiene el anonimato de los colaboradores.

Un geosímbolo importante es el Cerro Blanco que pertenece a SICH y a la comunidad de El Carmen. Pero el cerro más importante es el Chantepec, donde se sigue haciendo una pequeña ofrenda a la “serpiente de lluvia”. La tradición oral indica que anteriormente las procesiones al cerro duraban días, ofrendando danza, música y alimentos rituales a la serpiente. Como señala uno de los colaboradores del peritaje:

existe una cueva que es donde se pone ofrenda al cerro, con comida y veladoras. Cuando vuelve la gente al año siguiente no queda nada, ni el incienso, por lo que la gente dice que la serpiente lo consume. Se le deja la fruta para la abundancia, sobre todo manzanas de diferentes colores. Se pide bienestar a todo el pueblo. El ritual que se hace en el cerro es *Munthia*, para el patrón-serpiente. Se dice que la víbora está donde está la cruz. Que es muy anciana. Hay gente que la ha visto. A mí me llevó mi abuela a traer hongos, y me llevó y me dijo que me persignara. Mi abuela le echaba dinero y me enseñó la víbora y está muy gruesa.

Los abuelos recuerdan que el territorio de la comunidad colindaba con lo que actualmente es Jilotepec y llegaba hasta Atitalaquía. Aunque ya casi no existen, también se recuerda que hasta hace unos cincuenta años aun había capillas-oratorio que paulatinamente han sido abandonadas y destruidas.

Contenido sociolingüístico del peritaje

En relación con los aspectos sociolingüísticos del peritaje se consideraron las perspectivas cuantitativa y cualitativa, por lo que se diseñó una encuesta enfocada en tres puntos centrales: a) el uso de las lenguas a través del estudio de los dominios lingüísticos; b) las actitudes y creencias sobre las lenguas habladas en SICH; y c) una descripción detallada de las características dialectales de la variante de SICH (Guerrero, 2016: 301-303).

Encontramos que el grupo etario de 51 años en adelante parece hablar más el otomí en el seno familiar, lo cual va disminuyendo en el grupo de entre 26 y 50 años. Sólo el 33.33% utiliza el otomí con su pareja y el 16.66% lo usa con sus hijos. También resulta interesante el hecho de que se afirma que es la madre quien utiliza más el otomí, lo que se relaciona con que son tradicionalmente los varones quienes salen de la comunidad y se ven obligados a comunicarse en español. Podemos suponer que la lengua otomí es más utilizada –o está “más viva”– en SICH que en otras comunidades de la región, lo cual se corrobora al comparar los resultados para el uso bilingüe español-otomí. En SICH se declara un 83.33% de usos bilingües a partir de los 30 años, entre los más jóvenes y los niños hay un mayor uso del español (Guerrero, 2014: 626).

Como parte del análisis cualitativo se trabajó con la descripción de la variante por medio del estudio de dos textos escritos en la comunidad: el *Curso básico de la lengua hñähñu en 20 lec-*

ciones (Ma Nguhe, 2007) que viene acompañado de un CD, y la historia de vida escrita por Adela Calva Reyes (2008), titulada *Ra hua ra hiä. Alas a la palabra*. La ortografía que se sigue representa 28 fonemas consonánticos: oclusivas sordas <p, t, k, ' >, sonoras <b, d, g >, fricativas sordas <f, s, x, h >, una fricativa sonora <z >, africadas sordas <ts, ch >, glotalizadas <t', k', 'y >, aspiradas <th, kj, kju >, nasales <m, n, ñ >, vibrantes <r, rr >, una lateral <l >, y dos semiconsonantes <u, y >. Se distingue entre diez vocales, nueve orales (3 x 3), anteriores <i, e, e >, centrales <u, o, a >, posteriores <u, o, a >; y una nasal <ä >. Si bien se comprobó instrumentalmente la presencia de tres tonos, dos de nivel (alto, bajo) y uno de contorno (ascendente), pero en los textos revisados sólo se registra sistemáticamente el tono alto <á > (Guerrero, 2014: 634-637).

Podemos señalar que en algunos rasgos, la variante de SICH es más conservadora con respecto a la de Ixmiquilpan, que es la más prestigiosa de la región. Yolanda Lastra afirma que “conserva rasgos antiguos que comparte con el mazahua, pero que ya han desaparecido del otomí” (Lastra, 2006: 88). Por ejemplo, en lo relativo a la morfología podemos señalar que en SICH se mantiene el uso del sufijo dual exclusivo que ha desaparecido en la variante de Ixmiquilpan, pero parece haber perdido el plural exclusivo que se conserva en aquella variante. En resumen, la variante de SICH tiene características particulares que por sí solas justificarían un peritaje favorable. Se trata de un dialecto que aporta información importante para la reconstrucción histórica del otomí, por tratarse de la variante heredera sobreviviente del otomí clásico hablado en Tula. La lengua otomí que se habla en SICH es un eslabón intermedio entre las variantes innovadoras del Valle del Mezquital y las conservadoras del sur de Querétaro y el Estado de México.

Conclusiones

En virtud de los resultados que arrojó el dictamen, llegamos a la siguiente conclusión: la comunidad de SICH presenta una serie de rasgos lingüísticos y culturales que nos autorizan afirmar que constituye una comunidad indígena otomí (*hñähñu*) con una profunda raíz histórica, misma que se puede rastrear hasta tiempos precolombinos. Un estudio etnográfico, sociolingüístico e histórico amplio nos permitió además afirmar que los habitantes de esta comunidad conservan instituciones sociales, económicas, culturales y de gobierno, o parte de ellas, propias del pueblo indígena otomí en el contexto de una región que en los últimos años ha experimentado transformaciones socioculturales significativas.

La comunidad de San Ildefonso Chantepec solicitó la realización del peritaje para ser reconocida como una comunidad indígena y con ello acceder a un modelo de educación intercultural bilingüe y a un sistema de salud que reconozca su especificidad cultural, pero también para que el ámbito de acción de la autoridad local no se reduzca a ser un instrumento del municipio, restituyendo la figura del juez comunitario como autoridad tradicional. Además, para que cuando un habitante de la comunidad tenga que enfrentar algún proceso judicial, pueda apelar a sus dere-

chos como integrante de un pueblo indígena, contando con la participación de un perito y un traductor, pero también para que en la sentencia se consideren los procedimientos tradicionales de resolución de conflictos que existen en la comunidad, y, por supuesto, para fundamentar jurídicamente la defensa del territorio y de los bienes comunes naturales.

El 11 de octubre de 2010 se entregó a la comunidad y a la Coordinación Nacional de Antropología el “Dictamen en Ciencias Antropológicas sobre la comunidad indígena de SICh”. Unos meses después, en la Ley de Derechos y Cultura Indígena para el estado de Hidalgo publicada el 31 de diciembre de ese año, se incluyó por fin a la comunidad de San Ildefonso Chantepec en el listado que reconoce la existencia de los pueblos y comunidades indígenas asentados en el territorio de esa entidad.

Cabe señalar que experiencias como la que se ha expuesto en este breve artículo, son un claro ejemplo de las posibilidades de incidencia que tiene el quehacer antropológico en la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos y en la procuración de justicia, sobre todo cuando aún sigue vigente un modelo hegemónico del derecho que se impone sobre los sistemas normativos y las prácticas jurídicas subalternas.

Bibliografía

- Brambila, Rosa (1997). "El Centro norte como frontera". *Dimensión Antropológica*, 9-10, pp. 11-25.
- _____ (2001). "El topónimo de Jilotepec ¿un doble significado territorial?". *Dimensión Antropológica*, 22, pp. 35-59.
- Calva Reyes, Adela (2008). *Ra hua ra hiä. Alas a la palabra*. México: PACMYC / Centro de documentación y asesoría hñähñu / CONACULTA.
- Gamboa, Claudia y Valdés, Sandra (2018). *Los usos y costumbres de lenguas indígenas. Derecho comparado a nivel estatal*. México: Cámara de Diputados.
- Guerrero, Alonso (2014). "Aspectos cuantitativos y cualitativos del peritaje lingüístico". En Pedro Martín Butragueño y Leonor Orozco (eds.). *Argumentos cuantitativos y cualitativos en sociolingüística* (pp. 613-642). México: El Colegio de México.
- _____ (2016). "La determinación de derechos lingüísticos: diseño de peritaje por encuesta sociolingüística". En Luis René Guerrero y Carlos M. Pelayo (coords). *100 años de la Constitución mexicana: de las garantías individuales a los derechos humanos* (pp. 295-311). México: UNAM.
- Lastra, Yolanda (2006). *Los otomíes: su lengua y su historia*. México: UNAM.
- López Aguilar, Fernando (2005). *Símbolos del tiempo: inestabilidad y bifurcaciones en los pueblos de indios del Valle del Mezquital*. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Ma Nguhe, Desarrollo Comunitario y Cultural (2007). *Curso básico de la lengua hñähñu en 20 lecciones*. México: Desarrollo Comunitario y Cultural Ma Nguhe, A.C. / CDI.
- Melville, Elionor (1999). *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*. México: FCE.
- Ruiz de la Barrera, Rocío (2011). *Breve historia de Hidalgo*. México: FCE.

El Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México y la reflexión crítica sobre el concepto de región

Ricardo López Ugalde* / Milton Gabriel Hernández García**

Introducción

A lo largo de 2018, el Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) desarrolló una línea de investigación que profundizó en diversos postulados teórico-metodológicos abonando a la discusión sobre las *regiones indígenas* de México en el siglo XXI. La discusión en torno a la *región* partió de dos insumos fundamentales: 1) el corpus etnográfico sobre los pueblos indígenas de México producido por el PNERIM durante sus veinte años de existencia; y 2) las propuestas generadas por otros investigadores, centros académicos o programas de investigación desarrollados en las zonas abordadas por el PNERIM. Los equipos regionales que participaron en esta línea de investigación fueron: Morelos, Península de Yucatán, Querétaro, Montaña de Guerrero, Veracruz, Estado de México, Noroeste, Hidalgo, Huasteca-Tehuacán-Cuicatlán, Michoacán, Tlaxcala y Cuenca de México.

Repensar la región desde los pueblos indígenas

Los trabajos nos aproximaron a la noción de *región* como eje analítico, orientado a derroteros más amplios, reflexionando sobre la relevancia del *espacio* para abordar etnográfica y antropológicamente las realidades contemporáneas de los pueblos indígenas en el país. Por ello, las diferentes discusiones vertidas dialogaron con conceptos conexos como *territorio*, *paisaje* y *lugar*, impulsando el análisis de dinámicas espaciales vigentes que atraviesan a los pueblos indígenas y a las condiciones generales de la diversidad cultural en México.

Uno de los intereses que guiaron esta línea de investigación, fue la necesidad de visitar la producción académica del PNERIM a veinte años de su fundación, lo que implicó generar interrogantes acerca de la pertinencia del ejercicio etnográfico y del

* Centro INAH Querétaro (lougal_1@hotmail.com).

** Centro INAH Tlaxcala (kuxikan@yahoo.com.mx).

enfoque regional en el estudio actual de los pueblos indígenas. En los comienzos del Programa, algunas zonas de estudio acusaban rezagos de producción antropológica frente a otros lugares del país donde la tradición etnográfica ha acumulado datos y obras importantes para el conocimiento de la diversidad étnica; en varios casos, esta situación orientó la construcción de gran parte de los referentes analíticos y conceptuales que permitieron referenciar escenarios específicos para abordar la presencia indígena en México en las postrimerías del siglo xx. Lo anterior muestra el perfil interpretativo de aquellas primeras aproximaciones a la *región*, primando su carácter de espacio *continente* de lo indígena y evidenciando sus distintivos culturales, ya como continuidad histórica de pueblos *originarios*, ya como aglutinamiento o contigüidad residencial. Al final, estas regiones sugerían una evidencia de singularidades culturales respecto de otras zonas del país.

La relevancia del problema de investigación que nos convocó destacó que nuestros ejercicios etnográficos se han acotado preferentemente a “regiones indígenas” en el país, por lo que varias de nuestras líneas de investigación fueron diseñadas desde enfoques antropológicos específicos que se aproximaron manifiesta o implícitamente al tema regional y al espacio.¹

Si bien durante los veinte años de vida del Programa cada equipo de investigación diseñó y operó argumentos para orientar sus pesquisas en campo, destacaron las propuestas que constituyeron el andamiaje conceptual y metodológico en términos de un proyecto colectivo. Precisamente como piedra angular del Programa, sobresalió el impulso al análisis regional a partir de ampliar espacial y poblacionalmente la escala de estudio, empresa asociada a la dilatación y desdoblamiento de los estudios de comunidad que acusaban limitaciones (Artís, 2003; Millán y Valle, 2003).² Teniendo en cuenta estos esbozos, fue útil encaminar una discusión que sumara a construir *ex profeso* una categoría de *región*, identificando alcances y límites del corpus conceptual determinado en lo general por el Programa, y en lo particular por los contextos de estudio de cada equipo de investigación. Reintegrar a la “región” como eje de las discusiones visibilizó la consistencia de variables como el *espacio*, considerando los procesos y lógicas culturales, económicas y políticas en que operan actualmente las presencias étnicas en el país.

En virtud de lo anterior, esta línea de investigación planteó tres grandes preguntas rectoras: ¿qué importancia adquiere la región para analizar los diferentes procesos que permean a los pueblos indígenas de México en el siglo xxi?, ¿qué aspectos explica la categoría *regiones indígenas* impulsada desde el PNERIM? y ¿qué diálogos se perfilan entre el enfoque regional y el ejercicio etnográfico para estudiar la diversidad cultural de México, centrada en sus pueblos indígenas?

En lo metodológico, fue pertinente evidenciar las bondades y retos de la etnografía contemporánea para emprender registros y análisis regionales, dando continuidad a una de las en-

1. Es importante entender la relevancia histórica del concepto *región* para la antropología mexicana, y al mismo tiempo puntualizar el carácter operativo y analítico que asume el espacio para dichas propuestas. Para más detalles se pueden consultar trabajos esclarecedores como los de Guillermo de la Peña (1981), Carmen Viqueira (2001) o Andrés Fábregas (2010).

2. Podemos entender la idea sugerida con la alegoría de *Comunidad sin límites*, fragmento del título de la primera línea de investigación en el PNERIM, con la cual se apostó a desbordar los lindes de la *aldea* para transitar hacia la *región*.

comiendas del Programa (Prieto, 2014), sobre el papel fundamental del ejercicio etnográfico y la antropología, ambas encaminadas a construir conocimientos actualizados y útiles en torno a los grupos indígenas y a la conformación contemporánea de la diversidad cultural en el contexto mexicano. Por supuesto que esto implicó continuar fomentando el diálogo con otras metodologías, disciplinas y herramientas de investigación que conjuntamente han dado cuenta de la complejidad de las realidades contemporáneas, las condiciones estructurales y las situaciones coyunturales que impactan el destino de los grupos indígenas en México, ya sea en lo relativo a sus recursos bioculturales e intelectuales, a las condiciones de gestión de sus patrimonios y derechos culturales, y principalmente a los riesgos que pesan sobre sus hábitats y territorios históricos.

La justificación de tal empresa académica subrayó el compromiso del Programa con las funciones y tareas sustantivas del INAH señaladas en su Ley Orgánica, específicamente en el tratamiento de problemáticas sociales en el país. En este sentido, consideramos que la renovación de las discusiones acerca de las regiones indígenas sumó positivamente para posicionar el quehacer e impacto del PNERIM a distintos niveles, en específico la contribución al diseño o discusión de políticas sociales asociadas al pluralismo cultural, a las políticas culturales, al patrimonio cultural y a los derechos colectivos-territoriales de los pueblos indígenas.

De los referentes teóricos que se revisaron y discutieron, las perspectivas de autores como Hiernaux y Lindon (1993) ofrecieron un panorama general, consistente y operativo para el abordaje del espacio, orientando la comprensión de la *región*. En lo general, estos autores señalan tres grandes visiones o tradiciones de pensamiento sobre el espacio: las que lo entienden como *receptáculo*, como *reflejo* y como *dimensión* de la totalidad social.

Además fueron fundamentales los diálogos con algunos exponentes de los estudios regionales dentro de la antropología mexicana, destacando las premisas que hiciera Boehm (1997) para entender a la región como recorte espacial para explicar procesos a diferentes escalas y desde el cruce de múltiples dimensiones; o los aportes de Fábregas (2010) respecto al enfoque etnohistórico para el estudio de larga duración en la constitución regional, el especial cuidado a la *desigualdad* como factor envolvente de las tramas socioespaciales y de las formas adaptativas al entorno (2009), y la idea de *frontera* para entender escenarios sociales fundamentales para la dilatación o mantenimiento de procesos de articulación regional (2003).

Con las particularidades del abordaje de lo *regional* se sugirió que la categoría de *región sociocultural* (Giménez, 2007), asociada a la incidencia cultural, histórica y ambiental de las sociedades sobre los espacios, tuvo eco en el PNERIM respecto de las premisas categoriales que abordaron lo indígena en diferentes zonas del país. Para este autor, la región sociocultural correlaciona espacio, historia y cultura, además de constituirse en germen de identidades étnicas, es decir, “como soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado del grupo” (*ibid.*: 115), lo que es evidente en la distribución espacial de elementos culturales compartidos.

También resultó importante resaltar que la problematización de la región llevó a la discusión acerca del espacio, vinculando reflexiones que visibilizaron los alcances de las *regiones étnicas*, *regiones indígenas* o *regiones socioculturales* en un esfuerzo claro por profundizar otro tipo de procesos asociados a las dinámicas socioculturales indígenas, así como de atender la participación de diversos actores que coexisten con éstos. En sintonía con esto, Milton Santos (1996) apelaba a la constitución del espacio en términos de proceso y resultado, donde interactúan sistemas de objetos (lo biofísico, la naturaleza, pero también aquéllos fabricados por el hombre) y sistemas de acciones plenamente compenetradas con éstos. De la compenetración del espacio, lo socioeconómico, lo político y lo cultural resultarían formas particulares de estructuración, como aquellas realidades concretas, históricas y la configuración de las citadas *singularidades* que imprimen peculiaridad y distinción a las regiones. Aquí el carácter de las intencionalidades resultó atrayente para vincularnos al tratamiento del *territorio*, el cual refleja el objeto de estudio del análisis regional (Hiernaux y Lindon, 1993), remitiendo a la valoración de y desde el espacio.

A pesar de resaltar la articulación del territorio en el análisis regional, fue necesario destacar con Ramírez y López (2015) que la opción por conceptos aparentemente similares como *paisaje*, *territorio*, *lugar* o *región* obedece en gran parte a las necesidades explicativas de conceptualizar determinados procesos sociales, así como a los intereses por destacar diferentes variables en las dinámicas atendidas.

En el diseño del protocolo de investigación para esta línea se buscó generar una amplia plataforma de elementos que sirvieran de puntales para el desarrollo de cada uno de los ensayos. A partir de una revisión general de literatura sobre el tema de la región, se sugirieron los siguientes tópicos de investigación: el abordaje de las regiones étnicas como escenarios heterogéneos y de confluencia; elementos de articulación, procesos multidimensionales e involucramiento de las poblaciones indígenas; la reconfiguración regional indígena a partir de la emergencia de nuevas etnicidades y los fenómenos de movilidad y migratorios a partir de los escenarios regionales.

El Seminario Permanente de Etnografía Mexicana

Un eje medular de la línea de investigación fue la continuidad del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana, desarrollado en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Dentro de sus actividades, contó con la organización de mesas de trabajo y conferencias magistrales que nutrieron las discusiones y el proceso de construcción de conocimiento colectivo sobre las problemáticas de análisis. En asociación con el Seminario, se realizaron reuniones nacionales donde participaron los equipos del Programa, presentando resultados de investigación y balances de las problemáticas tratadas. A lo largo de sus sesiones, los equipos compartieron sus perspectivas de trabajo antropológico para la línea de investigación, a partir de propuestas de análisis, ejercicios metodológicos y problemáticas de estudio. El protocolo y los avances que presentó cada

equipo fueron comentados y enriquecidos a través de la reflexión crítica y el diálogo propositivo. También se contó con un espacio de interlocución plenario para dar cauce a las necesidades, inquietudes y sugerencias.

El equipo Morelos coordinado por el Dr. Miguel Morayta presentó avances en torno a la construcción y reconfiguración de las regiones y los territorios indígenas en ese estado, retomando aportes que ha generado este grupo de trabajo al conocimiento y comprensión de los procesos socioculturales, especialmente sobre la identidad y la espacialidad de los pueblos indígenas. Para este equipo, el eje de trabajo en esta línea de investigación giró en torno a la religiosidad popular, explorando “los sistemas veneracionales como ejes articuladores en los procesos de regionalización y de territorialización entre los pueblos originarios del estado de Morelos”.

El equipo peninsular, coordinado por la Dra. Ella Fanny Quintal Avilés, presentó avances de su trabajo sobre las regiones y los territorios mayas en la península de Yucatán. El interés de este equipo fue identificar los planteamientos de regionalización elaborados para los tres estados de la península, desde los años ochenta del siglo pasado hasta nuestros días, así como los indicadores o variables que estas regionalizaciones han tomado o dejado de tomar en cuenta, como la étnicocultural. Además, buscaron esclarecer los objetivos de dichas regionalizaciones. Por otro lado, también destacaron las estrategias, movimientos y luchas de la población maya peninsular en defensa de sus territorios ante la presencia de megaproyectos, las políticas de industrialización agrícola y el turismo.

El equipo Querétaro, coordinado por el Mtro. Ricardo López Ugalde, presentó los lineamientos de su investigación en torno a las regiones indígenas en estas entidades, comprendidas desde los procesos socioespaciales y las configuraciones étnicas heterogéneas recientes. Un aspecto destacado fue que las transformaciones que el territorio y la sociedad queretana han experimentado en las últimas dos décadas, han impactado en la configuración espacial y cultural de los pueblos indígenas en este estado, específicamente los procesos conservacionistas de reglamentación del uso y manejo de la cultura (declaratorias de patrimonio cultural, pueblos mágicos, etnoturismo) y la naturaleza (áreas naturales protegidas, planes municipales de ordenamiento ecológico, etcétera), así como iniciativas extractivistas y mercantiles sobre el espacio habitado por estos pueblos. De ahí la necesidad de visualizar las condiciones actuales que puedan influir en la expansión, multiplicación, revitalización o estrechez y evanescencia de las dinámicas regionales en el contexto económico, político y sociocultural del que participan.

El equipo Montaña de Guerrero, coordinado por el Mtro. Samuel Villela, se planteó una pregunta medular: ¿es la Montaña de Guerrero una región etnoterritorial? Su trabajo se centró en un acercamiento etnográfico a lo que se conoce como “Mixteca-nahua-tlapaneca”, que empezó a ser identificada como región interétnica ubicada en el noreste del estado de Guerrero, a partir del trabajo del geógrafo y antropólogo alemán Leonhard Schultze-Jena, quien en el año de 1938 publicó su obra *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del sur von Mexi-*

ko. Como explicó el coordinador de este equipo regional, el principal objetivo de la investigación consistió en elaborar una caracterización de la Montaña como región etnoterritorial, a partir de la hipótesis de que se conforma como una región con fundamentos histórico-culturales y que se configura e identifica por la presencia de un núcleo duro simbólico a partir de lo que los integrantes del equipo han denominado como “complejo simbólico de San Marcos-maíz”.

El equipo Veracruz, coordinado por el Dr. Manuel Uribe Cruz, señaló que su objetivo consistía en abordar las nociones de región, indígena y etnografía, a partir del trabajo de dos décadas del PNERIM en ese estado. Se planteó un análisis múltiple de la categoría de “región”, puesta a prueba por la etnografía, que permitiera reflexionar sobre su pertinencia o redefinición frente a categorías como territorio, territorialidad, paisaje y lugar, así como identificar los procesos y los ejes que articulan las regiones indígenas del estado. En relación con la noción de *indígena*, se planteó que se discutirían y analizarían las diferentes formas de autoadscripción y las maneras que los propios pueblos han elegido para nombrarse. Los integrantes del equipo señalaron que también se abordarían tres aspectos centrales de su quehacer antropológico: el abordaje etnográfico que ha realizado el equipo Veracruz; repensar la etnografía como fundamento de la antropología y como tarea principal del PNERIM y analizar las dinámicas colaborativas y participativas entre el investigador y los actores sociales con los que trabaja este equipo.

El equipo Estado de México, coordinado por el Mtro. Efraín Cortés, señaló que el objetivo central consistió en reflexionar sobre el trabajo teórico-metodológico realizado por el equipo regional en 20 años de investigación etnográfica del PNERIM, analizando la pertinencia del concepto de región e indagando sobre los criterios que permitieran caracterizar al indígena del Estado de México, concretamente a las poblaciones que se ubican en la zona del Valle de Toluca. Varias preguntas orientaron el trabajo académico de este equipo: ¿cuáles han sido los aportes teórico-metodológicos que ha realizado el equipo regional Estado de México durante los 20 años de investigación etnográfica?, ¿cómo se ha definido y delimitado la región de acuerdo al trabajo realizado por el PNERIM y otros investigadores?, ¿qué elementos construyen la noción de indígena y desde dónde se construyen?, ¿cuáles son los usos prácticos del término?, ¿cuáles serían, en estos momentos, los criterios prioritarios para definir la región indígena en el Estado de México?, ¿se puede desarrollar una propuesta teórico-metodológica acerca de la región indígena?

El equipo Noroeste, coordinado por la doctora Claudia Harriss y por el doctor Milton Gabriel Hernández García, planteó que su investigación estaría orientada a abordar las territorialidades impuestas en el marco de las relaciones interétnicas y los procesos de apropiación del espacio, para comprender las nociones locales del territorio propio en toda su extensión, lo cual sin duda ha sido transformado desde su relación con la sociedad dominante. También profundizaría en las distintas etapas históricas y en las políticas públicas impuestas sobre los espacios étnicos de los *yoreme* de Sonora y Sinaloa, los *ralámuli*, los *guarijó* de las barrancas en Chihuahua y los *comca'ac* del desierto central de Sonora.

El equipo Hidalgo, coordinado por la Dra. Lourdes Baez, indicó que realizaría una aproximación al concepto de *región* en los estudios antropológicos que se han llevado a cabo en ese estado. Además, formuló una pregunta central para esta línea de investigación: ¿podemos hablar de una cultura indígena regional hidalguense? De esta manera se buscó profundizar en la oposición entre las construcciones regionales que parten de los propios actores, que arrojan resultados e interpretaciones diametralmente opuestos a aquellos ejercicios realizados desde los criterios de regionalización administrativa, tales como los planes estatales de Desarrollo y los proyectos ejecutados por las delegaciones estatales de lo que fue la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

El equipo Huasteca-Tehuacán-Cuicatlán, coordinado por el Mtro. Arturo Gómez Martínez, centró su investigación en comprender a esta región como un espacio articulador de territorios nahuas, tepehuas, otomíes, huastecos, totonacos y pames. Se partió de la idea de que la Huasteca es una vasta región geográfica y cultural definida por una compleja red de territorios étnicos, de paisaje y de actividad humana, que es un sistema integrado por un conjunto de variables. En ese sentido, el objetivo de su investigación en esta línea sería analizar los elementos articuladores que permiten caracterizar a la Huasteca como una región, identificando las diferentes subregiones que estructuran, pero también cómo se configuran las diferentes nociones sobre el territorio y qué elementos funcionan como articuladores entre los pueblos y comunidades indígenas. El equipo partió de cuatro preguntas medulares: ¿cómo se ha construido históricamente la categoría de región Huasteca?, ¿qué elementos articulan y permiten la interculturalidad en la región de estudio?, ¿cuáles son los desafíos actuales para repensar la categoría de región Huasteca? y ¿qué elementos de la cultura permiten construir la red de territorios en la Huasteca?

El equipo Michoacán, coordinado por el Mtro. Rodolfo Oliveros Espinosa, planteó la necesidad de reflexionar en torno la región como una categoría de análisis espacial que permite dar cuenta de procesos diversos en distintas escalas, así como del concepto de *territorio*, en tanto forma propia de organización del espacio por parte de las comunidades indígenas y sus categorizaciones. Los integrantes del equipo enfatizaron en que no sólo en ésta sino en anteriores líneas de investigación, su trabajo se ha nutrido de la etnografía, pero también de otras herramientas como la cartografía social, además de perspectivas tales como la ecología cultural y política.

Finalmente, el equipo Cuenca de México, coordinado por la Dra. Laura Corona de la Peña, enfatizó que el contexto nacional actual exige un análisis puntual de la investigación sobre los llamados “pueblos indígenas” y del papel de los académicos del INAH, así como proponer líneas y estrategias de investigación que permitan aportar no sólo a la generación de conocimiento “de calidad”, sino a la solución de la grave situación de extractivismo que viven muchas comunidades en el país. En este sentido, este equipo planteó una apuesta por la descolonización del pensamiento académico, su autocrítica y la reformulación de principios éticos. Además, propuso argumentar en torno a la “región etnográfica” a partir de una propuesta teórico-metodológi-

ca centrada en la etnografía, generando formas de nombrar al interlocutor que contemplen su propia denominación. Se señaló también que la región etnográfica de trabajo sería su “punto de llegada” en la reflexión, la cual seguramente no coincidiría con las fronteras administrativas actuales de la Ciudad de México.

Un punto destacado durante el Seminario fue la necesidad de entender la posición estructural de los pueblos indígenas en las dinámicas de determinados espacios del país, apuntando aquellas características, similitudes y distinciones que aportan a la mejor comprensión de los reacomodos políticos en arenas de poder disímiles. De ello que atender al concepto de *región* confirmaría la necesidad de identificar y analizar los ejes de articulación de fuerzas y capitales que circulan en y a partir de espacios geográficos específicos, otorgando a la variable espacial una relevancia protagónica en la configuración y estudio de los procesos socioculturales. En este sentido, los ejes de articulación regional se convirtieron en hitos inmejorables para seguir la pista a las tramas de relaciones que articulan a diversos actores, paisajes y lugares, destacando en ello la preminencia de diferentes dimensiones para la configuración de los procesos regionales. De estas dimensiones, las propuestas de los equipos de investigación destacaron desde procesos ecológicos, gobernanza de la naturaleza, economías emergentes, políticas públicas y desarrollismo, hasta la constitución de devociones religiosas y la redefinición del involucramiento campo-ciudad.

Otro tema de especial interés durante el Seminario fue la clarificación del concepto *territorio* como encuadre procesual para explicar los procesos de producción del espacio en los pueblos indígenas y equiparables del país. La discusión osciló de una primacía de lo territorial (donde la región puede restar dinamismo al análisis de los fenómenos) a la necesaria caracterización de la región, donde los territorios y territorialidades se atiendan como emergencias políticas, con derivaciones discursivas sobre las identidades indígenas arraigadas a espacios habitados, usados, significados y apelados como propios.

A lo largo de las sesiones floreció un caudal de aportes conceptuales desde el cual los equipos de investigación abordaron en clave etnográfica las manifestaciones espaciales de los pueblos indígenas de México. Se planteó que el país experimenta transformaciones en cuyos términos se deben analizar las consistencias y bondades de categorías explicativas como la región, el territorio y lo indígena. También se señaló que vivimos en un país de retos ineludibles, donde la aplicabilidad del conocimiento antropológico puede encontrar resonancia para el tratamiento de las principales problemáticas de los diferentes sectores sociales del país.

Aportes generales de la línea de investigación

Como cierre de las actividades de la línea de investigación, se generaron 11 ensayos temáticos que coinciden en el rastreo y registro de elementos articuladores que delimitan la prolongación

de lógicas regionales que involucran a los pueblos indígenas del país, principalmente otomíes, purépechas, nahuas, mixtecos, *me'phaa*, *na savi*, mayas y pueblos originarios. Si bien cada uno de estos ejercicios refleja la complejidad de las realidades socioculturales estudiadas, para fines expositivos los principales resultados de los ensayos pueden agruparse en dos grandes bloques de reflexión, atendiendo a sus objetivos de estudio y enfoques analíticos:

a) El ámbito regional y la vigencia de complejos culturales

En este bloque de trabajos destacó la problematización de los procesos de articulación de los grupos indígenas; se enfatizó el carácter que asumen los bagajes simbólicos de las comunidades indígenas para delimitar dimensiones de participación en términos de sus propias lógicas culturales. Para ello los ensayos de los equipos abordaron las particularidades y distribución de elementos culturales en regiones de estudio específicas, muchas de ellas contenidas dentro de las unidades administrativas estatales, y otras más desbordando tales límites para involucrar a conjuntos de poblados vecinos de diferentes estados del país.

Un plano recurrente fue el carácter que desempeña la religiosidad de los pueblos indígenas para construir redes de intercambio de dones, trabajo y parentela, identificando la vigencia de prácticas y saberes asociados a complejos rituales y componentes festivos que muestran las dimensiones de articulación regional mediante el desarrollo de festividades religiosas, peregrinaciones, ferias y la expansión de ciertas devociones.

b) Espacio, poder y articulación regional

Bajo este tópico se integraron los aportes de los equipos regionales del Noroeste de México, de la Península de Yucatán, Hidalgo, Michoacán, Veracruz y Querétaro. Las reflexiones de estos trabajos evidencian las funciones que definen la participación de comunidades y territorios étnicos del país dentro de las lógicas neoliberales contemporáneas. Estos planteamientos retoman el abordaje de la constitución de redes de intercambio en determinadas porciones espaciales del país, evidenciando la confrontación de intereses e intenciones divergentes para controlar los esquemas de vida y el control de los recursos de los territorios indígenas.

Estas aproximaciones a la idea de la región posicionaron el asunto de la producción espacial como ejercicio cruzado por las relaciones de poder entre diversos actores; en los diferentes ensayos de los equipos referidos, las formas de inmersión política en las comunidades indígenas se asociaron a la puesta en marcha de políticas estatales de distinto calibre, como el turismo, la agroindustria o el desarrollo de megaproyectos de infraestructura, además de contemplar la participación de otros agentes que regulan el control y acceso a los recursos naturales, entre ellos los corporativos de inmobiliarias o la ocupación extendida de la actividad ilícita del narcotráfico.

Un aporte central de estos ensayos fue situar al *territorio* como unidad de análisis que privilegia la comprensión escalar de las dinámicas regionales, una especie de microescenario donde se dirimen los intereses multiactorales y los modos manifiestos de intervenir y modelar el espacio; de esto se concluye en los ensayos señalados que la conformación histórica de los procesos regionales ha atravesado modos particulares de vida y estilos culturales de apropiación del espacio, por lo que los ejercicios territoriales de los pueblos indígenas repercuten en el posicionamiento de mecanismos de resistencia y defensa de los patrimonios culturales. De alguna manera, estas propuestas ponen especial acento en la identificación que han hecho de los territorios indígenas diferentes actores e instituciones, situándolos como reservorios estratégicos de recursos explotables.

Como elementos transversales a cada bloque reflexivo, los ensayos de los equipos de investigación incorporaron aspectos conceptuales que pretenden consolidar líneas metodológicas y de análisis para los procesos regionales y los pueblos indígenas en México. Como ya se mencionó, uno de estos elementos es el abordaje de lo territorial como escenario clave para la comprensión de las formas de involucramiento indígena dentro de los entramados multidimensionales que configuran lo regional. En los ejemplos que refieren los equipos regionales, el territorio aparece como una sintomática que permite contraponer las lógicas de vida que distinguen lo propio frente a lo ajeno.

Aspiramos a que los resultados académicos de esta línea de investigación, publicados próximamente en la línea editorial del PNERIM, generen aportes sustanciales para profundizar en el conocimiento de las complejas realidades que viven cotidianamente los pueblos indígenas del país.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: INI.
- _____ (1957). *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- Artís, Gloria (2003). "Prefacio". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: Conaculta / 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.
- Boehm, Brigitte (1997). "El enfoque regional y los estudios regionales en México: Geografía, Historia y Antropología". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XVIII(72), pp. 17-46.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS / UAM / UIA.
- Fábregas, Andrés (2010). *Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico [t. I]*. México: Gobierno del Estado de Tabasco / CEDESTAB.
- _____ (2009). "La ecología cultural política y el estudio de regiones en México". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV(1), pp. 167-176.
- _____ (2003). "Las fronteras en un mundo globalizado". *LiminaR*, 1(1), pp. 6-17.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta / ITESO.
- Hiernaux, Daniel y Lindon, Alicia (1993). "El concepto de espacio y el análisis regional". *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 25, pp. 89-110.
- Mançano, Bernardo (2011). "Territorios, teoría y política". En Georgina Calderón y Efraín Hernández (coords.). *Descubriendo la espacialidad social desde América latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*, México: Ítaca.
- Millán, Saúl y Valle, Julieta (coords.) (2003). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: Conaculta / INAH.
- Peña de la, Guillermo (1981). "Los estudios regionales y la antropología social en México". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 8, pp. 123-162.
- Prieto, Diego (2014). "Presentación. A 15 años de Etnografía de las Regiones Indígenas de México...". *Rutas de Campo. Etnografía de las regiones indígenas de México, 15 años de trabajo*, 4-5, pp. 4-5
- Ramírez, Blanca y López, Liliana (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: UNAM / UAM-X.
- Santos, Milton (1996). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel.
- Viqueira, Carmen (2001). *El enfoque regional en antropología*. México: UIA / ITESO.

La trama de la etnografía en el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Marina Alonso Bolaños*

Este texto tiene como propósito reflexionar en torno a los avatares del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en sus dos décadas de actividad en lo que respecta a las tensiones por los andamiajes metodológicos: las narrativas etnográficas y el diálogo, así como los espacios de debate y divulgación.¹

Introducción

Escena 1

Un colega hace una referencia etnográfica a un fenómeno observado en su área de estudio. Otro colega lo escucha con atención y le dice que en su pueblo donde ha investigado durante muchos años, el fenómeno tiene un comportamiento acaso distinto y muy singular. Curiosamente, se piensa que los comportamientos deberían ser de una forma, pero a la hora de registrarlos se hacen de otro modo.

Escena 2

Un colega hace una referencia etnográfica a un fenómeno observado en su área de estudio, y hace hincapié en la existencia de una lógica indígena distinta a la occidental, que solamente se explicaría en términos de la resistencia. Y, por ende, centra sus pesquisas en ello.

Escena 3

Un colega hace una referencia etnográfica a un fenómeno observado en su área de estudio y retoma conceptos y autores para explicarlo. Lo adorna. Otro colega lo escucha o no lo hace adecuadamente sino tratando de descubrir su adscripción para

* Fonoteca, INAH (marina_alonso@inah.gob.mx).

1. Una versión breve de este texto fue presentada como ponencia dentro del “Coloquio xx Años de Etnografía Colectiva en el INAH” celebrado en el Museo Nacional de Antropología en octubre de 2018.

etiquetarlo de modo acusatorio: rescatista, estructuralista, simbolista, posmoderno, perspectivista, *nucleodurolopezaustianianista*, ontologista, postcolonialista, descolonialista, transeccionalista, extensionista.

¿Cómo se llamó la obra? “Algunos estudiosos consideran que su descripción e interpretación de la realidad es mejor que la realidad misma”.

Esta caricaturización nos remite a situaciones vividas dentro del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) desarrollado en la Coordinación Nacional de Antropología, y en amplios círculos de la Antropología en México –aunque no es privativo del gremio–. Lo cierto es que estas prácticas responden a nuestro tiempo debido a que “los seres humanos nos parecemos más a nuestra época que a nuestros padres” como decía el historiador francés Marc Bloch (1992 [1949]). Esto es evidente de muchas maneras, baste observar las diversas formas que adopta la vida cotidiana moderna, las ideologías y el pensamiento. Empero, lo que nos interesa aquí es lo que concierne a la esfera del discurso académico y las redes sociales dentro del PNERIM, la búsqueda de andamiajes conceptuales para abordar un fenómeno, y en algunos casos, la angustiante pretensión de vivir en la moda académica. Y no es una sentencia peyorativa estar a la moda, es una condición de los individuos y su circunstancia. De manera que las etnografías dentro del PNERIM son fruto de un ambiente y han sido producto, asimismo, de la optimización del eclecticismo metodológico que caracteriza en la actualidad a la investigación etnográfica como ha referido Ferrándiz, en cuanto a que no se trata de un modelo de investigación cerrado sino heterogéneo como los propios objetos de estudio y el entorno mismo de la investigación, “y pone al investigador en condiciones de utilizar técnicas muy diversas [...]” (Ferrándiz, 2011: 13 y 195).

En este sentido, ¿cuál fue el *leitmotiv* de nuestra época, es decir, de las dos décadas del PNERIM? Fue sin duda “el rescate de la etnografía” propuesto por Miguel Alberto Bartolomé (2003). ¿Pero el rescate de qué o de quién? No se trataba de redimir a la etnografía de la crítica de otras disciplinas que consideraban que la etnografía en tanto método integraba “técnicas artesanales” (Ferrándiz, 2011), ni de librar la etnografía de la sobreutilización del término como se denunció en otros círculos de antropólogos (cfr. Ingold, 2014); tampoco se pretendía desechar conceptos considerados inoperantes o fuera del contexto mexicano, sino que el rescate se centró en la praxis de la etnografía al considerar que ésta se había realizado de forma simplista y superficial en las décadas inmediatas anteriores como si existiera una sola forma de ejercerla. Paradójicamente, quienes eran sujetos de la crítica esta vez habían denunciado, a finales de los sesenta e inicios de los setenta, no a la etnografía sino a la antropología que les había precedido por su vínculo con el Estado y la política indigenista. Baste recordar el texto *De eso que llaman Antropología mexicana* (1970) en relación con el escenario académico, social y político de aquel entonces. En claro desacuerdo con lo argumentado dentro del PNERIM acerca de que los antropólogos mexicanos de generaciones anteriores no habían hecho suficiente investigación etnográfica o no habían construido postulados teóricos, podemos decir que varios antropólogos que escribieron en

ese libro como Arturo Warman, Margarita Nolasco y Guillermo Bonfil plantearon teorías antropológicas en torno de la población indígena de México. Warman realizó grabaciones en audio de expresiones musicales indígenas como parte de la investigación etnográfica para la conformación de acervos y colecciones del nuevo Museo Nacional de Antropología en Chapultepec. Como resultado de dichos registros fonográficos y fotográficos el antropólogo propuso la noción de *danzas de Conquista* refiriéndose al conjunto de expresiones músico-dancísticas cuya temática se relacionase con la Conquista y Colonia, a partir de lo cual se podrían determinar motivos, estilos, instrumentación y repertorios musicales, entre otros aspectos. Asimismo, desarrolló interpretaciones en torno al campesinado. Por su parte, Nolasco realizó un intenso trabajo de campo y de documentación histórica para explicar el reparto agrario, la tenencia y uso de la tierra en distintas zonas del país, lo cual la llevó a teorizar acerca de los diferentes sistemas migratorios indígenas a partir de las últimas décadas del siglo XIX hasta la primera del 2000. Acerca de la obra de Bonfil con respecto a la población indígena están los planteamientos del México profundo, la condición indígena y la definición del indígena, así como la teoría de la apropiación cultural.

El rescate de la etnografía se concibió entonces en el PNERIM “como medio de conocimiento de las culturas indígenas y para el diálogo intercultural” como lo señalan Miguel Bartolomé y Gloria Artís (Artís, 2005: 11 y 15), y en correspondencia con la noción contemporánea de la etnografía –en realidad de la antropología– para la cual, como han apuntado Krotz (1988), Lins Ribeiro (2004), entre muchos otros, el trabajo de campo es condición *sine qua non* del proceso de investigación. Asimismo, de acuerdo con Artís, “se pretendió poner en evidencia el potencial explicativo de la antropología mexicana a partir de una base de documentación etnográfica de gran altura” (Artís, 2005: 28), lo cual situó al trabajo de campo como el motor del programa nacional; se trataba de una forma de hacer investigación que pretendía desmarcarse de sus antecesores. Indiscutiblemente se estaba ante una ruptura generacional que al mismo tiempo daba continuidad a ciertos cánones, dos de los cuales interesa resaltar aquí: el interés por documentar el patrimonio cultural, y el desdén por cuestionar la equivalencia que se hacía de forma tácita entre antropología y etnografía de los pueblos indígenas.

Este aspecto es relevante porque el discurso concerniente a la importancia del trabajo de campo nos condujo a maneras de hacer, pues sobre la base del “estar allí” *malinowskiano*, se dejó de pensar en los puentes que unirían la etnografía o las etnografías con la antropología o las antropologías, y de ahí la escena 2 que referimos al inicio porque bloquea toda posibilidad de diálogo, y por tanto, de construcción de conocimiento antropológico: la escena de “en mi pueblo es diferente”. Dicha sentencia es menos inocente de lo que parece pues conlleva un debate concerniente al relativismo.

Y la exégesis será nuevamente interpretada...²

Al interior del PNERIM se generó un relativismo particular que apelaba tácitamente a la imposibilidad comparativa de las regiones y pueblos indígenas, y a la vez, ponía de relieve los aspectos que se pretendían buscar en cada línea de investigación homogenizando las singularidades que habían sido motivo de investigaciones previas. Por ejemplo, en el desarrollo de la línea referente al patrimonio biocultural se argumentaron distintos aspectos sobre el manejo del entorno natural y el desarrollo sostenible por parte de los pueblos indígenas. La bibliografía indicada como base documental del Seminario fue la referente a las discusiones del pensamiento crítico latinoamericano actual ante el colonialismo, el extractivismo, y la acumulación por despojo señalada por Harvey (2003). Asimismo, las nociones del “buen vivir” concebidos por pueblos bolivianos y todo aquello que ha sido denominado como *pachamamismo* (Escobar, 2011) fueron tomados como base conceptual para analizar las realidades indígenas y encontrar sus equivalentes en todas las lenguas indígenas. Incluso, en ciertos casos se buscó la traducción literal de “buen vivir” y de la “madre tierra” del español a las lenguas originarias para sustentar su presencia en los pueblos estudiados. Por igual, el perspectivismo de Viveiros de Castro cobró gran fuerza en los planteamientos dentro del PNERIM y se instituyó una suerte de *mesoamericanismo perspectivista*, lo cual fue muy enriquecedor en algunos casos y como se adujo en su momento, poco favorecedor en otros.

De cierta forma, lo que estaba en juego era la búsqueda y abordaje de los casos empíricos que ilustraran la riqueza de los saberes y conocimientos indígenas en clara oposición a las prácticas económicas ligadas al neoliberalismo. Pero definir lo que era el “conocimiento indígena tradicional o no occidental” sin considerar la diversidad de saberes y sus transformaciones, según Carrillo, representa una gran dificultad en tanto que existe una amplia diversidad de formas de conocimiento (Carrillo, 2006: 15-17). A la anotación de este autor se suma el hecho de que existe una interacción de lo propio con lo ajeno, pero en condiciones de disputa, amenaza y defensa. A partir del abordaje de problemáticas relacionadas con el patrimonio biocultural, se determinó que lógicamente tendrían que seguir el estudio de los procesos socioambientales y, posteriormente, las investigaciones en torno a procesos de discriminación y racismo.

Ahora bien, si sumáramos los días en que los participantes del PNERIM estuvimos en campo rebasaríamos los 20 años. Empero, lo que se pensaba como una correspondencia natural entre ir a campo y por ende hacer etnografía, no lo es tanto, como quizá la habría en el hecho de ir a campo y construir datos. Las inquietudes iniciales del programa nacional se tornaron en una serie de supuestos, donde la reflexión sobre el quehacer etnográfico y el análisis antropológico dejó de ser importante, y se supuso que el trabajo de campo *per se* era únicamente hacer recolección de

2. Según Sperber (1988: 46) la exégesis nativa debe ser nuevamente interpretada para encontrar un nuevo orden de posibilidad explicativa.

datos; como consecuencia, las etnografías resultantes en algunos casos eran informes y descripciones someras de lugares y situaciones. Ni siquiera se consideraba el “dar cuenta de”.

No obstante, el aprendizaje ante ello fue relevante: estar conscientes de la imposibilidad de hacer etnografías exhaustivas y la imperfección de éstas (cfr. Piasere, 2002). Así, la lectura crítica de los textos realizados en estas dos décadas nos ha conducido a preguntarnos qué es lo que buscábamos en campo durante estos años y qué era lo que hallábamos. ¿A qué obedecía la selección de los lugares para llevar a cabo las pesquisas? ¿Qué se entendía por etnografía? ¿Cómo construíamos nuestros datos? ¿Con quiénes dialogábamos en campo y a quiénes dejábamos de lado? ¿Cuáles fueron los aciertos, los aportes, los tropiezos frecuentes, los obstáculos, los malos entendidos?

¿Dónde nos ubicamos como Programa Nacional de Etnografía? ¿En estas dos décadas habremos conformado una escuela de etnografía mexicana o de etnografía en México del siglo XXI?

Sin duda ha habido en la academia y en sectores sociales diversos una receptividad de lo hecho, y en algunos casos, también de lo escrito. Cada línea de investigación puso el acento en ciertos aspectos con sus procedimientos metodológicos considerados pertinentes, y en su caso, se vislumbró la vinculación con otras ciencias. Pero hubo tensiones entre los miembros del PNERIM, incluso al interior de cada equipo de investigación, por las dinámicas de incompreensión mutua, la apatía por el trabajo de los demás, y por igual, a los intereses de grupos o individuos y a las inflexiones teóricas y metodológicas que incomodaban. Huelga decir que esta práctica es, hasta cierto punto, común en la academia como refiere Fernández de Rota y Monter en su etnografía sobre los antropólogos estadounidenses de la década de los noventa en la Universidad de Stanford, donde una manera de expresar el desdén entre los grupos de investigadores opuestos era el no leerse los unos a los otros, además de que varios factores contribuían frecuentemente a tensar el ambiente, tal como sucede de manera cotidiana (Fernández de Rota y Monter, 2012: 91-93).

Por su parte, los aportes del PNERIM e incluso los lugares de enunciación se modificaron, cobrando relevancia la participación de los propios actores sociales, y no sólo me refiero a los sujetos con los que interactuamos en las regiones indígenas, sino a los miembros del programa, es decir: coordinadores de línea y de equipos regionales, investigadores tiempo completo del INAH, investigadores contratados, becarios, etcétera. De ahí que no podamos hablar del ejercicio de una “etnografía colectiva” en el programa, pues durante estos años cada equipo de investigación tuvo su desarrollo, esto es, vivió procesos disímiles. Quizá más bien se construyó una comunidad argumentativa (Krotz, 1998), y esto rebasó de manera positiva al PNERIM en particular en el primer decenio, donde el diálogo con colegas al interior del mismo programa, y con otros de diferentes instituciones nacionales y extranjeras tuvo un periodo de auge.

Regresemos al problema de la escritura que no es menor ni tampoco tan obvio pese a que se hayan redactado cientos de páginas al respecto, y por ello ha sido pertinente reflexionar críticamen-

te en torno al énfasis del PNERIM en el trabajo de campo, porque quizá puso en segundo término la escritura etnográfica en cuanto argumentación, interpretación; es decir, la producción de textos y su divulgación. Así, ¿qué tanto se reflexionó en la transformación en escritura etnográfica de lo observado, lo vivido, lo documentado, lo reflexionado, lo dicho, así como lo que denominó la *etnografización* de los informes y las bitácoras de campo? La escritura etnográfica conllevó otro debate en el seno del PNERIM. El absurdo: algunos colegas determinaron que hacer antropología o etnografía no se relacionaba con la Historia como ciencia ni como método. Por tanto, se preguntaban si acaso la Historia debía ser incluida en las investigaciones antropológicas y en particular, si debía recurrir a ella para el desarrollo de las investigaciones del PNERIM, lo cual condujo a una sesión de discusión sin acuerdos ni consensos con otros académicos. Afortunadamente, el debate viró hacia la discusión de la pertinencia de utilizar la noción de *Mesoamérica* propuesta por Paul Kirchhoff para regionalizar, determinar aspectos de los pueblos indígenas estudiados, así como su unidad y diversidad. El fructífero debate fue publicado en varios números de la revista *Diario de Campo* (números 92, 93, 94 y 97), editada por la Coordinación Nacional de Antropología entre 2007 y 2008, y posteriormente publicados de nuevo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Good y Alonso, 2019).

El otro gran obstáculo lo ha constituido la divulgación de nuestra labor, problema que atañe tanto al diseño del programa nacional y su operación, como a la política de publicaciones del INAH. ¡Vaya paradoja! El PNERIM estableció una nueva colección editorial –justamente la colección de etnografía– y tras varios años los productos dejaron de publicarse con regularidad porque los tiempos de confección de textos, de dictamen y de publicación se extendieron *ad infinitum*. La recompensa por pretender publicar en el programa es permanecer inéditos. Huelga decir que, en reiteradas ocasiones, nos preguntamos ¿qué es lo que hace que un texto sea más visible que otro? No siempre es su calidad. Ni tampoco el hecho de que se haya realizado un trabajo de campo a profundidad, sino que hubo momentos en que lo primordial eran las perspectivas teóricas que orientaron la etnografía o que se forzaron para explicar una realidad, y a veces también, hay que decirlo: un lugar de enunciación privilegiado. Recordemos que la producción de conocimiento está atravesada por relaciones de poder; la etiqueta acusatoria de la escena 3 –mencionada al inicio de este texto– tiene que ver con esto.

La difusión del conocimiento también demeritó lo que respecta a las vinculaciones del PNERIM con la museografía y la docencia dentro del propio INAH. Pese a ello, hubo muchas excepciones, tan sólo hago una lectura de una tendencia general, pues es importante reconocer que durante la segunda década del PNERIM no existió una política de divulgación sistemática y de largo alcance, lo cual se contradujo con el interés por las sociedades con las que laboramos. Por su parte, tampoco se brindó la suficiente atención en la documentación fotográfica y videográfica para la conformación de acervos catalogados y susceptibles de consulta.

Ahora bien, cuando hacemos el balance del proyecto y nos remitimos a las bases de su creación, pareciera que queremos probar de manera fehaciente que hemos hecho etnografía.

Historizar la antropología mexicana es sin duda tarea crucial para entender el momento en el que estamos, pero en particular lo sería si nos sintiéramos parte de ese devenir al que solemos ver ajeno, cuasi mítico. Al mismo tiempo, la trampa de la revisión puede vaciar de contenido a la antropología que pretendemos hacer ahora. Por igual, es un hecho que en esas historias de la Antropología mexicana tampoco estamos todos. Y si bien existen “figuras clave” como las denomina Luis Vázquez (1992), tendemos a recurrir a nuestros héroes y heroínas culturales, y por igual, a nuestros villanos. También hemos recurrido a nuestros antepasados en el PNERIM, algunos de los cuales hemos divinizado. De manera que frecuentemente buscamos cobijo en los relatos míticos de los recorridos de nuestra disciplina para ubicar la relevancia del PNERIM; lugar que ya tiene asignado. Sin embargo, la propia práctica, los problemas y las preguntas que nos arroja nuestra labor debieran conducirnos al abandono de las maneras tan laxas en que pensamos la etnografía, como si sólo se tratara de una manera florida de referir los informes de campo, o bien de hacer equivalentes la etnografía y la antropología. Y si es así, explicar por qué. Estamos ante un efecto colateral de un programa nacional de gran envergadura: la necesidad de un ejercicio crítico.

Rendir cuentas

“Es obligación del investigador de campo rendir cuidadosas y sinceras cuentas de sus fracasos e inexactitudes” (Malinowski, 1975: 130), de las lagunas, de lo que no vio, apuntaba Bronislaw Malinowski en 1914. Pero en grado muy exiguo nosotros rendimos cuentas. Estamos tratando de convencernos de que lo que se hizo fue lo correcto, y que cualquier desviación o crítica, por somera que sea, es reprochable institucionalmente y rechazada académicamente. El futuro ya no es como era.

Paulatinamente, el PNERIM fue dando un giro inesperado. Se arguyó que el compromiso con las comunidades y sujetos interactuantes se pondría en riesgo si nos propusiéramos hacer un ejercicio crítico de la experiencia de 20 años. Nada más errado. Recordemos la escena 3 acerca de lo que se presume que debe ser el compromiso social y el juego del lenguaje: así como la aplicación de conceptos novedosos tiene una connotación de actualidad, la victimización y miserabilización de los sujetos tiene una connotación de responsabilidad social que apuesta en convertir a los académicos en meros voceros. Al respecto, algunos colegas del PNERIM se dijeron estar más politizados que otros porque consideraban que su labor intervenía directamente en la mejora de las condiciones socioeconómicas de la población indígena; y se radicalizaron las posturas: ¡teóricos contra prácticos, rudos contra científicos, máscaras contra cabelleras! Adicionalmente a ello, se arguyó que una revisión crítica del trabajo interrumpiría la dinámica colectiva del PNERIM, por lo que era de mayor trascendencia estar en las comunidades de la forma que fuera. Pero la suma de proyectos e intereses individuales no hace un proyecto colectivo pues el todo es más que la suma de sus partes. Y esto no es sólo porque se trata de genealogías distintas que sin duda algu-

na enriquecieron el debate académico en el primer decenio, sino sobre todo porque se resquebrajaron los ejes de articulación que nos sostenían como programa nacional.

Paradójicamente, hubo dos logros positivos. El primero de ellos fue que varios equipos de investigación se consolidaron como tales tomando sus sendas de investigación y canales de divulgación fuera del PNERIM, y el segundo, fue que la crítica a nuestro quehacer llegó para quedarse. De manera que la angustia por defender el programa nacional, de forma acrítica, corre el riesgo de sostener estructuras de poder y conveniencia, y desembocar en la burocratización del propio PNERIM –como años antes Artís lo había vaticinado–, y por consecuencia, la del conocimiento etnográfico generado en el INAH.³ Todo esto nos hace reparar en que tenemos una gran oportunidad para desarrollar desde perspectivas renovadas los nuevos itinerarios de la investigación etnográfica. Se trata también de estar conscientes de nuestros sesgos.

Quizás no haya explicaciones causales de por qué el PNERIM ha llegado a ser lo que es, y, sin embargo, en tanto narración, concurrirán varias interpretaciones al respecto. Dostoyevski ponía énfasis en la versión de los hechos que cada uno de los hermanos Karamazov asumía tras inculparse por anhelar la muerte de su padre. Las versiones distintas de nuestra experiencia en el programa nacional nos muestran los logros y los aportes, pero los límites por igual. Nos hace falta un poco de modestia, pero también un poco de credulidad frente a lo que hemos aportado durante estos veinte años.

Así, los caminos del proyecto nos llevaron inexorablemente hacia una escisión del grupo de investigadores en dos partes. El episodio de tensiones y disputas estaba centrado no sólo en lo que toca al rumbo que se consideraba debía seguir el PNERIM, sino en los andamiajes teóricos y metodológicos para estudiar las regiones indígenas del país. Un grupo defendió la revisión crítica de las nociones de *etnografía*, *región* y *lo indígena* o *el indígena*, empleadas y construidas por los equipos de investigación durante las dos décadas del Programa para plantear propuestas y nuevos derroteros,⁴ y el otro grupo consideró de mayor importancia ocuparse de aspectos del patrimonio en riesgo como consecuencia de los sismos del 2017.

Empero, esta crisis fue una expresión de las contradicciones inherentes a nuestra labor y a nuestro tiempo y espacio, es decir, a nuestra época. De manera que lejos de ser un obstáculo como la mayoría de los colegas pensó en nombre de la estabilidad del programa, constituyó una oportunidad para capitalizar el carácter dinámico del PNERIM. Esa fue la trama de la etnografía, trama definida en la retórica como la esfera lógico-temporal de acciones entendida en sus contextos y que incubaba una forzosa transformación (Beristáin, 2010).

3. Al respecto es interesante observar y comparar el análisis que hace Restrepo (2012) acerca de las discusiones, tensiones y confluencias de antropólogos ante el perfil e impacto de los círculos de estudios culturales.

4. Margarita Hope, Antonio Reyes, Leopoldo Trejo, Israel Lazcarro, María del Carmen Castillo, Hugo Cotonierto y Marina Alonso, junto con nuestros respectivos equipos de investigadores, propusimos y desarrollamos la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía”.

Hemos dado por sentado que el desafío del PNERIM estuvo únicamente en el afuera, esto es, en la búsqueda de enfoques para documentar el cambio social, y el contexto convulsionado y en permanente transformación que nos provee el mundo global. Si bien es cierto que hemos estado conscientes del desfase, es decir, el desajuste entre la cambiante realidad factual y los conceptos y categorías que utilizamos para estudiarla (Zemelman, s.f.), debemos considerar que el desafío está también al interior de nuestro proyecto. De manera que advertir que el reto sea abordar las configuraciones complejas del mundo indígena contemporáneo se antojaría como mero discurso. El reto no radica únicamente allí. Lo que a la sazón fue la crítica a la etnografía de la segunda mitad del siglo XX deberá tornarse en el rescate de la etnografía, pero de nosotros mismos. Somos los integrantes del PNERIM quienes representamos el desafío mayor en términos de la autocrítica, la reflexión y de la rendición de cuentas. Se trataría ahora del rescate de la etnografía *reloaded*: es preciso construir nuevas rutas de la etnografía que desplieguen la imaginación científica más allá del PNERIM, explorar otras etnografías para distintas antropologías en México –en forma y contenido– que erijan una reflexión renovada acerca de nuestra realidad.

Bibliografía

- Artís, Gloria (2005). "Presentación". En Gloria Artís (coord.). *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX* (pp. 11-28). México: INAH.
- Bartolomé, Miguel (2003). "En defensa de la etnografía: el papel contemporáneo de la investigación intercultural". *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 199-222.
- Beristáin, Helena (2010). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Bloch, Marc (1992 [1949]). *Introducción a la historia*. México: SEP.
- Carrillo, César (2006). *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. México: Programa México Nación Multicultural-UNAM.
- Diario de Campo* (2007a). *Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, 92. México: INAH.
- _____ (2007b). *Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, 93. México: INAH.
- _____ (2007c). *Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, 94. México: INAH.
- _____ (2008). *Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, 97. México: INAH.
- Escobar, Arturo (2011). "Pachamánicos versus Modernos". *Tabula Rasa*, 15, pp. 265-273.
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio (2012). *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.
- Ferrándiz, Francisco (2011). "Globalización y etnografía". En *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. México: Anthropos / UAM.
- Good, Catharine y Alonso, Marina (coords.) (2019). *Universidad y diversidad en Mesoamérica. Debates antropológicos, etnográficos, históricos*. México: ENAH.
- Harvey, David (2003). *El nuevo imperialismo* (1ª ed.). Madrid: Akal.
- Ingold, Tim (2014). "That's Enough about Ethnography!" *HAU*, 4(1), pp. 383-395.
- Krotz, Esteban (1988). "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, IX(33), pp. 17-52.
- Lins Ribero, Gustavo (2004) [1989]. "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica". En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (coords.). *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Argentina: Eudeba.
- Malinowski, Bronislaw (1975). "Confesiones de ignorancia y fracaso". En José Llobera, *La antropología como ciencia* (pp. 129-140). Barcelona: Anagrama.
- Piasere, Leonardo (2002). *La ethnographie imparfait. Expérience et cognition en Anthropologie*. París: Editions de la École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Restrepo, Eduardo (2012). *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sperber, Dan (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos.

- Vázquez León, Luis (2002). "Quo vadis antropología social". En Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. México: FCE / INI / Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Warman, Arturo *et al.* (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Zemelman, Hugo (s.f.). "Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas". Instituto Pensamiento y cultura en América Latina A.C. Recuperado de: <<https://repository.unad.edu.co/bitstream/10596/5564/1/Documento7.pdf>>. Consultado en agosto de 2015.

Apéndice. El PNERIM en números

Ricardo Schiebeck Villegas* / Karen López Rodríguez**

Introducción

El presente artículo expone un análisis cuantitativo de la producción del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) –a la luz de su veinte aniversario– a partir de la revisión de las publicaciones producidas durante la duración del programa. Se ha pretendido rastrear constantes y ausencias que son reflejo de las tensiones y prioritizaciones tácitas por parte de los equipos de investigación que han integrado el programa. El PNERIM ha generado tres tipos de productos editoriales: los libros de ensayos, derivados de las líneas de investigación desarrolladas; obras individuales que, en la mayoría de los casos, corresponden a las tesis de grado y posgrado de los investigadores formados dentro de este programa; y atlas etnográficos que representan la línea editorial de difusión. Para efectos de este análisis se delimitó la revisión a los volúmenes de ensayos, ya que es en estos productos donde se observa claramente la forma en que se integraron los equipos de trabajo, la manera de hacer etnografía, los sitios en los que se concentraron las investigaciones y los pueblos indígenas que abordaron. Nuestra revisión se concentra exclusivamente en el análisis de los materiales publicados correspondientes a las primeras dos etapas del programa.

Es oportuno hacer explícita la premisa metodológica que originó y definió este texto. Durante 2018 y 2019 se emprendió la línea temática “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía”, coordinada por Margarita Hope y Antonio Reyes, en la cual, los investigadores que integramos los equipos de trabajo, llevamos a cabo una reflexión retrospectiva de las dos décadas de existencia del PNERIM. Para cumplir con el objetivo se revisitaron los temas ya señalados: las formas de hacer etnografía, las regionalizaciones planteadas y las consideraciones acerca de los pueblos indígenas. En el presente número de *Diario de Campo* se encuentran reunidos los artículos que se abocaron al escrutinio del contenido vertido en los ensayos, de acuerdo con el eje que cada equipo de trabajo seleccionó. Este contexto nos permitió vislumbrar una arista para profundizar en la cuestión:

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

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

la cuantificación de la información. Fue así como se revisó cada uno de los libros ya publicados y se generó una matriz general que permitió desarrollar las siguientes consideraciones.

Precursores y autores

Los propios participantes del PNERIM identifican que el devenir del proyecto puede clasificarse en tres etapas: la primera de ellas desarrolló cuestionamientos acerca de la identidad, territorio, sociedad y migración entre los pueblos indígenas, fue emprendida de 1999 a 2005; la segunda fase se abocó a la ritualidad, cosmovisión y chamanismo, se trabajó entre 2005 y 2009; y, en un tercer momento se llevaron a cabo trabajos que abordaron el patrimonio biocultural, procesos socioambientales y el factor de la desigualdad; estas líneas de investigación se encuentran en proceso de publicación. En el análisis planteado se han considerado sólo las investigaciones ya publicadas. La primera etapa del PNERIM consta de cinco líneas temáticas,¹ las cuales generaron 18 libros –con sus respectivos textos introductorios–, y 92 ensayos. Mientras que la segunda etapa se integró por tres líneas temáticas² desglosadas en 14 libros y 80 ensayos. En total se han producido 32 volúmenes de ensayos, los cuales integran 172 productos individuales.

El primer factor que es necesario exponer es que en total, durante ambas fases, participaron 196 investigadores, quienes en distintas modalidades colaboraron en la realización de los textos.³ Destaca la movilidad y el flujo de investigadores que han integrado el proyecto, esto se observa en la cuantificación de las participaciones que han tenido. De los 196 autores y los 172 ensayos producidos, identificamos que 69 de éstos colaboraron sólo en una ocasión, 41 en dos ensayos, 25 en tres de las obras, 14 en cuatro de ellas, 10 en cinco de los productos, 10 en seis de los ensayos, 15 en siete textos, 10 en ocho de las obras, y una investigadora tuvo participación en 12 de los productos.

En ese sentido, los autores cuya presencia fue constante en la primera etapa son aquéllos considerados sus precursores y que fungieron como coordinadores de las primeras líneas de investigación. Posteriormente, la mayoría de ellos continuaron teniendo presencia en la segunda etapa, sin embargo, fueron igualados en participación por aquellos miembros que pertenecieron a los equipos regionales desde el comienzo del PNERIM, e incluso pasaron a ocupar el papel de coordinadores. A pesar de este cambio de estafeta, se observa el alto índice de investigadores

1. *La comunidad sin límites: estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (Millán y Valle, 2003); *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Barabas, 2003); *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (Bartolomé, 2005); *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (Quintal et al., 2010); y *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social* (Nolasco y Rubio, 2012).

2. *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (Bartolomé y Barabas, 2013); *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (Good y Alonso, 2014); *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (Baez, 2015; Oseguera y Reyes, 2016).

3. Se contabilizó a aquellos participantes que fueron integrados como autores en la página de portada de cada texto particular. Esta cifra se elevaría exponencialmente si también se incluyeran en la sumatoria a los auxiliares de investigación nombrados a pie de página o en menciones de agradecimiento.

que participaron en una ocasión y dejaron de ser parte del PNERIM, es decir, del personal contratado bajo una modalidad temporal.

Estados y regiones

La división metodológica de los equipos de trabajo tuvo como base distintos criterios. En algunos equipos se partió de contextos ecológicos (Istmo de Tehuantepec o Sierra Tarahumara); de regionalizaciones previamente construidas (como la Huasteca o el Gran Nayar); y contextos geográficos particulares (Frontera Sur o Península de Yucatán); sin embargo, en la mayoría de los casos, la división política administrativa de los estados fue el criterio que prevaleció. Esto ha provocado una serie de traslapes en las investigaciones desarrolladas por los distintos equipos regionales. A saber, se está hablando de “equipos regionales” que, al momento de constituirse como tales formularon regionalizaciones, sin embargo, carecieron de un consenso en el establecimiento de categorías y límites, a pesar de ser un proyecto colectivo.

Para desarrollar este aspecto se ha tabulado la información a partir de las referencias a regionalizaciones –elaboradas por los mismos autores– (véase gráfico 1), y los estados que fueron abordados en el contenido de los ensayos (véase gráfico 2). Es posible observar en general las zonas que se han priorizado en el proyecto y distinguir las especificidades en los textos analizados.

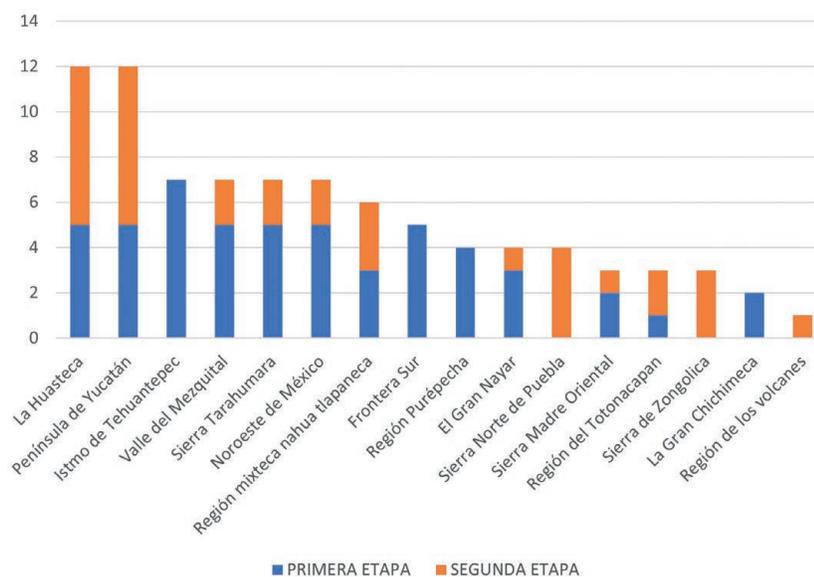


Gráfico 1. Regionalizaciones planteadas en el PNERIM. Elaboración de Karen López y Ricardo Schiebeck, 2019.

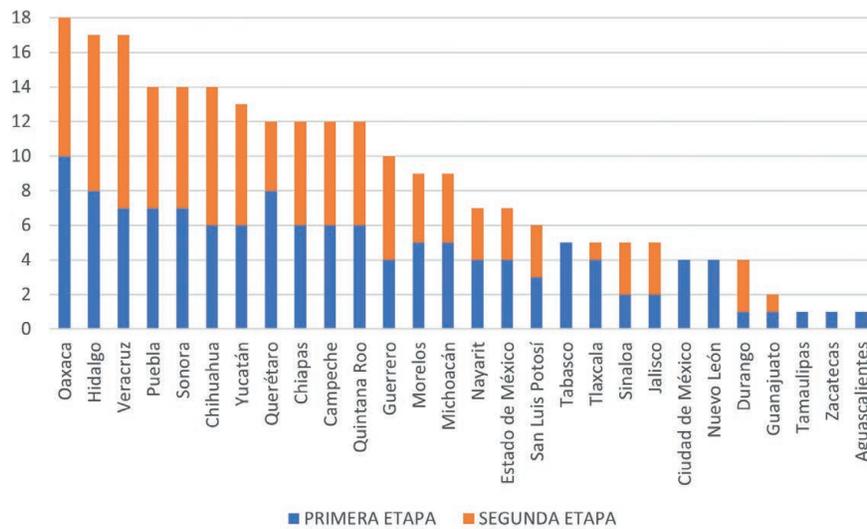
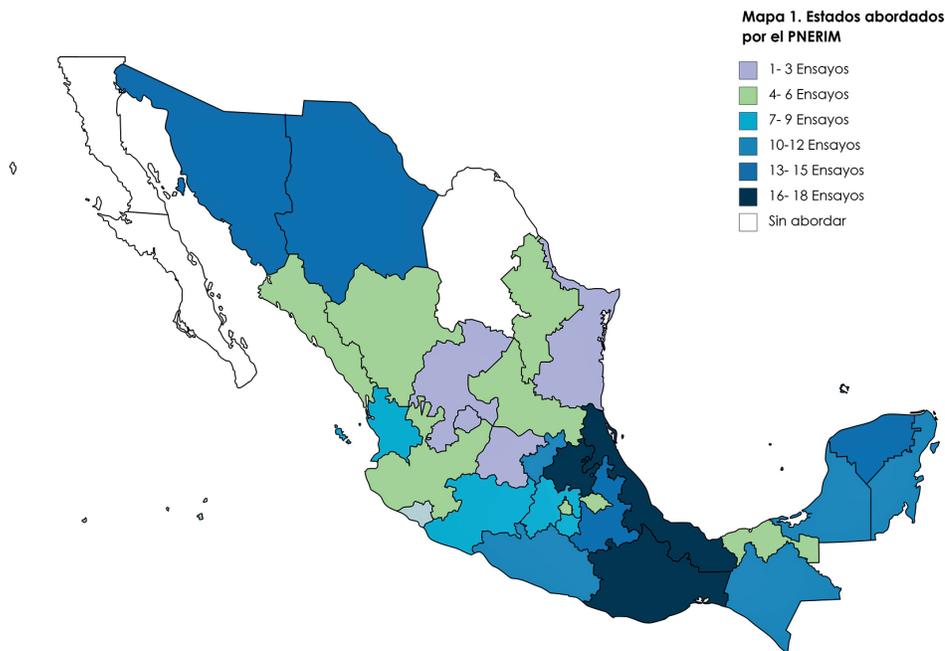


Gráfico 2. Estados abordados por el PNERIM. Elaboración de Karen López y Ricardo Schiebeck, 2019.

Como puede visualizarse, el estado al que se le dedicaron mayor número de ensayos fue Oaxaca, ya que en la primera etapa del proyecto dos equipos regionales lo abordaron. El primero pretendió retratar la diversidad étnica de todo el estado, mientras que el segundo se abocó directamente a la regionalización del Istmo de Tehuantepec. Es interesante señalar que en la segunda etapa del PNERIM el equipo de Istmo de Tehuantepec dejó de abordar dicha región ya que su coordinador pasó a investigar la “Sierra Norte de Puebla”, este caso se refleja en el gráfico 1.

Esta misma causalidad de los sitios con mayor recurrencia se observa en los estados que se traslaparon por parte de los equipos regionales de la Frontera Sur y la Península de Yucatán. La regionalización de la Frontera Sur sólo aparece en la primera etapa del proyecto, posteriormente el equipo regional pasó a estudiar directamente el estado de Chiapas. Por otro lado, es posible indicar que el proyecto en estas dos etapas refirió a 28 de los 32 estados de la república mexicana. Lo que representa que sitios como Baja California, Baja California Sur, Coahuila y Colima no tuvieron estudios acerca de la etnicidad que habita estos espacios, mientras que otros espacios tuvieron una concentración de atención por parte de los investigadores. En el mapa 1, es posible observar estos contrastes.

Al momento de realizar la revisión de los ensayos se observó en repetidas ocasiones la falta de claridad en la localización en donde se efectuó el trabajo de campo. Fue necesaria la revisión integral de los documentos para lograr vislumbrar el espacio de estudio. Este dato resulta particularmente relevante, ya que permite apuntar con mayor firmeza la afirmación de que, aunque el término *regiones* aparece en el título del programa, se le dio un tratamiento descriptivo y no analítico. Es decir, la *región* como término polisémico que, más allá del uso particular que le



Mapa 1. Estados abordados por el PNERIM 1999-2016. Elaboración © Karen López y Ricardo Schiebeck.

otorgan los ensayistas, converge en enunciar el margen espacial en el que se llevó a cabo la investigación. En contraste, fueron contadas las ocasiones en las que se problematizó y justificó su utilización.

Pueblos indígenas de estudio

El tercer nodo que analizó la línea temática del PNERIM, del que se desprende el presente texto, son las consideraciones que el Programa ha desarrollado acerca de los *pueblos indígenas*. Respecto a la selección de los grupos de estudio encontramos dos planteamientos metodológicos. El primero hace referencias generalistas acerca de los grupos étnicos que habitan el espacio que les compete estudiar, es decir, se señala haber investigado a todos los pueblos indígenas presentes en la “región” seleccionada. Por otro lado, se encuentran los ensayos particularistas que desglosan específicamente el grupo de estudio seleccionado, e incluso es posible conocer la localidad específica retratada. En la tabla 1 se registró el número de veces en que se abordó cada pueblo indígena; se presenta la información del sitio al que refieren los ensayos y la etapa del proyecto al que corresponde; se ordenó con base en el número de apariciones en los ensayos revisados, lo que nos indicó que hay una tendencia a ciertos grupos, y no es fortuito que algunos de estos apenas se encuentren referencias en los textos y que su número de recurrencia sea menor.

Tabla 1. Pueblos indígenas abordados en el PNERIM.

Grupo	Lugar	Primera etapa	Segunda etapa	Total
Nahuas	Morelos	5	4	62
	Guerrero	4	5	
	Puebla	6	5	
	Tlaxcala	4	1	
	Veracruz	3	4	
	Ciudad de México	2	-	
	Huasteca	3	4	
	Hidalgo	2	1	
	Michoacán	1	2	
	Estado de México	4	2	
Otomíes	Huasteca	3	4	47
	Estado de México	4	3	
	Hidalgo	5	5	
	Querétaro	5	4	
	Ciudad de México	2	-	
	Tlaxcala	3	1	
	Veracruz	1	-	
	Monterrey	4	-	
	Puebla	1	-	
	Michoacán	1	-	
Mixtecos	Guanajuato	1	-	20
	Oaxaca	5	1	
	Guerrero	4	2	
	Puebla	3	-	
	Ciudad de México	2	-	
Mayas	Nuevo León	2	-	14
	Frontera Sur	3	-	
Totonacos	Península de Yucatán	5	6	13
	Puebla	4	5	
	Veracruz	2	-	
Zapotecos	La Huasteca	2	-	12
	Oaxaca	8	1	
	Ciudad de México	1	-	
Zoques	Veracruz	2	-	12
	Oaxaca	7	-	
Yaquis	Chiapas	3	2	12
	Sonora	7	3	
Mixes	Sinaloa	2	-	11
	Oaxaca	8	2	
Mayos	Ciudad de México	1	-	10
	Sonora	5	3	
Huastecos	Sinaloa	2	-	10
	Huasteca	4	2	
	Veracruz	1	5	
Purépechas	San Luis Potosí	-	1	10
	Michoacán	5	4	
Tarahumaras	Ciudad de México	1	-	10
	Chihuahua	5	5	
Guarijíos	Chihuahua	4	3	9
	Sonora	2	-	

Grupo	Lugar	Primera etapa	Segunda etapa	Total
Tepehuas	Huasteca	3	4	9
	Veracruz	1	5	
	Puebla	1	-	
Huicholes	Nayarit	4	3	9
	Durango	1	6	
	Jalisco	1	-	
Mazahuas	Estado de México	4	2	9
	Nuevo León	1	7	
	Michoacán	1	-	
	Ciudad de México	1	-	
Mazatecos	Oaxaca	4	5	8
	Puebla	1	-	
Choles	Frontera Sur	5	5	8
	Nayarit	3	3	
Coras	Durango	1	5	8
	Jalisco	1	-	
Tzetzales	Frontera Sur	5	5	8
Tzotziles	Frontera Sur	5	5	8
Chinantecos	Oaxaca	5	5	7
	Oaxaca	6	7	
Chontales	Península de Yucatán	1	-	7
	Guerrero	4	5	
Tlapanecos	Morelos	1	-	7
	Frontera Sur	5	5	
Tojolobales	Sonora	2	4	7
	Chihuahua	2	-	
Huaves	Oaxaca	7	7	7
Triquis	Oaxaca	3	4	6
	Ciudad de México	1	-	
Mames	Frontera Sur	5	5	6
Kanjobales	Frontera Sur	5	5	6
Pames	La Huasteca	2	3	5
	Querétaro	1	1	
Atzincas	Estado de México	3	3	5
Tepehuanes del sur	Durango	0	0	4
Tepehuanes del norte	Chihuahua	2	2	4
Pápagos	Sonora	4	4	4
Matlatzincas	Estado de México	3	3	4
Chatinos	Oaxaca	3	3	3
Sin definir o referencia a mestizos	Ciudad de México	2	-	3
	Aguascalientes	1	3	
Popolucas	Puebla	3	3	3
Cuicatecos	Oaxaca	3	3	3
Seris	Sonora	3	3	3
Chocholtecas	Oaxaca	1	2	2
	Ciudad de México	1	-	
Amuzgos	Oaxaca	2	2	2
Chochos	Oaxaca	2	2	2
Lacandonnes	Península de Yucatán	1	2	2
	Frontera Sur	1	-	

Grupo	Lugar	Primera etapa		Segunda etapa		Total
Motzintlecos	Península de Yucatán	1	1	1	1	1
Pueblos afrodescendientes	Oaxaca	-	-	1	1	1
	Guerrero	-	-	1	1	1
Mexicaneros	Nayarit	-	-	1	1	1
Ixcatecos	Oaxaca	1	1	-	0	1
Tacuates	Oaxaca	1	1	-	0	1
Chuj	Frontera Sur	1	1	-	0	1

El PNERIM da cuenta de al menos 50 grupos étnicos. Los nahuas y otomíes fueron los pueblos indígenas abordados con mayor frecuencia. Este factor propició, por ejemplo, a que varios volúmenes se dedicaran exclusivamente a ellos, lo que contrasta con otros grupos étnicos donde las referencias se abocan a la selección por parte de un sólo equipo de trabajo, esto implica que se retratan estos casos en máximo cinco ocasiones para la primera etapa y tres para la segunda, y que en ciertas líneas temáticas estos grupos no sean considerados en el análisis. Por otro lado, se localizaron tres ensayos que no retratan propiamente a grupos indígenas particulares, sino a población mestiza “con tradición indígena”, haciendo referencia a que se conservan procesiones o formas de organización asociadas a los pueblos indígenas. Y, además, se encontró un ensayo dedicado a los pueblos afrodescendientes.

Consideraciones finales

En el análisis del PNERIM es fundamental considerar la estructuración y las formas de organización del trabajo colectivo que han delineado las características de los resultados que se produjeron. La compilación de ensayos como una obra común de casi dos centenares de autores expone la construcción –intencionada o tácita– de aspectos medulares como son las regionalizaciones o del abordaje de pueblos indígenas particulares. La cuantificación de los datos permite ahondar en la existencia de espacios y grupos de los cuales se tienen trabajos recurrentes, mientras que otros contextos e interlocutores se observan desdibujados y ausentes.

En ese sentido, la información cuantitativa permite puntualizar que este proyecto colectivo careció de consensos y parámetros definidos para evitar los traslapes de investigaciones y facilitar el estudio en mayor número de lugares y pueblos indígenas. No se logró estudiar etnográficamente ni todos los sitios ni a todos los pueblos. Sin embargo, la cuantificación también da pie a visualizar el gran impacto que tuvo el PNERIM, ya que aportó –a los científicos sociales y público en general– un amplio material para conocer e incentivar la investigación de las distintas formas de ser y estar en el mundo de los pueblos indígenas. Además, al contar con equipos regionales a lo largo del país, propició que la etnografía alcanzara a estudiar espacios y grupos que las políticas centralistas no habían considerado. Sin olvidar que el PNERIM ha representado la posibi-

lidad de reunión y colaboración académica en una magnitud que ningún otro proyecto del INAH ha logrado alcanzar. La tabulación de la información y la presentación de los datos pretende que el lector lleve a cabo sus propias inferencias y conclusiones acerca del devenir del Programa.

Bibliografía

- Barabas, Alicia (coord.) (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (4 vols.). México: INAH.
- Bartolomé, Miguel (coord.) (2005). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades Indígenas en el México actual* (4 vols.). México: INAH.
- _____ y Barabas, Alicia (coords.) (2013). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual* (5 vols.). México: INAH.
- Baez, Lourdes (coord.) (2015). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (3 vols.). México: INAH.
- Good, Catharine y Alonso Bolaños, Marina (coords.) (2014). *Creando mundos entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (5 vols.). 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.
- Millán, Saúl y Valle, Julieta (coords.) (2003). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (3 vols.). 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* (3 vols.). México: Conaculta / 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.

Reseña analítica del libro *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*,¹ de Paula López Caballero y Ariadna Acevedo-Rodrigo (eds.)

Aäron Moszowski Van Loon*

Los 13 escritos reunidos en el libro colectivo *Beyond Alterity: Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, editado por Paula López Caballero del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y Ariadna Acevedo-Rodrigo del Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav, ponen en tela de juicio la alteridad adjudicada, sobre todo en los ámbitos de la política y las ciencias antropológicas, a los indígenas mexicanos. Como enfatizan las dos editoras en la introducción, no se trata de negar las diferencias sino de mostrar que, al enfocarse exclusivamente en éstas, se corre el riesgo de invisibilizar las semejanzas y naturalizar a los indígenas como alteridades. Para contrarrestar ello, se abren al menos dos vías exploradas por los distintos colaboradores del libro. En la primera parte, titulada “Land and Government”, que incluye las contribuciones individuales de Emilio Kourí, Peter Guardino, Michael T. Ducey, Ariadna Acevedo-Rodrigo, Elsie Rockwell y Gabriela Torres-Mazuera, se rastrean entre las prácticas de aquellos (auto)identificados como indígenas las consideradas irrelevantes o simplemente inexistentes, porque no son “otras”, como la propiedad privada, la participación en la política nacional y la escritura del castellano. En la segunda parte, titulada “Science”, que incluye las contribuciones individuales de Laura Cházaro, Paula López Caballero, Diana Lynn Schwartz, José Luis Escalona Victoria y Vivette García Deister, el examen de cómo la ciencia en general y la antropología en particular contribuyeron a reforzar la ligadura entre lo indígena y lo *otro*, pone al descubierto la variabilidad histórica de la alteridad que se asocia a los indígenas mexicanos. Junto con la introducción y el epílogo de Paul K. Eiss, los 11 capítulos reunidos en *Beyond Alterity* hacen un llamado urgente a acercarse a ellos desde una

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

1. Reseña elaborada en el marco de la línea de investigación “Las regiones indígenas a prueba de la etnografía” del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM). *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico* (2018). Tucson: University of Arizona Press.

perspectiva más allá de la alteridad, para lo cual es indispensable tener presente su imbricación con el Estado en general y con el Estado-nación en particular.

Un ejemplo basta para mostrar el alcance de lo que está en juego. En el capítulo “Anthropological Debates Around the Indigenous Subject and Alterity, 1940-1948”, López Caballero saca a la luz un aspecto central del proyecto indigenista mexicano que muchos de sus críticos contemporáneos suelen pasar por alto por seguir asumiendo tácitamente los mismos supuestos. Con base en la reconstrucción de una controversia acalorada que se desarrolló en la década de 1940 principalmente en la revista *América Indígena* y en donde participaron antropólogos e indigenistas como Manuel Gamio, Robert Redfield, Lucio Mendieta y Núñez, Sol Tax, John Collier, Emil Sady, Julian Steward, Oscar Lewis, Ernest Maes, Julio de la Fuente y Alfonso Caso, argumenta que las intervenciones indigenistas no se dirigían a un objeto previamente existente que era claramente identificable y muestra cómo se asentó paulatinamente la idea de un sujeto indígena que sigue siendo “otro”, pero cuya alteridad ya no recae en criterios raciales, etnolingüísticos o culturales, sino en la autoidentificación de alguien como una persona con un sentido subjetivo de pertenencia a una comunidad, palabra a la que pronto se agregó tautológicamente el adjetivo “indígena”. Sin embargo, para completar el argumento anterior —y el de *Beyond Alterity* en general— es indispensable complementar la historización de las categorías de identificación con el análisis de su carácter performativo, algo que, evocando el título del conocido libro de John L. Austin (1990), obliga a enfocarse en “cómo hacer cosas con palabras”, y que López Caballero (2017) llevó a cabo en su libro anterior *Indígenas de la nación: etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*.

Ahora bien, retomando el hilo del penúltimo párrafo, cabe destacar que se erige una barrera infranqueable entre los colaboradores de *Beyond Alterity* y aquellos quienes, siguiendo explícita o implícitamente a Pierre Clastres, oponen las “sociedades contra el Estado” a las “sociedades con Estado”. Aun cuando los primeros parecen rehuir a pronunciar los nombres de sus principales adversarios contemporáneos, no queda duda de quiénes se trata: los integrantes del llamado “giro ontológico”. Un pequeño rodeo metodológico no sólo permite mostrar lo que está en juego, sino también indicar quiénes están de qué lado. Pocos disputan la tesis de que la identidad disciplinaria de la antropología social sigue dependiendo en gran parte del trabajo de campo, pero no hay consenso alguno acerca de cómo éste se relaciona con la alteridad. ¿Al final de un trabajo de campo extenso hay más alteridad —y menos Estado— que al inicio? El antropólogo español Pedro Pitarch, ampliamente aclamado en círculos perspectivistas, sin duda respondería afirmativamente. De hecho, tanto en *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales* (Pitarch, 1996) como en *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena* (Pitarch, 2013), que son el resultado de años de trabajo de campo, plasma una noción de persona que es radicalmente distinta de la nuestra. El etnólogo francés Alban Bensa, en cambio, seguramente respondería que no. Como expone en detalle en *Después de Lévi-Strauss: Por una antropología de escala humana* (Bensa, 2015) y *El*

fin del exotismo: Ensayos de antropología crítica (Bensa, 2016), apuesta por un “universalismo librado de la alteridad”, ya que ésta conlleva, según él, una triple negación: la de la realidad inmediata, la de la historia y la de los propios actores. ¿Y cuál es la respuesta del lector de esta reseña, más allá de sus predilecciones teóricas?

Otra manera de aclarar la diferencia entre ambos bandos es en términos de la forma en que conciben el vínculo entre el ser y las relaciones sociales. Simplificando al máximo, los colaboradores de *Beyond Alterity* sostienen que las relaciones sociales anteceden al ser y se abocan a rastrear el despliegue histórico de las primeras, que, según ellos, están inevitablemente atravesadas por el Estado en alguna de sus formas concretas, para elucidar cómo se constituyen en bloques distintos seres indígenas y no indígenas, por ejemplo—, que, por lo tanto, son históricamente variables y no necesariamente continuos. Sus adversarios, en cambio, defienden que el ser antecede a las relaciones sociales y asumen que hay tipos de seres radicalmente inconmensurables que atraviesan la historia y actúan conforme a una lógica específica —la del don o el contrato, por ejemplo—. Desde esta perspectiva, y aun cuando el nombre del filósofo francés no aparece ni una sola vez en alguna de las bibliografías de los escritos publicados en *Beyond Alterity*, la propuesta de los autores reunidos por López Caballero y Acevedo-Rodrigo tiene un sabor marcadamente foucaultiano. De hecho, era de esperar que tarde o temprano la historización del loco como un objeto en el mundo, que, al problematizar la relación entre las palabras y las cosas y poner la performatividad en primer plano, resultó tan fructífero para los estudios de género, ayudaría a reorientar las ciencias antropológicas.

Empero, ¿cuál es el valor de una propuesta que obliga a adoptar una perspectiva histórica para la etnografía en general?, ¿acaso para una etnografía sincrónica de lo indígena es relevante la pregunta de si el ser antecede a las relaciones sociales o al revés? La respuesta es afirmativa. En efecto, la apuesta de *Beyond Alterity* es complementaria con la de la antropología reflexiva, cuya historia abarca ya casi 50 años y cuyo énfasis se reorientó paulatinamente del texto y el discurso, a la práctica y la experiencia, ponen al descubierto, por ejemplo, los destinos cruzados de la antropología posmoderna (véase Clifford y Marcus, 1986), dominante en la década de 1980, y la antropología fenomenológica (véase Jackson, 1996), a la que los posmodernistas pasaron la batuta reflexiva alrededor de 1995 antes de exhalar su último aliento, algo de lo que algunos de sus críticos contemporáneos desafortunadamente todavía no se percataron (véase Moszowski, 2017: 70-87, 198-213). Al respecto, cabe insistir en el valor de la llamada “conceptualización baja” del ya mencionado Bensa (2015), quien pone en tela de juicio la validez de los conceptos hermanos de *alteridad* y *cultura* como puntos de partida para la antropología social y reivindica el papel del etnógrafo como un escribano analítico situado e implicado, que describe concienzudamente, apenas por encima de las situaciones, algunos fragmentos de una historia local en perpetuo movimiento para compararlas con otras. En este sentido, la relevancia de *Beyond Alterity* para la etnografía en general consiste en propiciar la elaboración de descripciones etnográficas minu-

ciosas que, aun cuando en el caso de adoptar una perspectiva sincrónica sólo difícilmente pueden proporcionar datos para respaldar la tesis de que las relaciones sociales anteceden al ser, por su reflexividad tampoco avalan ciegamente la tesis inversa de que el ser antecede a las relaciones sociales, algo que es común en aquellas etnografías no reflexivas que, a diferencia de Bensa, asumen a la cultura y la alteridad de forma apriorística.

Queda pendiente una última cuestión muy espinosa. Aun en el caso de que rehuir a enfocarse exclusivamente en las diferencias de aquellos que se (auto)identifican como indígenas resulte superior a nivel epistemológico, porque obliga a visibilizar las semejanzas, cabe preguntarse por las implicaciones políticas de este gesto desnaturalizador. ¿Acaso quitarles el velo de la alteridad a los indígenas no los perjudica políticamente? Al contrario, la alteridad es un arma de doble filo: no queda duda acerca de la utilidad potencial de los esencialismos estratégicos, pero no por ser menos evidentes resultan menos reales los efectos potencialmente perniciosos de la reificación de lo indígena, idea que se encuentra en la base del concepto de *hipermarginalidad*, acuñado por el antropólogo estadounidense Lucas Bessire (2014) para referirse a la marginalidad de aquellos que no encajan dentro de los parámetros conceptuales establecidos y, por lo tanto, quedan políticamente invisibilizados. Un problema relacionado de suma relevancia es el de los peritajes antropológicos. ¿Son reconciliables las exigencias aparentemente contradictorias que emanan de los ámbitos académico y jurídico-político? La respuesta es que sólo son contradictorias en apariencia. Para pasar del primer ámbito al segundo es inevitable ampliar el universo de las razones justificatorias más allá de lo estrictamente epistemológico, pero de ahí no se sigue que haya más opción que partir de una descripción etnográfica que es concienzuda en términos de Bensa (2015). En efecto, la principal conclusión que se deja entrever entre líneas en *Beyond Alterity* es que una etnografía de lo indígena que no se sitúa más allá de la alteridad no sólo es cuestionable a nivel epistemológico, sino también constituye un punto de partida muy endeble para la acción política.

Bibliografía

- Austin, John L. (1990) [1962]. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bensa, Alban (2016) [2006]. *El fin del exotismo: Ensayos de antropología crítica*. México: El Colegio de Michoacán / Secretaría de Cultura.
- _____ (2015) [2010]. *Después de Lévi-Strauss: Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*. México: FCE.
- Bessire, Lucas (2014). *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clifford, James y Marcus, George E. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Jackson, Michael (ed.) (1996). *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- López Caballero, Paula (2017). *Indígenas de la nación: Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México: FCE.
- Moszowski Van Loon, Aäron (2017). *El diablo y Michael Taussig: La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*. México: Secretaría de Cultura / INAH.
- Pitarch, Pedro (2013). *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*. México: Artes de México / Conaculta.
- _____ (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.

Reseña crítica del libro *Reencuentro con el argonauta*.¹ *Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*, de Alejandro Vázquez

Luis Ernesto Ibarra de Albino*

La obra de Alejandro Vázquez destaca por hacer una revisión exhaustiva y actual sobre la vida y obra de Bronislaw Kaspar Malinowski. A modo de celebración de los más de 100 años del segundo viaje a las islas Trobriand, *Reencuentro con el argonauta* se posiciona como una obra de consulta obligada para etnógrafos novicios y para todo aquel que busca una nueva zambullida en el legado de uno de los pilares de la disciplina antropológica.

Capítulo a capítulo de esta breve pero eficaz obra, el autor nos invita a seguir las andanzas de este antropólogo polaco por el Pacífico occidental. La obra se compone de seis capítulos, cada uno de ellos pone sobre la mesa los principales aportes de la vida, muerte y resurrección de la obra de Malinowski.

El primer capítulo lleva por nombre “Un contexto para un texto”, y en él se plasma parte de los acontecimientos globales que marcaron la antropología de la época, misma que arroparía posteriormente a Malinowski. La revisión comienza en el siglo XIX cuando en la ciencia y en lo particular en las ciencias antropológicas se sufre una enorme inquietud por fundar un método científico que diera legitimidad y pertinencia ante la sociedad cambiante de la época.

Por ello, Alejandro Vázquez hace mención de tres grandes obras que marcaron el pensamiento y la metodología antropológica de finales del siglo XIX. Se trata en primer lugar de Tylor, con *Primitive Culture* (1871) y Frazer con la publicación de *La rama dorada* (1890). Este par de obras hechas con el método comparativo son un parteaguas por la profundidad y rigor metodológico que representan.

Por otro lado, Morgan con *The Ancient Society* (1877) sigue la misma línea comparativa, sin embargo, la innovación de dicho investigador fue la incorporación de trabajo de campo, metodología que sería parte del cotidiano del antropólogo a la fecha.

El segundo capítulo se titula “Los inicios de un nuevo siglo en la pujante antropología”, en él continúa la revisión de los grandes maestros del siglo XX de Bronislaw

* Coordinación Nacional de Antropología (ernesto.eibarra3@gmail.com).

1. *Reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea* (2017). Universidad Autónoma de Querétaro.

Malinowski, los cuales actualmente son grandes canteras en las que se sigue labrando la antropología contemporánea. Tenemos por un lado a Franz Boas, y en otro a Charles Gabriel Seligman.

Para Vázquez, Boas comienza a dibujar el camino para la revolución del método etnográfico, pues durante sus distintas pesquisas a lo largo de su trayectoria se acerca frente a frente a sus grupos de estudio. Sin duda el particularismo histórico de Boas también fue un parteaguas para la teoría antropológica y para la formación de Malinowski, debido a su propuesta de estudiar a cada grupo como un universo independiente para entenderlo en sus propios términos, y construir una etnografía con ciertos destellos de la teoría nativa.

Se hace mención que Seligman, quien en su conversión de la medicina a la antropología abrió una senda etnográfica en Nueva Guinea, ya que él nos brindó los primeros atisbos del *Kula*, y otros fenómenos que serán retomados posteriormente por Malinowski. A esta fórmula se suma Frazer, quien en su obra máxima, *La rama dorada*, sintetiza un enorme esfuerzo por generar leyes universales respecto a magia, religión y ritualidad.

En el tercer capítulo, “Malinowski y el trabajo de campo”, se habla de la conversión del mundo de las matemáticas al mundo de la magia, los mitos y la ritualidad indígena que marcaron al antropólogo polaco. Posteriormente Vázquez resalta las distintas estancias de trabajo de campo realizadas por Malinowski. Cada una de ellas con distintas hazañas y aprendizajes propios.

Con estas expediciones, Malinowski logra edificar ese templo que hasta ahora conocemos, el cual, está cimentado en un trabajo de campo profundo, riguroso y sobre todo reflexivo en la relación que se construye entre el antropólogo y la otredad.

En el cuarto capítulo Malinowski y su estancia por Oaxaca, Vázquez relata las andanzas de Malinowski que, junto al antropólogo mexicano Julio de la Fuente, emprende una aventura etnográfica por los mercados tradicionales zapotecas de Oaxaca. Como resultado de esta investigación, se publica en 1957 *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*.² Esta investigación vio la luz en años posteriores al fallecimiento de Malinowski.

Parte importante de la consagración de Malinowski vino al momento de su muerte, esto es retomado por Vázquez en el quinto capítulo, “Muerte y resurrección de Malinowski”. Con este repentino suceso, salieron a la luz distintos “lados b” de obras afamadas del autor, entre las cuales se incluía una compilación de manuscritos que fueron publicados como los diarios de Malinowski, los cuales, agitaron las estructuras más profundas del templo teórico-metodológico ya edificado.

Con la develación de los diarios, la controversia hacia Malinowski no se hizo esperar. Por un lado llovieron las críticas respecto a la objetividad y pertinencia del método diseñado por el

2. Malinowski, Bronislaw y De la Fuente Julio (1957). “La economía de un sistema de mercados in México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano”. *Acta Antropológica*. Época 2, 1(2), Mexico: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

autor, y por otro lado, otros antropólogos que anticipaban la caída de los grandes relatos jugaban con esta otra postura que lo alejaba del cientificismo y lo acercaba al humanismo y al lado más subjetivo de las ciencias sociales.

Cabe señalar que estas obras póstumas más que oscurecer los aportes de Malinowski, refrescaron la discusión respecto a su legado que con sus grises, continúa vigente, como lo resalta Vázquez en el capítulo final “Cómo leer a Malinowski desde la antropología contemporánea”, donde afirma: “en la actualidad no hay un profesional en la antropología que se autoadscriba como funcionalista malinowskiano, y al mismo tiempo que sucede, acontece que no hay profesional en el mundo de la antropología que no haya visto desfilar desde sus horizontes de formación y aprendizaje el nombre del antropólogo polaco”.³

3. Vázquez, Alejandro (2017). *Reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*. México: UAQ (p. 93).

Enfoques

Nombrar e identificar: la denominación de la población de origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII | Maira Cristina Córdova Aguilar

Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteños de origen africano a finales del periodo colonial | Marco Antonio Pérez Jiménez

Afrodescendencia en Chilpancingo | María Teresa Pavía Miller

Interrogando el archivo: registros sobre esclavos en el Tejas mexicano, 1821-1836 | María Camila Díaz Casas

Reflexiones en torno a la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 | Eduardo Torre Cantalapiebra

Nombrar y contar: afrodescendientes en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017 | Paula Cristina Neves Nogueira Leite

Entrevista

Reflexiones sobre la inclusión de variables afrodescendientes en instrumentos estadísticos. Entrevista a Odile Hoffmann | Gabriela Iturralde Nieto

En imágenes

Afrodescendientes en México | José Luis Martínez Maldonado

Diversa

Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos | Cristina V. Masferrer León

Peritajes antropológicos

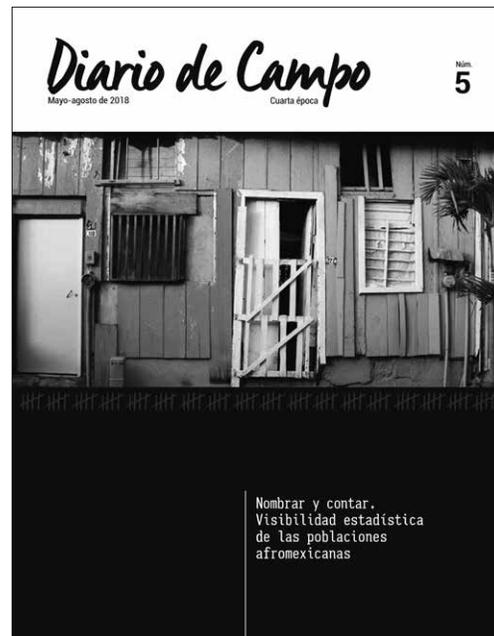
Ampliar las cartografías de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derecho a la consulta y la no discriminación | Gabriela Iturralde Nieto

Proyectos INAH

Formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH: la historia de un Proyecto de Investigación Formativa
Leif Korsbaek / Martín Ronquillo Arvizu

Reseñas analíticas

Pigmentocracias. Etnicidad, raza y color en Latinoamérica. Reseña crítica del libro: Edward Telles (2014). *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of California Press | Citlali Quecha Reyna



Enfoques

Antropología molecular y análisis del ADN mitocondrial en poblaciones nahuas del Altiplano de México | Angélica González Oliver / Ernesto Garfías Morales / Víctor Hugo Avilés Chávez / Aurora Millán Sierra / Héctor Alessandro López Hernández

La ruta de los yaquis desde Sonora hasta Yucatán: una propuesta de identificación histórico-biológica | Oana del Castillo Chávez / José Manuel Arias López

Heredabilidad de la obesidad en el noreste de México. Estudio basado en el índice de masa corporal de diadas (madre-Hijo) | Ricardo M. Cerda-Flores / Andrés Figueroa / Hugo Leonid Gallardo-Blanco

La inmunogenética más allá de la clínica: genes y patógenos que marcaron nuestra historia demográfica | Rodrigo Barquera Lozano

¿Dónde están los genomas de los mexicanos afrodescendientes? |

Raúl Cuauhtémoc Baptista Rosas / Alma Aurora Arreola Cruz / Ana Sofía Torres Menchaca / Citlali Quecha Reyna

Entrevista

Genética y genómica de poblaciones en México. ¿Dónde estamos y hacia dónde vamos? Entrevista con Héctor Rangel Villalobos | Raúl Cuauhtémoc Baptista Rosas

El reto de analizar genomas en México. Entrevista con Andrés Moreno Estrada | Raúl Cuauhtémoc Baptista Rosas

En imágenes

Una última entrevista: el seguimiento molecular a una pieza ósea de un contexto prehispánico | Rodrigo Barquera Lozano

Diversa

La violencia implícita en la discriminación étnica y el papel de la lengua materna. Narrativas de mujeres *mè'phàà* y *na savi* de La Montaña de Guerrero | María Cristina Hernández Bernal

Peritajes antropológicos

Vinculación interinstitucional y peritaje antropofísico | Israel David Lara Barajas

Proyectos INAH

Análisis del desarrollo ontogenético en personas con trisomía 21: un enfoque comparativo | Bernardo Yáñez Macías Valadez

Reseñas analíticas

Tres ediciones del Mexican Population Genetics Meeting (#mexpopgen) | Karla Sandoval Mendoza

El cuerpo revisitado. Reseña crítica del libro: Arturo Rico Bovio (2017). *Muerte y resurrección del cuerpo, México, México: Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Chihuahua* | Elio Masferrer Kan



Enfoques

Espacio y territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán: discusiones recientes sobre región, paisaje y lugar | Rodolfo Oliveros Espinosa / Juan Gallardo Ruiz / David Figueroa Serrano

Identidad y territorio en los pueblos nahuas de Michoacán
David Figueroa Serrano

Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *nãtho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán
Bianca Paola Islas Flores / Yaret Verónica Sánchez Barón

La memoria del lugar. Un acercamiento al estudio lingüístico de los topónimos *nãtho* (otomíes) de San Felipe de los Alzati, Michoacán |
Bianca Paola Islas Flores / Mariela Cortés Vázquez

Parhaquahpeni, la espalda del mundo. Acercamiento a la visión ritual y social de los tarascos en el siglo XVI | Luise Margarete Enkerlin Pauwells / José Luis Punzo Díaz

Coleccionismo arqueológico en Michoacán. Una mirada al uso del patrimonio arqueológico | Ramiro Aguayo Haro

El juego de pelota en la vertiente del Lerma | Eugenia Fernández Villanueva Medina

El salvamento paleontológico en San José de Gracia, Michoacán: notas sobre la construcción del escenario de trabajo | Ana Fabiola Guzmán / Eugenia Fernández Villanueva Medina

Entrevista

Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha. Entrevista a Verónica Velázquez | Rodolfo Oliveros / Donají Cruz

En imágenes

La diversidad cultural de Michoacán a través de la fotografía etnográfica | Rodolfo Oliveros Espinosa

Diversa

Espondio: evocaciones de la ancestralidad. Un acercamiento al uso, valor y significado del patrimonio paleontológico en algunas comunidades *hñãñho* de Amealco de Bonfil, Querétaro | Israel D. Lara Barajas / Fiorella Fenoglio / Mirza Mendoza Rico

Peritajes antropológicos

Apuntes sobre un peritaje antropológico en los valles centrales de Querétaro | Ricardo López Ugalde

Proyectos INAH

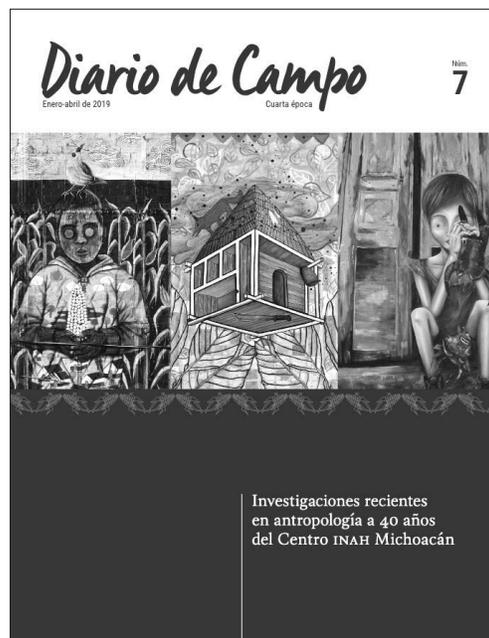
Proyecto Memoria Textil | María del Carmen Castillo Cisneros

Reseñas analíticas

Reseña del libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, de Casimiro Leco, Alicia Lemus y Ulrike Keyser Ohrt (coords.) | Donají Cruz López / María Fernanda Pérez Ochoa

Reseña del libro *Obras escogidas de la historia antigua de México*, de Wigberto Jiménez Moreno | Carlos García Mora

Reseña del libro *De Mérida a Taguzgalpa. Seráficos y predicadores en tierras mayas, chiapanecas y xicaques*, de José Manuel Chávez Gómez (coord.) | Jesús Joel Peña Espinosa



INSTRUCTIVO PARA LOS AUTORES

Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos, en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras.

Modo de entrega de los originales

Los artículos propuestos se enviarán únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico, a las direcciones:

revista.cnan@inah.gov.mx
pedro_ovando@inah.gov.mx

Los originales deberán incluir la siguiente información: nombre del autor, institución en la que labora, semblanza breve (no más de 500 caracteres), número telefónico y dirección de correo electrónico.

Los artículos deberán incluir al inicio un resumen de entre 150 y 200 palabras en español y en inglés, así como entre cuatro y ocho palabras clave, que no estén en el título, con su traducción en inglés.

Diario de Campo acusará recibo de los originales. La publicación de cada artículo dependerá del visto bueno del Comité Editorial y un proceso de dictaminación realizado por especialistas anónimos.

Al aprobarse la publicación de un artículo, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autorizar al INAH la difusión impresa y electrónica de la obra.

Elementos tipográficos

Se utilizará un solo tipo de letra (Arial) y de un solo tamaño (12 puntos), con interlineado 1.5. Los títulos se escribirán en altas y bajas. Las notas al pie serán de cuerpo menor (10 puntos). La extensión de los artículos no deberá exceder las 30 páginas.

Citas y bibliografía

Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apegarse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Por ejemplo: (Ravines, 1978: 607). En caso de que haya más de tres autores se podrá incluir únicamente el primero de ellos seguido de la expresión *et al.* Las citas abreviadas siempre se harán en el texto y jamás en las notas, salvo que se trate de una referencia complementaria.

La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético, según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

Recursos impresos

a) Libro completo:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad: Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera:

Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra* (Número de la edición). Ciudad: Editorial.
El dato de edición: Asentar en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, colocar la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4^a ed.), (3^a ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión:

Apellidos, Nombre del autor (año de la primera publicación/año de reimpresión). *Título de la obra* (Número de reimpresión). Ciudad: Editorial.
El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7^a reimpresión), (4^a reimpresión). La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador:

A continuación del nombre del responsable de la publicación consultada se puede consignar su función o cargo, en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.), compilador (comp.), director (dir.) colaborador (colab.), organizador (org.), etcétera.

e) Capítulos de libro:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra* (pp. xxx- xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo", *Nombre del periódico*, pp.
En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indiquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: p. A1, A4). Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. xx- xx.
Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la Institución Académica, Ciudad.
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas van en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:

Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Citar las actas publicadas en un libro utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplear el mismo formato que se utilizaría con una publicación periódica.

Recursos no publicados

j) Ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido, Nombre del autor (mes, año). *Título de la ponencia*. Trabajo presentado en Nombre Completo del Evento de Nombre Completo de la Organización o Institución Organizadora, Ciudad.
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las ponencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula.

Recursos electrónicos o de internet

k) Libro en versión electrónica:

Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

l) Libro en versión electrónica con DOI:

Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico, ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente, no todos los documentos tienen DOI. Pero si lo tienen, hay que incluirlo como parte de la bibliografía: Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. doi: xx.xxxxxxx
En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del documento". *Nombre del sitio web*.
Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.
Cuando el artículo tiene DOI se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. Recuperado de: Nombre de la base de datos.

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperada de una base de datos:

Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, volumen (número), pp. Abstract recuperado de: Nombre de la base de datos.
En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:

Nombre Completo de la Organización (año). "Título del informe". Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas on-line:

Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

r) Contribuciones en blog:

Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>. Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (*nickname*). Proporcione la fecha exacta de la publicación.

Consideraciones particulares

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores: colocar "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas *et al.* (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, se debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un código, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltará mediante cursivas. Ejemplo: *Códice Dresde*.
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, se debe diferenciar con las letras del abecedario, en minúsculas. Se debe hacer la anotación en el párrafo donde se colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [edición especial], [resumen], [volumen], [material complementario], etcétera. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra, también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, colocar la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.)
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, colocar entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para su evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Diario de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.

Enfoques

APORTES Y DESAFÍOS EN LAS COYUNTURAS NACIONALES RECIENTES

Aportaciones del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, a los pueblos originarios del estado de Morelos

Luis Miguel Morayta Mendoza

El proyecto regional “La Malinche” en Tlaxcala. Reflexiones a veinte años de su inicio y nuevas perspectivas etnográficas

Jorge Guevara Hernández / Milton Gabriel Hernández García

Repensar los pueblos de la Cuenca de México desde la etnografía

Laura Elena Corona de la Peña / Leonardo Vega Flores / Eliana Acosta Márquez / Ramón Eduardo González Muñiz

Balances y retos etnográficos entre los pueblos *comca’ac*, *guarijó*, *ralámuli* y *yoreme*

Milton Gabriel Hernández García / Claudia Jean Harriss Clare / Hugo Eduardo López Aceves / Ana Paula Pintado Cortina / Pablo César Sánchez Pichardo

Trabajo de campo, etnografías re-queridas y conocimiento compartido

Ella Fanny Quintal Avilés

Apropiación y uso de la producción antropológica. Apuntes sobre las etnografías *escribibles*

Ricardo López Ugalde

¿Es la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero un *área cultural* o una *región etnoterritorial*?

Samuel L. Villela Flores

Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu

Lourdes Baez Cubero / María Berenice Morales Aguilar / María Guadalupe Ramírez Ramos / David Pérez González

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

Los dilemas de la regionalización antropológica en el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Andrés Oseguera Montiel / Hugo Cotonieto Santeliz / Javier Gutiérrez Sánchez / Karina Munguía Ochoa

De la etnografía colectiva y sus vicisitudes: un balance crítico

Arturo Mario Herrera Bautista / Aáron Moszowski Van Loon / Víctor Acevedo Martínez / Yeyectzin Moreno Del Angel / Karen López Rodríguez / Diana Pérez Merlos

Revisión crítica de la construcción de la región Huasteca en el Proyecto Nacional de Etnografía. Aciertos y tropiezos de un proyecto etnográfico

Israel Lazcarro Salgado / Karina Munguía Ochoa

Entrevista

La región etnográfica. Entrevista al Dr. Andrés Medina Hernández

Laura Elena Corona de la Peña / Eliana Acosta Márquez / Leonardo Vega Flores / Eduardo González Muñiz

Platicando con Saúl Millán: las regiones indígenas a prueba de la etnografía

Selene Yuridia Galindo Cumplido / Aáron Moszowski Van Loon

En imágenes

Semana Santa Pima. Expresiones religiosas en transformación

Andrés Oseguera Montiel

Miradas al territorio *Warihó*

Claudia Jean Harriss Clare

Peritajes antropológicos

Peritaje en ciencias antropológicas para la comunidad de San Ildefonso Chantepec, Tepeji del Río, Hidalgo

Milton Gabriel Hernández García / María Gabriela Garret Ríos / Mauricio González González / Alonso Guerrero Galván / Julio César Matías Lara / David Pérez González

Proyectos INAH

El Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México y la reflexión crítica sobre el concepto de región

Ricardo López Ugalde / Milton Gabriel Hernández García

La trama de la etnografía en el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México

Marina Alonso Bolaños

Apéndice. El PNERIM en números

Ricardo Schiebeck Villegas / Karen López Rodríguez

Reseñas analíticas

Reseña analítica del libro *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, de Paula López Caballero y Ariadna Acevedo-Rodrigo (eds.)

Aáron Moszowski Van Loon

Reseña crítica del libro *Reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*, de Alejandro Vázquez

Luis Ernesto Ibarra de Albino

