

## DEBATE

**Respuesta a Roberto  
Williams García\***  
**por su reseña del libro**  
*Hablar de otros. Miradas y voces  
del mudo tepehua*

En primer lugar, agradezco al Consejo de Redacción de *Dimensión Antropológica* la posibilidad de réplica a la reseña de Roberto Williams sobre mi obra *Hablar de otros...*,<sup>1</sup> aparecida en el número 35 de la revista.

Me disculpo por el retraso en llevar a cabo esta réplica, lo cual obedece al azar porque no pude consultar dicha reseña sino hasta finales de 2007. Normalmente no acostumbro a ejercer el derecho de réplica sobre ninguna reseña acerca de mis trabajos; sin embargo, considero la recensión citada como un ejercicio que se limita a la opinión, y como buena parte del escrito se abandona a afirmaciones problemáticas ameritan una respuesta.

En primer lugar, Williams me etiqueta de "posmoderno". Quiero dejar

\* Lamento que durante el proceso de publicación de esta réplica se produjera la irreparable pérdida de tan ilustre investigador, quien sigue siendo consultado y citado en sus trabajos sobre los tepehuas, estando a la altura y vigencia científica para las futuras generaciones.

<sup>1</sup> David Lagunas, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, México, INAH/Plaza y Valdés, 2005.

claro que las etiquetas y reduccionismos son un impedimento para la crítica y cierto nivel de calidad de cualquier debate académico. Por si las dudas, le sugeriría a Williams consultar alguna de mis obras anteriores, *Los tres cromosomas*, por ejemplo, donde quizá me catalogaría a la inversa, como "clásico" o moderno, pues es un texto basado en las teorías más duras sobre parentesco.

En segundo lugar, el posmodernismo incluye muchas más cosas de las que Williams apunta. Siguiendo a Terradas,<sup>2</sup> se utiliza coloquialmente el concepto "posmoderno" para hacer referencia a una parte de antropólogos, básicamente estadounidenses, que han dudado de manera excesiva del legado etnográfico desde el siglo XIX hasta la actualidad. Entre ellos los famosos Paul Rabinow y James Clifford, y libros como el retórico *Writing Cultures*. Pero existen antropólogos que han publicado artículos sobre historia de la antropología que también se consideran posmodernos y son absolutamente recomendables, aunque no sean tan famosos como Rabinow o Clifford. También cabría recordar que muchos posmodernos son muy modernos, es decir, son liberales, al menos en su estilo de vida

<sup>2</sup> Gabriela Salla Corte, "Realismo, antropología jurídica y derechos. Entrevista a Ignasi Terradas i Saborit", en *Prohistoria*, núm. 5, 2001, pp. 15-27.

económico y social, aunque ideológicamente no lo sean tanto.

La crítica de Williams no va más allá de ser una opinión personal y superficial, sin fundamento teórico, más bien representa un juicio de valor hecho desde la ignorancia, tal como él mismo reconoce: "Confieso que ignoraba esta nueva escuela (posmodernismo) cuya aplicación por parte de Lagunas me deja convencido de que es una moda en busca de incautos". Por un lado, cuando se hace una afirmación así uno no está seguro si Williams se limita a resumir un estado de opinión, los discursos dominantes o si, por el contrario, está asumiendo el postulado posmodernismo = moda para incautos como un "por supuesto" evidente que debe asumirse de manera acrítica. Además, resulta cuando menos sorprendente que Williams se declare ignorante de los últimos debates de la antropología textualista-posmoderna y que califique como una "moda" toda la producción en este sentido. En cualquier caso, ese tipo de argumentos es viejo y es un tópico. Porque, además, ¿qué no es moda en antropología?

También cabe agregar que el posmodernismo resulta más una perspectiva metodológica que una escuela del pensamiento: en positivo, es un esfuerzo para traducir y escuchar que nos enseña a repensar temas clave en la antropología social; en negativo, sus excesos han contribuido a textualizar la antropología y preocuparse más del producto etnográfico que del proceso etnográfico. Sospecho que Williams juzga mi trabajo como si fuera el reflejo de ese exceso posmoderno de narcisismo personal, una egoantropología en la cual sólo hablo de mí, de mis experiencias

propias, lo cual dejo a consideración del lector de mi obra. Probablemente Williams haya tenido una especie de alucinación en sus apreciaciones, pues el autoanálisis por mi parte en alguno de los fragmentos del texto no es sino parte de lo que María Cátedra<sup>3</sup> señalaba como la experiencia personal del antropólogo entendida no como un asunto anecdótico, sino como un dato del conocimiento. Entiendo que Williams puede haberse sentido tentado a descalificar cualquier ejercicio de este tipo identificándolo con textos posmodernos que muestran un fundamentalismo extremo, al llevar esta tendencia del autoanálisis a sus últimas consecuencias y provocar que a veces el antropólogo hable más de sí mismo que del pueblo estudiado. Pero no es el caso.

Por tanto, creo que Williams, sin aportar argumentos de peso, confunde lo que es un ejercicio experimental con una suerte de abandono de un proyecto científico de la etnografía en favor de teorías que la reducen a un género literario. En fin, el posmodernismo tiene sus *haberes* y sus *debes* y sin abundar demasiado en el tema le sugiero una lectura accesible sobre el mismo;<sup>4</sup> por ejemplo, Hernández Espinoza señala

<sup>3</sup> María Cátedra, "Prefacio" a Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar, 1992.

<sup>4</sup> Manuel Delgado, "Profanació i sacrilegi: la violència contra el sagrat", en *Revista d'etnologia de Catalunya*, núm. 6, 1995, pp. 86-94; Rafael Hernández Espinoza, "Del colonialismo al colaboracionismo dialógico-crítico: una aproximación a la dimensión política y reflexiva de la antropología en México", en *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 2, núm. 2. pp. 303-322.

acertadamente que la antropología posmoderna ha sido objeto de críticas, por un lado, pero por otro es un aporte a las corrientes alternativas de la antropología en América Latina.

En otro orden de cosas, todo el razonamiento que propone al señalar la falta de un acercamiento que evoque la totalidad de la cultura tepehua resulta inconsistente.

En primer lugar, no pretendí abarcar la totalidad de la cultura tepehua, de la misma forma creo que ningún antropólogo pudiera llegar a la totalidad de la cultura, aunque metodológicamente sea nuestra tentativa, como señala Fabietti. Hay una diferencia entre finiquitar una cultura, llegar a su totalidad, y procurar el sentido holístico con el que “metodológicamente” trabaja el antropólogo.

En segundo lugar, como en el texto se presta mayor atención a la individualidad de quienes integran la sociedad, el resultado no es un compendio a la manera estructural-funcionalista de una cultura que se presenta dividida en economía, política, religión o parentesco. En positivo, la obra se centra en la variedad y la invención, rescatando las observaciones de Carmelo Lisón.<sup>5</sup> En efecto, como señalo en la contraportada, subyace el problema de la creatividad: hablar de una cosa conocida que no da ninguna sorpresa por su universalidad y estandarización, por su escasa “relevancia cultural”; se dice: son indígenas pobres y marginados. Frente a esta actitud de indiferencia, cuando no

de menosprecio, que elimina el diálogo y pretende controlar el conocimiento de otras culturas, este texto se interesa en la variedad, la amenidad y la creatividad de una cultura que no es perfectamente inteligible a los ojos del antropólogo.

En suma, la pretensión no era sino, a la manera de Bourdieu,<sup>6</sup> de reemplazar las imágenes simplistas y unilaterales por una representación compleja y múltiple, fundada en la expresión de las mismas realidades en discursos diferentes, a veces irreconciliables, y a la manera de novelistas como Faulkner, Joyce o Virginia Woolf, abandonar el punto de vista único, central, dominante —en síntesis, casi divino— en el que se sitúa gustoso el observador.

La crítica a los relatos de vida como método de acercamiento a una cultura es, sin duda, la parte más injustificada del texto de Williams. Al fin y al cabo los relatos e historias de vida, como método, también tienen sus ventajas e inconvenientes. Entre estos últimos están el encontrar buenos informantes y completar relatos ya iniciados, y pueden apreciarse personajes con lógicas opuestas y confrontadas que desconciertan al lector, así como múltiples posiciones para el antropólogo. No tienen por qué ser doctos en algo, sino que lo importante son sus palabras. Entre las ventajas de las historias de vida, método que critica Williams, podría enumerar: 1) dar voz a los sin voz, cediendo protagonismo a aquellas personas que la historia no ha tenido en cuenta (en la página tal cual le hago una pregunta a

<sup>5</sup> Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Antropología: horizontes teóricos*, Granada, Comares, 1998.

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, RCE, 2000.

Williams sobre qué protagonismo le otorga a Agustín, uno de los informantes en su obra *Los Tepehuas*), que reflejan los modos de compartir el *surplus* autorial con otros protagonistas en un trama; 2) enlazando con la corriente humanista, nos informa de la sociedad: la gente no sólo habla de sí misma sino también de quienes le rodean, de su sociedad; 3) son un método nuclear (fundamental) dentro de las aproximaciones cualitativas; 4) posibilita la formulación de hipótesis *a posteriori*, es un método inductivo de la práctica a la teoría; 5) nos introduce, como método, en el universo de las relaciones sociales primarias: parentesco, vecindad, amistad, laborales; vemos todo el entramado de las relaciones entre las personas; 6) el estudio del cambio social; 7) recoge la visión *emic* que los propios actores sociales tienen de su realidad.

Tiene razón Williams al señalar que los relatos de vida aparecidos en la obra no son fascinantes. La parte en que Williams señala esto me parece adecuada y es casi incontestable. En efecto, la transcripción de los relatos no es todo lo clara que hubiera deseado, básicamente por las dificultades —especialmente de don José, el curandero— para expresarse en castellano. Contrariamente a lo que Williams especula arbitrariamente, la obra no fue traducida “del catalán o de la lengua cervantina”. En eso reconozco mi impericia: no haber incluido las palabras en lengua tepehua de mis informantes, pero por respeto y como forma de no violentar la gramática tepehua preferí que me tradujeran sus palabras o se expresaran en castellano.

Para concluir, incluso me parece un poco delirante —dicho con toda la

simpatía personal e intelectual hacia Williams— que este colega se refiera mí en reiteradas ocasiones como “el barcelonés”. Por supuesto que debemos ser prudentes a la hora de juzgar negativamente la intención de Williams al asignarme reiteradamente un calificativo “étnico” —de hecho yo no he nacido en Barcelona— y, por tanto, me disculpo si mi razonamiento puede resultar exagerado, pero no deja de suscitar algunas dudas ese tratamiento, y sobre cuál será su opinión entonces sobre la capacidad de ciertos científicos sociales no mexicanos; en suma, acerca de la veracidad y la legitimidad que pueden tener antropólogos de culturas ajenas para estudiar una cultura desconocida. Todo esto le hace moverse implícitamente hacia un lugar común —el imperialismo del extranjero—, cuyo resultado sería caer en un solipsismo que es parte de los debates de un sector de la academia estadounidense: es decir, sólo las mujeres pueden hablar de feminismo, solamente indígenas pueden hablar de indígenas, sólo los hawaianos pueden hablar de hawaianos... o sólo los mexicanos pueden hablar de mexicanos. En palabras de Fabietti: ¿será que Williams, consciente o inconscientemente, subcribe esa idea de una antropología étnica, que pretende excluir a los no nativos o a los no naturales de un país de la reflexión acerca de la propia cultura? Pero en fin, quizá yo también esté especulando en demasía.

DAVID LAGUNAS  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DEL ESTADO DE HIDALGO