

## ¿Para qué han servido las descripciones etnográficas del noroeste mexicano y qué relación tienen con la toma de decisiones?

Ángel Valdez Martínez\*

Recibido: 12 de diciembre de 2023.

Aceptado: 28 de marzo de 2024.

### Resumen

En el marco de las investigaciones sobre las relaciones entre prácticas discursivas y prácticas sociales, presento a continuación un análisis de las descripciones que hicieron Joan Font en 1611, Carl Lumholtz en 1894 y Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg en 1935 de los hablantes de rarámuri, con el fin de ilustrar la manera en que estas han motivado tres tipos de respuestas que se han traducido en prácticas sociales: *a)* hacer avanzar los proyectos misionero, minero y civil hacia el septentrión; *b)* adquirir pruebas a favor del evolucionismo antropológico por parte de los etnógrafos extranjeros y *c)* presentar un modelo de la cultura rarámuri simplificado, coherente y administrable. Hacia el final del texto, fruto de esta revisión histórica, presento una reflexión en torno a esta pregunta: ¿para qué sirven las descripciones etnográficas?

**Palabras clave:** prácticas discursivas, prácticas sociales, Sierra Tarahumara, pueblo rarámuri.

### Abstract

Within the framework of research exploring the connections between discursive practices and social practices, I offer an analysis of the depictions provided by Joan Font in 1611, Carl Lumholtz in 1894, and Wendell C. Bennett and Robert M. Zingg in 1935 regarding the rarámuri speakers. The aim is to illustrate how these descriptions have sparked three types of responses, translated into social practices: *a)* advancing missionary, mining, and civil projects towards the north; *b)* acquiring evidence in support of

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia. angel.valdez@enah.edu.mx.  
ORCID 0000-0002-7546-653X.

anthropological evolutionism by foreign ethnographers; and c) presenting a simplified model of rarámuri culture, one that is coherent and manageable. Towards the conclusion, stemming from this historical review, a personal reflection emerges concerning the question, what purpose do ethnographic descriptions serve today?

**Keywords:** discursive practices, social practices, Sierra Tarahumara, Rarámuri people.

*En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes [...] es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación.*

Epicuro, *Carta a Pítocles*, [86].

## Introducción

### I.

Las líneas que siguen giran en torno a la relación que las obras escritas enfocadas en la producción de conocimiento —concretamente hablo de las descripciones etnográficas— mantienen con el mundo social, proceder que unas veces ha sido visto como un arriesgado caminar al borde de un acantilado (Certau, 1995), en el cual se corre el riesgo de precipitarse y borrar toda diferencia entre dos lógicas —“la que organiza la producción y la interpretación de los enunciados” y “la que rige las acciones y las conductas” (Chartier, 2011:85)— y al que a veces se ha ubicado dentro del “marco general de la condición posmoderna” y de las temáticas habituales de los vilipendiados *cultural studies* (Reynoso, 2000:24).

Si elijo este tema y este proceder, es porque me interesa reforzar y ampliar la hipótesis en torno a la cual, de un tiempo a esta parte, gravitan mis reflexiones filosóficas y antropológicas —expuestas en sus generalidades en otro lugar (Valdez Martínez, 2017)—, según las cuales es posible concebir un sistema de toma de decisiones basado en el conocimiento de la naturaleza y la cultura, útil para la vida cotidiana que tiene lugar en un mundo donde se sospecha de las certidumbres de la cuantificación, de las categorías analíticas, de los modelos de comprensión y de las definiciones clásicas (Reynoso, 1996), un mundo donde la pre-

gunta ¿qué es el ser humano? se responde con otra pregunta: ¿eso qué importa?

En un contexto así, ¿qué valor tiene el quehacer científico? ¿Qué finalidad tiene hacer antropología?, si al final parece no haber una respuesta “correcta” a la pregunta kantiana “*Was ist der Mensch?*”<sup>1</sup> ¿Vale la pena empeñarnos en suponer que sabemos qué es la antropología y cómo se distingue de otras disciplinas? ¿Vale la pena empeñarnos en suponer que podemos identificar otras culturas y caracterizarlas en sus partes esenciales, y que podemos entender el pensamiento de esas otras culturas diferentes de la nuestra? (Copleston, 1984:17). Pienso que las pistas para responder estas interrogantes ya nos las ha dado Epicuro, quien en su tiempo fue testigo de un Atenas entre cuyos pobladores reinaba una “notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso” (García Gual, 2013:29) –tal como se denuncia que sucede en nuestros días, en los que “el progreso se ha convertido en rutina” (Reynoso, 1996:16), inseguridad ante la cual se respondió con el desarrollo de un creciente individualismo (fenómeno que nos es tan familiar).

## II

Para el filósofo de El Jardín, la finalidad de todo conocimiento no es otra que la *ataraxia*, la imperturbabilidad anímica ante una sociedad perturbada por la angustia: no ha de buscarse el conocimiento por el conocimiento, sino para despejar los miedos irracionales que turban nuestro ánimo. “El *bios theoretikós*, o existencia dedicada a la investigación y al teorizar, queda así subordinado a una clara utilidad vital [...]. [Para Epicuro] el conocimiento científico no es un fin en sí mismo, sino un medio para la liberación del ánimo” (García Gual, 2013:71-73).

Tengo la certeza de que este es un tema que se discute mejor en un aula de Filosofía y de que incluso el lector podría preguntarse: ¿qué tiene que ver Epicuro con los hablantes de rarámuri?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Es decir: “¿Qué es el ser humano?”.

<sup>2</sup> A lo largo del texto empleo la expresión “hablantes de rarámuri”, en primer lugar porque reconozco que es la lengua materna el instrumento con el cual los seres humanos codificamos el mundo en sentido cultural y, en segundo lugar, porque considero que los términos “indígenas”, “tarahumares”, “tarahumaras”, “rarámuris” y semejantes surgen en contextos políticos concretos que remiten a situaciones de contacto específicas y que enmarcan proyectos civilizatorios particulares que, en todo caso, hacen una distinción ontológica entre un *ellos* (los rarámuris) y un *nosotros* (los mestizos), diferencia que resulta de un proceso cultural, antes que esencial.

Por eso me gustaría aclarar en esta introducción que lo traigo a colación con el único afán de hacer ver que los pretendidos problemas posmodernos, relativos a la falta de certidumbre respecto a la filosofía, al saber científico, a la política y al concepto de lo humano, pueden resolverse con estrategias propias del periodo helenístico, estrategias fincadas en la *praxis*, entendida como una actividad en el mundo y como una actitud frente a él “que proporciona a la persona una disposición anímica fundamental para el vivir cotidiano” (García Gual, 2013:71). Dichas estrategias, me parece, pueden actualizarse y robustecerse con reflexiones y críticas más o menos contemporáneas a nosotros, como las que surgen en la antropología latinoamericana y que reconocen la correlación (más bien problemática) entre los espacios sociales de producción del conocimiento denominado científico y el efecto que dicho conocimiento produce en la realidad social y en la vida cotidiana (D’Souza, 2014:127), estrategias que, según me parece, se pueden actualizar con las reflexiones y críticas y con aquellos señalamientos que ven en la producción discursiva de la antropología un dispositivo que ha servido a la dominación de la alteridad y que denuncian los efectos políticos reales que tienen las investigaciones antropológicas que se realizan en clave monolítica (Moszowski van Loon, 2022:126). En todos los casos, la preocupación es la misma: ¿qué relación tienen el conocimiento (antropológico) y la vida cotidiana?

He recurrido a Epicuro porque creo que los problemas y las soluciones de ayer y de hoy convergen cuando se los aborda poniendo el énfasis en las implicaciones que tiene el conocimiento en la vida práctica, sobre todo en la toma de decisiones. Podemos aceptar, pues, que el conocimiento antropológico incide en la vida. En eso estamos de acuerdo. Pero ¿de qué manera lo hace? ¿En qué términos se da dicha incidencia? ¿*Cui bono*?

### III

Para evitar conjeturas infundadas, a continuación me dispongo a analizar preliminarmente algunas de las descripciones que hicieron Joan Font en 1611, Carl Lumholtz en 1894 y Wendell Bennett y Robert M. Zingg en 1935 del modo de vida de los hablantes de rarámuri —pensados como “otros”— con quienes interactuaron. El fin del análisis es identificar el carácter ilocutivo de dichas descripciones etnográficas.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A sabiendas de que el término “etnografía” suele emplearse, por lo menos, en dos sentidos —como el proceso de adquisición de conocimiento sobre una

Font fue el primer misionero jesuita que tuvo contacto con algunos hablantes de rarámuri —1604 c., *sensu* González Rodríguez (1987:147)— y también el primero que ofreció una descripción de este pueblo, para la cual empleó el género epistolar. Por su parte, Lumholtz ha sido considerado pionero en el estudio profesional de “los pueblos primitivos” de México. Fue él quien puso al pueblo rarámuri en el mapa internacional, pues sus descripciones etnográficas, entre 1894 y 1902, acerca de las regiones de México “por él desconocidas” y sus pobladores, inspiraron obras monográficas, profesionales, como la de Bennett y Zingg aquí reseñada, la cual, desde su publicación en 1935, se convirtió en un libro de cabecera para los especialistas en el pueblo rarámuri que se formaban dentro y fuera del país. Ese es el orden en que se analizarán las descripciones. Se reflexiona acerca de la forma en que han sido escritas y sobre las intenciones prácticas que podrían haber perseguido escribiéndolas *en esos términos*.

Ahora bien, limito mi disertación a estos autores, puesto que, aunque el corpus relativo al modo de vida rarámuri es amplio, suelen ser ellos la fuente principal de la que abrevan no solo los trabajos clásicos realizados por los antropólogos profesionales de mediados del siglo pasado, sino también las más recientes investigaciones. No obstante, reconozco que el estudio aquí esbozado podría ampliarse con una revisión sistemática de tales fuentes secundarias, pues, después de todo, contienen descripciones etnográficas acerca de los hablantes de rarámuri, por lo que son susceptibles de ser sometidas a un análisis como el que aquí ensayo, pues “detrás de toda descripción hay algún interés específico —científico, comercial, militar o político—, además de la simple curiosidad (Pujadas i Muñoz, 2010:16).

Así, pues, tras un análisis como el que aquí se propone, es posible poner de relieve las tensiones, las continuidades y las reelaboraciones que produce el discurso antropológico en la vida cotidiana y en la toma de decisiones, y, asimismo, se pueden evidenciar tres tipos de intenciones: *a)* hacer avanzar los proyectos misionero, minero y civil hacia el septentrión; *b)* adquirir pruebas a favor del evolucionismo antropológico por parte de los etnó-

determinada realidad sociocultural mediante la aplicación de métodos y técnicas de campo, y como el producto o resultado de la elaboración e interpretación que hacen los investigadores (Pujadas i Muñoz, 2010:15), y admitiendo que dichos sentidos fueron fijados profesionalmente apenas a mediados del siglo pasado, entiendo que resulta problemático darle el nombre de *etnografía* a las relaciones de cronistas y exploradores. De ahí que, a lo largo del texto, prefiera usar la expresión “descripciones etnográficas” para referirme a los discursos positivos acerca de los hablantes de rarámuri en cuanto que *otros*.

grafos extranjeros y c) presentar una simplificación (Scott, 1996) que pretende mostrar la coherencia interna del grupo rarámuri, la posibilidad de comprenderlo y su condición administrable, intenciones colonizadoras en todo caso.

#### IV

Así las cosas, pregunto: ¿no queda escapatoria?; ¿la descripción etnográfica (y el discurso antropológico en general) está condenada a servir a los principios colonizadores? ¿No implica esa condena la necesidad de desechar cualquier pretensión etnográfica, cualquier discurso antropológico, pues se supone que vivimos en un mundo donde no hay lugar para neocolonialismos? ¿O acaso es posible encontrar otro *thelos* para los conocimientos antropológicos? Creo que sí, siempre y cuando adoptemos el punto de vista epicúreo respecto al conocimiento científico y seamos capaces de comprender las descripciones acerca de otros modos de vida y el conocimiento antropológico como *techne tis peris ton bion*, es decir, saberes para la vida.

Entiendo que esta solución podría parecer arcaica y anacrónica, y hasta es posible que se me reproche tratar la interdisciplina con demasiada laxitud (incluso para los posmodernos), por mi pretensión de hallar en la filosofía helenística una respuesta a la pregunta “¿para qué sirven las descripciones etnográficas hoy?” Por eso, y para tener una perspectiva antropológica de la idea que aquí esbozo, cierro este ensayo con un planteamiento que nos permite pensar la manera en que se interrelacionan conocimiento y realidad —teoría y praxis, experiencia previa y decisión actual, práctica discursiva y práctica social— en términos concretos mediante el sistema nervioso y nuestra facultad de aprendizaje, admitiendo que existen planteamientos materialistas —justo como a Epicuro le hubiera gustado— que nos facultan para afirmar que el conocimiento tiene efectos reales, unas veces expresados individualmente; otras, de forma colectiva, pero siempre a partir de la toma de decisiones que suelen estar tamizadas por los conocimientos que adquirimos a lo largo de nuestra vida, conocimientos entre los cuales puede estar, por supuesto, el antropológico, que, como se verá conforme avance mi argumentación, puede entenderse no solo como una aproximación a otros modos de experimentar el fenómeno humano, sino, además, como una fuente de alternativas con las cuales desplegar nuestro ánimo (*das Gemüt*). Así, el conocimiento antropológico no es concebido como una herramienta colonizadora, sino como una herramienta emancipadora, cuya finalidad no es solo describir el

ser humano, sino también mostrarle a este lo que puede hacer de sí mismo (Kant en Foucault, 2013:68). Pero apenas he planteado el esqueleto de este texto y ya estoy adelantando conclusiones. Pasemos, pues, a la parte más menuda de este artículo: las descripciones.

### Joan Font y los tarauumar (*sic*)

Omito hablar mucho sobre la persona de Joan Font, quien se conoce en la historia por ser el fundador de las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara y por haber sido el primer europeo en tener contacto con los hablantes de rarámuri —aunque Z. Márquez señala, en las notas que preparó para *Las antiguas misiones de la Tarahumara* de P. M. Dunne (2001), que fue el padre Fernando de Santarén quien tuvo el primer contacto, de acuerdo con las informaciones que Francisco de Arista dejara escritas en 1618 en Guadiana (hoy Durango)—. Los datos biográficos de Font y una interesante síntesis de fuentes sobre su estancia entre los hablantes de ó'dami (tepehuano del norte) y los hablantes de rarámuri se puede hallar en la obra de L. González Rodríguez (1987:145-155). Por el momento me limito a presentar, analizar y caracterizar una carta de Font juzgada como la "relación tarahumara por excelencia" (González Rodríguez, 1987:177; 186-195) y que aparece en los *Annuae* de 1611 (correspondientes a los hechos de 1610). Se trata de un documento del género epistolar, tan propio de los misioneros, cuyo destinatario no se nombra, pero que podría tratarse de quien fuese visitador de la provincia de México en ese momento: Rodrigo de Cabredo (González Rodríguez, 1987:176).

Este dato ya es de por sí interesante, pues nos puede indicar un tópico sobre el cual prestar atención respecto a la relación entre práctica discursiva y práctica social: ¿qué se pretende cuando se describe *lo otro* a una autoridad (o a la institución que esta representa)? La respuesta parece obvia: mover sus ánimos en una u otra dirección, incidir en la toma de decisiones. Y de esto surge otra pregunta: ¿en qué medida las descripciones están condicionadas por el público a quien se dirigen? Otros indicadores interesantes son aquellos que refieren el contenido mismo de la obra. Sin entrar en detalles, vale la pena señalar aquí algunos pasajes que nos pueden servir para elucidar el carácter ilocutivo de esta descripción.

En principio, como en la mayoría de los proyectos misioneros, podemos notar en esta descripción la preocupación por identificar y señalar el tipo de sujeto de quien se está hablando,

utilizando como referente lo previamente conocido. Así, por ejemplo, Font arranca la descripción propiamente dicha diciendo de los hablantes de rarámuri que “tienen razonable capacidad, más de la que he conocido en esta nación tepehuana” (Font citado en González Rodríguez, 1987:186).<sup>4</sup> ¿Capacidad para qué? Para admitir la fe católica, por supuesto. Considero que este apunte inicial respecto a su “capacidad” tiene la intención de persuadir a las autoridades de que tiene sentido seguir invirtiendo en el proyecto jesuita. Como veremos, esto será reforzado en otros fragmentos de la carta.

Cuando habla de su trajinar por la sierra, entre las ranherías tarahumares<sup>5</sup> — además de señalar cómo son las moradas, cómo va vestida la gente (hombres y mujeres), la aparente carencia de ídolos, pero la profunda presencia de supersticiones y lo que al misionero le parecen hechicerías —, Font se asegura de dejar constancia de que esta está “razonablemente poblada”, aunque es “muy áspera” (Font citado en González Rodríguez, 1987:187). En cuanto al número de personas que habitaban los territorios serranos, de nuevo nos tropezamos con una apelación a lo que al autor le parece “razonable” — en otro texto, Font nos ofrece una aproximación de lo que pueda ser “razonable” cuando dice que por esas fechas (1610-1611) “quise tomar razón del número de gentes de esta nación tarahumara y por la cuenta que me dieron serán unas 3,160 personas, sin las ranherías apartadas” (Font citado en Decorme, 1941:253) —, pero en esta ocasión acompañada de una observación sobre las dificultades que padece el misionero en aquellas tierras, como dando a entender que, por el número de almas que se pueden salvar, vale la pena cualquier esfuerzo. Creo que esto tiene una doble intención: por un lado, conmover la voluntad de las autoridades para que envíen más operarios jesuitas a la sierra y que se destinen más recursos a la empresa misional (Márquez, 2008:104) y, por otro lado, poner el énfasis en la ardua labor de los “ropas negras” (misioneros jesuitas) en

<sup>4</sup> Anteriormente, en 1607, Font había escrito sobre quienes identificó como “tepehuanes”: “toda ella es gente buena, simple y no tan soberbia como estos otros pueblos antiguos, desnudos y solo cubiertos de manta de pita” (Font citado en González Rodríguez, 1987:156).

<sup>5</sup> Se dice que la voz “Tarahumar” o “Tarahumara” se le debe a Joan Font, quien, escuchando “rarámuri” y trocando la /r/ por /t/ habría castellanizado el endoetnónimo empleado por los hablantes de rarámuri (Márquez, 2008: 103). A. Rodríguez López nos informa que en la actualidad hay hablantes de rarámuri en el sur de la sierra chihuahuense que se definen a sí mismos como “taramur” (Rodríguez, 2010: 31), que es, probablemente, la voz que Font escuchó y de la que derivó “tarahumara”.

territorios todavía ignotos para los españoles y otros europeos (Fluviá, 1996 [1754]).

El primer motivo se comprende, porque es una constante en las cartas que conforman los *Annuae* de los misioneros jesuitas: enfatizar el hecho de que en las tierras donde se trabaja, que son fértiles en almas pero difíciles de caminar, las manos nunca sobran y cualquier apoyo será bien agradecido (Crespo y Nájera Nájera, 2020; Gardes de Fernández, 2021).

El segundo es menos comprensible, salvo que se tenga en cuenta el ambiente de hostilidad y desconfianza que reinó en torno a la labor de los jesuitas en el noroeste septentrional de la Nueva España, que comenzó a gestarse a comienzos del siglo XVII y que se agudizó en la década de 1740, cuando en las cortes españolas se empezó a barajar la posibilidad de que “la Compañía era peligrosamente poderosa en aquel rincón del mundo” (Clavijero, 1975:4), pues comenzó a gestarse “la sospecha de que la orden como tal era ante todo una gigantesca empresa político-comercial” (Álvarez Brun, 1961:3-4). Teniendo presente este ambiente, podemos estar de acuerdo con la afirmación según la cual en los textos jesuitas hallamos no solo la intención de informar, sino también un verdadero esfuerzo propagandístico para contrarrestar la ola de hostilidad suscitada contra la orden (Calvo y Jáuregui, 1996).

Tras describir el modo de vida y las costumbres de los hablantes de rarámuri, Font ofrece algo así como una recapitulación (o reiteración) de lo ya mencionado, en la que, según me parece, son más que evidentes sus intenciones de producir prácticas sociales mediante sus prácticas discursivas. Juzgue usted, atento lector, y disculpe la cita *in extenso*.

El natural de esta gente es blando y más dócil que hasta agora he tratado, como adelante se verá. Siembran maíz y frisoles con gran abundancia, que aunque es verdad que siembran algunas sementeras, pero porque es tierra fría no se da bien el maíz [sic]. Las avenidas de los ríos y arroyos les suelen llevar sus tierras y les es muy dificultoso labrar otras de nuevo por falta de instrumentos. Los que ellos usan son unos palos, y también por estar toda aquella tierra llena de pinos, que es necesario cortarlos para que con sus sombra no ahoguen el maíz. Por esta causa desean pasarse a otras tierras mayores y más escombradas, como son las que de presente hemos escogido (Font citado en González Rodríguez, 1987:189).

Las características dóciles del indio, la tortuosidad del terreno, el empeño civilizatorio de los jesuitas pese a la carencia

de instrumentos de labranza y otras dificultades, son identificables en el párrafo antes citado. Lo mismo se puede rastrear en la mayoría de los textos jesuíticos de principios del siglo XVII (Decorme, 1941). La diferencia la hacen aquellos textos que presentan “indios bárbaros” a los que no vale la pena intentar evangelizar, por tratarse de “naciones enbueeltas [sic] en la más ciega idolatría” (Calvo y Jáuregui, 1996:xii), y a los que más bien se les ha de combatir — como es el caso de los distintos grupos hablantes de *n’dee*, mal llamados “apaches” —, si así parece al real ánimo de las autoridades virreinales. En todo caso, vemos pues, que la escritura, en uno u otro sentido, persigue la persuasión: la información precede a la toma de decisiones: si dóciles, la cruz; si bárbaros, la espada.

Volviendo al texto que nos ocupa, a manera de cierre provisional, Font describe el modo en que lo solían recibir gustosos los hablantes de *rarámuri*, solo “para que v. r. conozca el buen natural de estas gentes” (Font citado en González Rodríguez, 1987:189), quizá como recurso para dar muestra de la fidelidad de los pobladores de la sierra que comenzaba a ponerse en duda debido a los distintos alzamientos que se gestaban en esas apartadas tierras dejadas de la mano de Dios y, aún más grave, de la pródiga mano de las autoridades españolas y novohispanas.

Por último, Font da noticias de las minas de plata ubicadas en Indehé (hoy Indé, Durango), tierras pobladas por grupos indígenas y mineros hispanohablantes. Aunque estas minas están lejos de las regiones frecuentadas por los hablantes de *rarámuri*, su mención en una carta a las autoridades es importante porque la plata siempre resultará una justificación razonable para cualquier proyecto civilizatorio, misional, económico o militar. Además, Font reitera la importancia que tienen los padres en dicha mina, pues no son infrecuentes las “ocasiones de desabrimiento entre indios y españoles, [las] cuales componen luego los padres, antes de que pasen adelante” (citado en González Rodríguez, 1987:192-193), casi como haciendo una advertencia velada: si no ha habido revueltas en los centros mineros a pesar de los abusos españoles, es por la intermediación de los jesuitas. Si la Corona quería seguir teniendo sus barras de plata, necesitaba asegurar la paz en las minas y, a decir de las descripciones de Font y otros misioneros, para ello era necesaria la mano conciliadora de los hijos de Ignacio de Loyola. Cosa importante, pues “por estos tiempos bien que apreciaba este prudente Gobernador [de Guadiana, hoy Durango] las grandes ventajas de estar en paz con los indios” (Dunne, 2001:47).

Con lo dicho hasta aquí me parece que podemos señalar tres modos en los que las prácticas discursivas (las descripciones) se relacionan con las prácticas sociales (la toma de decisiones — en este caso, decisiones administrativas —):

1. Sirven para crear cierto *tipo* de alteridad: bárbaro o dócil para justificar un proceder: aniquilar o convertir.
2. Sirven para justificar la instauración de una u otra estructura administrativa: si los indios son belicosos pero sus tierras son favorables o se hallan minerales en ellas, se les hace la guerra; si son pacíficos pero viven en tierras “tan difíciles que bestias no podrán andarlas” (Font citado en González Rodríguez, 1987:186), tal como es el caso de los hablantes de rarámuri que conocieron a Font, conviene instaurar misiones y pueblos de visita en lugares estratégicamente ubicados y convencer a los hablantes de rarámuri de que muden sus asentamientos a los terrenos seleccionados por los padres.
3. Sirven para persuadir a las autoridades (y, con suerte, a la expectante sociedad) acerca de que vale la pena esforzarse en conocer esos territorios extraños y las costumbres de esas gentes aún más extrañas, y de este modo justificar la actividad misma de los misioneros, basada en el suplicio voluntario — que, dicho sea de paso, solía provocar la sospecha del lugareño, tal como actualmente ocurre al practicante de antropología (Márquez Pedreñan, 2019) —.

Así, pues, la breve descripción de Font (como otros documentos de su tipo) es una práctica discursiva que guarda una relación más o menos directa con ciertas prácticas sociales vinculadas con la toma de decisiones (político-administrativas). Esto no es poca cosa, pues revela, en primera instancia y de manera preliminar, que el tipo de descripción respecto a las relaciones discursivas establecidas entre los actores (“los indígenas”, “la sierra” y “el misionero” o mejor dicho: “los descritos”, “el espacio” y “quien describe”) condiciona los tipos de relaciones sociales que, de *facto*, pueden mantener.

Ahora bien, como vemos, las descripciones tienen una intención persuasiva, pero eso no implica que tengan efectos reales e inmediatos. Prueba de ello es que “a pesar de la insistencia del padre Fonte [sic] ante el gobernador [y, como vimos, ante otras autoridades] no se logró el envío de más operarios [...] hasta 1614, cuando estalló la rebelión de los tepehuanes” (Márquez,

2008:104-105), dos años antes de que Joan Font fuera martirizado por algunos hablantes de ó'dami en El Zape, Durango.

Y, no obstante el hecho de que no se haya logrado lo que Font buscaba (el envío de más operarios) más que desalentarnos, debería movernos a nuevas reflexiones sobre la función de las descripciones y sus efectos en el mundo real (cuando los tienen). Sin afán de empezar a sacar conclusiones, pasemos al siguiente apartado, bastándonos, por ahora, que las descripciones de Font sirvieron para:

- Representar una alteridad dócil, apta para la fe católica.
- Justificar la creación de nuevas misiones y pueblos de visita.
- Validar su propio quehacer en la sierra.

¿Hallaremos algo semejante en las otras descripciones que revisaremos a continuación? Averigüémoslo.

### **Lumholtz y los tarahumari (*sic*)**

Sin duda, la obra más conocida de Carl Lumholtz (aunque no necesariamente la más leída) es *Unknown Mexico*, libro publicado en inglés en 1902, cuyo principal objetivo es dar cuenta de los años de exploración que pasó el propio autor en la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y en lugares de Michoacán, entre 1890 y 1898. Es cierto: la obra contiene importantes datos geográficos, botánicos, zoológicos y, sobre todo, etnológicos, pero ¿cuál fue la finalidad de recabar estos datos? ¿Qué perseguía Lumholtz con sus descripciones?

El autor nos da una pista en el "Prefacio" del meollo de su obra (Lumholtz, 1902): lo que le interesaba era observar y registrar el "estado étnico y antropológico"<sup>6</sup> (pág. xiv) de los "habitantes de las cavernas americanas de hoy" (pág. xii) y con esto "echar luces sobre ciertas fases en el desarrollo del género humano" (pág. xiv). Es decir, lo que le interesaba era probar la vigencia del esquema evolucionista, tan en uso entre los intelectuales mexicanos de finales del siglo XIX y principios del XX (Moreno, 1984), tomando como muestra a los habitantes de la Sierra Madre Occidental, en particular a los hablantes de rarámuri.

<sup>6</sup> Esta y todas las que siguen, son traducciones libres del autor, a menos que se indique lo contrario.

Pero dicha obra es, en realidad, la refundición de un variado cuerpo de textos que se publicaron de manera independiente entre 1891 y 1900, ora a manera de cartas dirigidas a la Sociedad Geográfica Americana de Nueva York y otras asociaciones por el estilo —remitidas mientras aún se encontraba en campo—, ora a manera de artículos de divulgación en revistas que el explorador noruego preparaba durante los periodos en los que se veía obligado a interrumpir sus investigaciones por falta de recursos y organizar lecturas para despertar el interés público y así hallar financiamiento (Lumholtz, 1902:xi), mecanismo tan conocido por quienes hemos dedicado algo de nuestro tiempo a la investigación. Con razón se ha afirmado de Lumholtz que se trata “de un investigador con un gran talento para aprovechar tanto los medios de comunicación de la época como los círculos de mayor influencia” (Klausen y Sorum, 2006:19).

Así, pues, a la pregunta “¿qué perseguía Lumholtz con sus descripciones?”, podemos responder, al menos tentativamente, que buscaba financiamiento para seguir investigando.

Pero ¿para qué seguir investigando? Según el propio autor (Lumholtz, 1902:xiv), “para echar un vistazo en el estado étnico de los indígenas mexicanos de hoy y de los tiempos de la Conquista, y así iluminar determinadas fases del desarrollo humano”. De acuerdo, pero ¿para qué tomarse esa molestia? ¿Qué se gana probando que los hablantes de rarámuri “están” en uno u otro estadio del desarrollo de la humanidad? Esta pregunta, aunque retórica, vale para todo el quehacer antropológico, y me gustaría que se tenga presente en lo que sigue pero, sobre todo, al leer el apartado titulado “¿Tiene sentido hacer descripciones etnográficas hoy?”

En realidad, si uno lee entre líneas lo que Lumholtz dice al presentar al público de habla hispana *El México desconocido*, es posible percibir un espíritu exotista, sustentado en teorías evolucionistas, fundado nada más y nada menos que en “el instinto aventurero de los *vikingos*” que corre por sus venas (Lumholtz, 1945:vi). Es decir, el motivo de sus investigaciones antropológicas es una inquietud en su ánimo personal que, según declara en el original en inglés, se debe al tiempo que pasó “en compañía de los negros caníbales de esa región [Australia], acampando y cazando con ellos”, pues “durante este periodo de aventura me interesé en estas personas primitivas al punto de que el estudio de las razas salvajes y bárbaras se convirtió en el trabajo de mi vida desde entonces” (Lumholtz, 1902:vii).

¿Podemos admitir esto como una respuesta válida? Dicho de otro modo: ¿podemos admitir que la satisfacción de las

inquietudes subjetivas es una razón suficiente para dedicarse a la investigación antropológica? ¿O más bien vamos a decir que la antropología siempre debe tener una finalidad explícitamente ajena a la persona que investiga?

Soy partidario de que vale la pena reconocer los intereses personales que motivan toda investigación, sobre todo cuando de una pesquisa antropológica se trata. Sin embargo, me parece importante tener en cuenta los riesgos de incurrir en la idealización del quehacer antropológico para mantenernos críticos ante los modos coloniales de representación. Para no desviarnos del tema, ilustraré esto que digo con el caso del mismo Lumholtz.

Como se sabe, *Unknown Mexico* está conformado por diversos textos, pero me voy a ocupar ahora del artículo intitulado "Tarahumari, life and customs", aparecido en el volumen XVI de la *Scribner's Magazine* junto con otros tres artículos sobre la geografía serreña, las dificultades de habitar en ella y las danzas practicadas entre los hablantes de rarámuri (Lumholtz, 1894).

Elijo este texto, en primer lugar, porque se trata del primero en el que el autor habla expresamente acerca del modo de vida y las costumbres de los "tarahumari" que conocieron a este curioso explorador que se asume descendiente de Leif Erikson (Lumholtz, 1945:vi); en segundo lugar, porque si las fechas que el autor nos proporciona en el prefacio de su multitudada obra son acertadas, es probable que el texto se haya preparado durante la interrupción que estuvo obligado a hacer en agosto de 1893 — luego de la segunda incursión que hizo en la Sierra Tarahumara —, la cual aprovechó para llevar sus colecciones<sup>7</sup> a Chicago "para exhibirlas en la Exposición Universal" y ver si así conseguía mostrar "las grandes ventajas que ofrece México a la Etnología", cosa que consiguió, pues "viendo los resultados de mis expediciones anteriores, el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York me envió de nuevo a la que iba a ser la tercera y más extensa expedición mexicana, la cual duró de 1894 a 1897" (Lumholtz, 1945:xiv-xv); y en tercer lugar, por ser una muestra de un tipo de descripción etnográfica exotizante, es decir, que procura poner el énfasis en los atributos más exóticos de un pueblo respecto a otro, para bien o para mal, tipo de descripción que vale la pena conocer para evitarla en la práctica.

<sup>7</sup> Una crítica interesante respecto a la labor de Lumholtz como coleccionista, puede hallarse el trabajo de Lira Larios (2015), quien analiza el contexto en el que se realizaron las exploraciones de Lumholtz y reflexiona sobre el papel del coleccionismo etnográfico y de los peligros que tiene lo que denomina "objetualización de la cultura indígena" y su posterior consumo en los museos.

Pasemos, pues, a hacer un análisis preliminar de este texto en concreto. A diferencia de otros artículos preparados durante el periodo de exploración, enfocados en la descripción geográfica, zoológica y botánica de la sierra o en lo que tenemos a bien llamar cultura material de los hablantes de rarámuri (Pennington, 1963), en el artículo que aquí se analiza es notorio el esfuerzo que el autor hace para subrayar, por un lado, las características antropométricas de la población serrana y, por otro lado, su disposición anímica. En efecto, dedica algunas líneas a dar sus impresiones acerca del modo de vestir y los casi nulos ornamentos que emplean “in contrast with most other savage races” (Lumholtz, 1894:297), además de mencionar algunas creencias acerca del cabello, por ejemplo. Pero está claro que su mayor preocupación reside en la representación física de los hablantes de rarámuri con los que ha convivido —lo que también justificaría el amplio registro fotográfico y sonoro que realizó— y dejar constancia por escrito de la disposición anímica de esta gente.

Así, nos encontramos, casi al inicio del texto, que “los tarahumaris [sic] de hoy son de estatura media y piel color café oscuro [...] los tarahumaris [sic] son más musculosos que la mayoría de *nuestros* indios norteamericanos” o que “sus dientes son excepcionalmente buenos” (Lumholtz, 1894:296), y otras alusiones a su aspecto físico: muchos llegan a vivir hasta cien años, no suelen mostrar obesidad, no tienen barba ni gran vellosidad y aun afirma que sus caninos no se distinguen de los incisivos.

Sin embargo, lo que más le interesa destacar a Lumholtz es la resistencia tarahumari, que se volvió mítica desde entonces y que se ha repetido y aun exagerado muchas veces: allá donde los hablantes de rarámuri trabajan para los hacendados mexicanos, nos dice: “son empleados para perseguir caballos salvajes [...]. Dejan a los caballos totalmente exhaustos, mientras que ellos siguen aún frescos. Serían capaces de correr más que cualquier caballo si se les diera tiempo suficiente” (Lumholtz, 1894:297).

Lo mismo sucede con sus apuntes sobre las largas horas que pueden permanecer expuestos al rayo del sol y la resistencia al dolor que presentan: “ciertamente, no sienten el mismo grado de dolor que nosotros” (Lumholtz, 1894:297). Y si el lector curioso se pregunta cómo puede saber lo del dolor”, a continuación transcribo sus métodos —por demás cuestionables—: “Una vez, halé al mismo tiempo seis cabellos de la cabeza de un infante que dormía, de unos seis años, sin causarle el menor disturbio. Continué, y cuando arranqué 23 cabellos al mismo tiempo, el infante se rascó la cabeza, pero continuó dormido” (Lumholtz, 1894:297). A lo largo de su viaje, hizo otras varias pruebas de resistencia

física que consistían en levantar pesos y transportarlos ciertas distancias.

Sin duda, estos apuntes sobre la fisonomía de los hablantes de rarámuri que conocieron el espíritu aventurero de Lumholtz, así como las fotos que capturó, tienen la intención de ofrecer al gran público una imagen visualmente “atractiva”, una imagen que llame la atención sobre las diferencias que estos indios tienen con lo que el autor considera el mundo civilizado.

Lo mismo sucede con lo que escribe acerca de su disposición anímica, que presenta en términos generales y esencialistas, afirmando que los hablantes de rarámuri son así y así: casi por naturaleza los varones son tímidos; ellas, buenas madres, y los niños, “muy independientes”. Y, sin embargo, todos tienden a ser mentirosos. Declara que son pacíficos y gente muy paciente, aunque vengativos y, hallándose en grupo, en extremo valientes. Como una preocupación mayor, el explorador noruego declara que “los tarahumari [sic] no tienen una palabra para amor” pero que, en cambio, “son capaces de ser celosos e inclinados a la coquetería”. Por último, declara que “el tarahumar es un personaje bastante educado, para ser un salvaje” (Lumholtz, 1894:298-300).

De esta “gente ceremoniosa”, dice que tienen en alta estima la retórica, al grado de que solo respetan a aquellos que hablen sin dificultad “su complicada lengua”, cosa que experimentó en carne propia durante los primeros meses de expedición durante los cuales no contaba con la ayuda de ningún intérprete calificado. A los intérpretes se los conocía como “lenguaraz”, y en ellos reconoce una figura que “desempeña un rol político entre los tarahumaris [sic], siempre influenciándolos para que vendan sus tierras” (Lumholtz, 1894:298-300). De ahí que, más adelante haga un par de advertencias a los exploradores novicios: 1) es importante elegir un buen lenguaraz, pues “si el susodicho es un malandrín, perjudicará a los indios [...] y propiciará interpretaciones imaginarias e incorrectas acerca de todo cuanto vea” (Lumholtz, 1894:300); y 2) es importante también aprender a hacer preguntas a través del lenguaraz, puesto que de acuerdo con el noruego, “el indio piensa de manera distinta a nosotros, y [...] una pregunta directa puede no ser bien entendida [...]. Preguntar algo a los indios es como preguntarle a un niño. Requiere un tacto especial y cierto conocimiento” (Lumholtz, 1894:303). ¿Qué otra cosa revela esto sino la perspectiva con la que Lumholtz se complacía cuando estudiaba a estos *cave dwellers*?

El culmen del escrito es la descripción de una carrera de bola que el autor pudo presenciar, registrar y dar a la prensa.

Dicha carrera consiste en formar dos equipos de entre 15 y 30 corredores (cada equipo es representante de alguna población) y señalar el número de veces que recorrerán un circuito determinado. Posteriormente, cada equipo toma una bola de madera de aproximadamente 22 centímetros de diámetro. Tras colocarla en su empeine, algún miembro de cada equipo lanza su respectiva bola lo más lejos posible, y así lanzada, el equipo de corredores persigue la bola para repetir la operación y recorrer el circuito el número de veces prefijado, antes que el equipo contrario.

La importancia de la carrera radica en que en ella se conjugan las características físicas y la disposición anímica que antes ha descrito. La carrera, que, según dice, puede prolongarse por horas y aun días, es una prueba de que “el correr les viene tan natural como el nadar a los patos”, además de ser una oportunidad para dar rienda suelta al espíritu apostador de este supersticioso grupo, tan capaz de apostar muchísimo en las carreras u otros juegos “y perderlo todo, excepto sus esposas. Ahí pintan la línea.” (Lumholtz, 1894:305, 311). Para subrayar la importancia que para los hablantes de rarámuri tienen las carreras, el autor indica que de ahí mismo les viene el etnónimo (cosa por demás cuestionable, pero que suele aceptarse, con sus variantes, pero sin mucha discusión, por el significado poético que entraña):<sup>8</sup> “Es por esta práctica de donde la tribu recibe su nombre, tarahumari [*sic*] — de *tara* (contar), y *humari* (correr), gente que corre con acuerdo a una cuenta” (Lumholtz, 1894:308).

Así, pues, los “tarahumari” de Lumholtz son resistentes, quizá vengativos, apostadores y recelosos del foráneo, pero, al mismo tiempo, de buen ánimo y disposición. ¿Y qué implicaciones tiene este tipo de representaciones etnográficas? Es decir, ¿qué tipo de prácticas sociales provocaron las prácticas discursivas de Lumholtz en torno a los hablantes de rarámuri?

Para no extenderme más, y en el entendido de que para responder estas dudas sería necesario realizar un trabajo más amplio, como el de Moszowski van Loon (2022) entre hablantes de cora o huichol, solo quiero señalar que estoy de acuerdo con el lingüista australiano R. M. W. Dixon, quien, refiriéndose a las incursiones que Lumholtz hizo en Australia, declara que “la

<sup>8</sup> También se ha dicho que el etnónimo correcto es “rarámuri” y que esta palabra significa “pies ligeros” (Ronquillo Arvizu y Balsanelli, 2022). Asimismo, lo replica la actual población hablante de rarámuri, según he podido constatar en mis estancias en las rancherías de Batopilas, Chihuahua, México. Sin embargo, hay quienes afirman, posiblemente con acierto, que el etnónimo significa “gente” y no “pies ligeros”, como se cree popularmente (Gotés Martínez *et al.*, 2010:15n).

visión popular de que los aborígenes de Australia son seres particularmente primitivos y poco desarrollados, en gran parte se debe a la descripción que hizo Lumholtz de ellos como ‘caníbales’ y a la aserción de que sus capacidades mentales y verbales eran muy limitadas” (Dixon citado en Klausen y Sorum, 2006:23), cosa que también podría decirse en el caso de las incursiones en México, pero, como digo, aquí hay trabajo por hacer (si acaso). De cualquier manera, más que enjuiciar el proceder de Lumholtz, me interesa señalar que la suya representa cierta manera de hacer descripciones etnográficas. Veamos qué encontramos en las descripciones que sobre los hablantes de rarámuri se hicieron, siguiendo las huellas de Lumholtz.

### **Bennett y Zingg y los tarahumaras**

Se ha dicho que Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg “han levantado el edificio sobre la piedra fundamental colocada por Lumholtz” (Robles *et al.*, 1978:19), en el sentido de que ampliaron y detallaron muchas de las observaciones del explorador noruego, y aun se ha afirmado que la obra monumental de ellos, *The Tarahumara: an Indian Tribe of Northern Mexico*, publicada en 1935, puede ser considerada como “el segundo de los dos trabajos más valiosos que existen sobre los tarahumaras y la región de la Sierra Madre en general” (Hinton, 1978:30), siendo el primero el de Lumholtz.

Nada más empezar el texto, uno se topa con la afirmación de que la de los hablantes de rarámuri es “una de las culturas aborígenes americanas más sencillas, poco modificadas por los contactos europeos” (Bennett y Zingg, 1978:33). Esta simple sentencia puede dar pie para comenzar a desmenuzar el sentido del texto: de entrada, vemos que los autores piensan en términos de simplicidad y complejidad, además de mostrar cierta preocupación por el contacto y la modificación cultural, lo cual ya debería darnos alguna pista respecto al carácter mismo de la obra, que, a decir de Hinton (1978:27), “refleja la orientación que tenía la antropología norteamericana hacia la década de 1930. El interés pasaba de la reconstrucción de las historias culturales de los grupos indios a la descripción y análisis de las culturas contemporáneas y a la preocupación por el cambio cultural”.

En ese sentido, podemos leer “ha sido nuestro propósito describir la cultura tarahumara tal como existe en la actualidad [1935]” (Bennett y Zingg, 1978:44) y asentir: a través de un relativamente prolongado trabajo de campo — pero, sobre todo, gracias

a un amplio sentido de la sistematización y al registro — los autores hacen una descripción amplia y, en cierto sentido, dinámica, sobre todo en la tercera parte del texto, que se antoja una muestra de cómo hacer interactuar los datos descriptivos consignados en las primeras dos partes previas, lo cual da *una* representación de la cultura tarahumara como entidad funcional (Bennett y Zingg, 1978:535).

Con un proceder más metódico y sistemático que narrativo y anecdótico, en el libro se describen el ambiente de la sierra y parte de las barrancas, así como los animales domésticos, la agricultura, la alimentación, el manejo de la casa, la indumentaria y el adorno personal (“Parte I”, redactada por Zingg). También se describen aspectos sociales, como la economía, las formas de gobierno, el parentesco, los ciclos de vida, las fiestas y los deportes (“Parte II”, escrita por Bennett).

Más allá de la erudición, lo que me parece importante es la forma en que tales datos están escritos, pues la mayoría de las veces se hacen en tercera persona y en un eterno presente. Por ejemplo: “Las fiestas del santoral son mucho más sencillas. Se baila el *matachines* [sic] toda la noche y, a la mañana siguiente, se distribuye comida y bebida en las casas de los anfitriones” (Bennett y Zingg, 1978:478).

Los autores son claros e incluso reiterativos: “en esta monografía se ha descrito [sic] a la cultura tarahumara, tal como existe en la actualidad”, y para ello los autores presentan “un conglomerado de rasgos indios y español-mexicanos” (Bennett y Zingg, 1978:355) presentes en los hablantes de rarámuri que los conocieron, rasgos que, para comodidad del lector, están ordenados de manera tabular, procurando establecer una distinción “entre lo antiguo y lo nuevo, sin un indebido énfasis en lo antiguo” (Bennett y Zingg, 1978:355) y haciendo ver que la representación que ellos ofrecen al mundo académico no es la de un pueblo puro, sobreviviente, inmutable, sino la de un pueblo cuyo modo de vida está integrado, coherentemente, a los modos de los primeros europeos que penetraron la sierra.

Les interesa señalar los cambios ocurridos a partir del contacto, por lo que “hemos mostrado cierto interés por la cultura primitiva, en cuanto que [esta] funciona para que los tarahumaras se *ajusten* materialmente a su medio ambiente natural y, socialmente, a sus semejantes” (Bennett y Zingg, 1978:44), no sin aclarar también que “los rasgos antiguos y los nuevos son igualmente significativos: los primeros por las modificaciones y características que han permitido su continuidad; los segundos,

por las cualidades que han producido su aceptación” (Bennett y Zingg, 1978:535).

A partir del énfasis que los autores ponen en los elementos de origen europeo introducidos en el mundo tarámuri, me interesa subrayar, concretamente, lo que se refiere al ganado caprino pues, para Bennett y Zingg (y los que les siguieron o tomaron como referencia), las cabras parecen tener un papel central en la “cultura tarahumara”, mientras que, en otras descripciones, como las de Font o las de Lumholtz, estas solo tienen un lugar incidental. En efecto, antes de que en la sierra aparecieran los mineros y, tras ellos, los misioneros — o al revés, según se cuente la historia —, no había cabras en la sierra; estas se introdujeron empezando el siglo XVII, precisamente por las peticiones de los misioneros jesuitas.

Font, que escribió su descripción en 1708, no declara haberse hallado con rarámuris poseedores de cabras domesticadas, y sabemos, gracias a los datos que recabaron Guenduláin y Liza-soáin, ambos visitadores oficiales de la Sierra Tarahumara (en 1725 y 1761, respectivamente), que en Tomóchic, en la década de 1720, no había ganado menor y que en la de 1760 solo se contaban 190 (entre cabras y borregos). De manera similar sucede en Norogachi y Papigochi, que pasaron de no tener ganado menor, a contar doscientas cabras y trescientos borregos entre visita y visita (Dunne, 2001:315). Lumholtz nos habla de algún tarahumari que es considerado entre los ricos por tener hatos de treinta o cuarenta chivas (1894:298). Y Bennet y Zingg hablan de un complejo maíz-ganado (Bennett y Zingg, 1978:62), como dando a entender que los animales europeos están de plano integrados al modo de vida de los tarahumaras. Estas variaciones (la importancia de la cabra) sobre el mismo tema (el modo de vida tarámuri) me llevan a pensar que, en realidad, se está hablando de culturas distintas en cada caso (la cultura que los autores se representan).

Para cerrar este apartado, paso ahora a reflexionar sobre las implicaciones de presentar los datos descriptivos como lo hacen estos autores (en tercera persona y en un eterno presente, obviando la presencia de quien investiga) y sobre la importancia de aprender a leer descripciones etnográficas para evitar esencialismos. Con ello quisiera empezar a perfilar mi propuesta.

El libro es muy rico en detalles lingüísticos y descriptivos, y por supuesto que quienes estudien la región noroeste de México necesitan consultarlo, pero vale la pena hacerlo con ciertas reservas respecto al tipo de discurso que fomenta. Si tuviéramos que comparar entre la manera de describir de Font y la de Lumholtz, hallaríamos sendos estilos que contemplan las vivencias particulares de los autores quienes, mediante la narración de sus propias

actividades cotidianas (o de lo que les refirieron algunas personas específicas), ofrecen una representación de *su* otro por contraste. De hecho, la historia que nos cuentan no sería comprensible sin su presencia: ellos mismos parecen ser no solo actores sino también protagonistas en torno a los cuales, gracias a los cuales y a través de los cuales ocurre la representación del mundo: los otros *sirven* a esa representación: el misionero es tal porque hay almas que salvar, y el explorador no existiría sin esas sierras de difícil acceso y los *cave dwellers*.

Pero el caso de Bennet y Zingg es ciertamente distinto: uno puede omitir a los autores y, al parecer, nada le ocurriría a las descripciones que hacen: seguirían intactas, monumentales, casi seráficas. En este sentido, los autores están ausentes del texto, y no podemos rastrear una intención personal expresa como las que sí nos dejan Font o Lumholtz. Esta ausencia podría verse de dos modos: alguno habrá que piense que así es mejor: sustraer al investigador de la ecuación para quedarnos con una descripción objetiva (en el sentido de que se elimina la percepción subjetiva y el mero diálogo interno al suprimir el punto de vista de quien describe), pero habrá algún otro que rechace esa pretensión, por irreal, porque sencillamente quien describe, para hacerlo, no puede desaparecer de la escena (Tedlock, 1996). Ante esta disyuntiva, ¿qué se puede hacer? Pienso que, en principio, en cuanto que investigadores, es importante prestar atención a la manera en que presentamos nuestros datos descriptivos, así como dejar constancia de cómo fue que obtuvimos esos datos. Como vimos más arriba, hay diferencia entre sentenciar “se afirma que el aceptar dinero por las relaciones sexuales imposibilita la curación de cualquier enfermedad contraída de ese modo” (Bennett y Zingg, 1978:524) y decir “Norsi nos informó que el aceptar dinero [...]” e incluso “escuchamos que Norsi dijo que el aceptar dinero [...]”. Esa diferencia parece una nimiedad, pero no lo es.

Otro asunto que podría juzgarse como una nimiedad es que la mayor parte del texto está escrita en tercera persona. ¿Qué importancia tiene eso? Que es ahí, precisamente, donde ocurre la construcción del otro: “ese lugar, el de la tercera persona es uno excluido por definición, señala E. Benveniste, en tanto [que] su función es proporcionar el territorio para el intercambio entre el que habla (la primera persona) y su destinatario (la segunda persona)” (Carbó, 2001:270).

Y asimismo podría pensarse que no pasa nada por el hecho de que el libro esté escrito en un eterno presente, como si fuera una radiografía, o que esto se disculpa por la exactísima precisión con que se describen los elementos materiales (Parte I) y sociales

(Parte II) y aún por la manera en que se ponen en acción, según presenciaron los autores (Parte III), pero, de hecho, quizá resulten más problemáticas y difíciles de combatir por presentarse como obras monolíticas que presentan la cultura tarahumara como algo perfectamente cerrado sobre sí mismo y lógicamente ensamblado, lo que nos puede llevar a pensar que el retrato que hicieron Bennett y Zingg se sigue aplicando con pequeñas variaciones para hablar en general de esta sociedad: a más de noventa años de sus observaciones y pronósticos, se sigue teniendo la idea de que “el tarahumara vive de los malos pastos de las laderas de las montañas recogido para él por los animales y transformados mediante el ciclo de alimentación animal en un fertilizante para el maíz, que es el sostén de la vida tarahumara. Este es el ajuste más sutil, laborioso y delicado de la cultura de este pueblo al medio ambiente de la ecología [sic]” (Bennett y Zingg, 1978:63). Pero la experiencia etnográfica actual nos muestra, de hecho, que el número de cabras y de ganado en general es cada vez menor y que, en la actualidad, hay muchas otras formas en que los hablantes de rarámuri sostienen su vida y codifican su existencia.

Como vemos, no es suficiente describir los elementos que conforman una cultura, ni siquiera basta con dinamizarlos si se los presenta en tercera persona y despojados de temporalidad. De ahí que considero importante aprender a describir sin esencializar, pero ¿es posible? ¿Puede la descripción etnográfica escapar de la trampa de la escritura? (Clifford, 1996:144). Personalmente considero que sí, siempre y cuando dejemos de atribuirle toda la responsabilidad a los autores y comencemos a responsabilizarnos como lectores: pienso que una manera de poder aprovechar el trabajo etnográfico hecho hasta ahora (y no tener que echarlo por la borda a causa de su notoria falta de vigencia) es asumiendo el papel de lector crítico y dinamizando con nuestra lectura las representaciones que se han querido hacer pasar como inmutables y cristalizadas, lo cual coincide con la idea de Lartigue y Rivas (1978:11) según la cual

[...] la lectura [de materiales etnográficos] contribuye a rectificar los prejuicios, a eliminar las deformaciones y a hacer posible la expresión, la intervención de los que han quedado silenciosos y pasivos, callados y manejados cuando no se hablaba más que de ellos y del problema que representaban; la lectura llama la atención sobre la posibilidad de evitar simplificaciones, fórmulas inadecuadas y permite evaluar los alcances y las limitaciones de los enfoques explicados; además hace posible la intervención activa de la memoria, la revalorización de conocimientos autocensurados porque se consi-

deraban despreciables y la recuperación de la palabra en contra del monopolio silenciador.

Quizá sea momento de comenzar a hablar también de la responsabilidad lectora pues, después de todo, no es lo mismo leer un texto de corte jurídico, uno de ciencia ficción o un instructivo, que leer un texto antropológico, en el que no solo se habla de las raras costumbres de un más raro grupo — con un todavía más raro nombre —, sino que se habla, en cierta medida, del humano mismo y, en consecuencia, del lector. Leer descripciones etnográficas nos pone en condiciones de sacar al autor y su texto de la trampa de la escritura (aunque ambos, lector y escritor, se hallen aún en la trampa de las palabras y las prácticas discursivas). Ahora pueden mantener un diálogo, porque “la lectura aproxima y sustituye la distancia [...] de la letra, contra la que se rebelaba Nietzsche [...]. La lectura que induce el diálogo crea esa distancia crítica, pero no alienada, de la autorreferencia consciente y está supliendo, con las intervenciones de los locutores sucesivos, la ausencia del espacio frío y solitario de la letra” (Domínguez Rey, 2006:267-268).

### **Descripciones, ¿para qué?, o los riesgos de la simplificación**

En su artículo “State simplifications: nature, space, and people”, James C. Scott introduce la idea de que un mal generalizado de las ciencias es la creación de abstracciones simples que no representan adecuadamente la complejidad de los procesos (tanto naturales como sociales) que tienen lugar en la realidad (Scott, 1996). Más bien, dice el autor, los modelos científicos (como las etnografías) son muestras estéticas y estilizadas, cuyo objetivo inmediato es facilitar la aprehensión del fenómeno estudiado, pero cuyas consecuencias finales se pueden plantear en términos de control: las simplificaciones son atemporales, estáticas, rígidas, y han de servir para tomar decisiones administrativas en la medida en que son producto de especialistas, que sirven como mediadores, encargados de orientar las decisiones. Y eso es precisamente lo que pasó con la monolítica monografía de Bennett y Zingg.

J. Scott ejemplifica su argumento con el caso de la ciencia forestal alemana del siglo XVIII —enfocada en la planificación sistemática de la explotación de los bosques—, pero advierte que el proceso por él descrito puede encontrarse en otras disciplinas e instituciones. Yo propongo que puede hallarse también en el

quehacer antropológico en cuanto que cuerpo de conocimientos producto de la ardua labor de especialistas profesionales.

En el proceso de simplificación prima la preocupación por aspectos específicos, bien definidos y delimitados, orquestados por lo que los profesionales consideren importante económica y administrativamente. Sin embargo, se pierden de vista o se menosprecian muchas otras cosas que carecen de importancia solo en apariencia (Scott, 1996:44). En este sentido, mediante un proceso de simplificación, los árboles de los bosques alemanes habrían sido remplazados por árboles abstractos, a su vez representantes de cantidades de leña (tal como los hablantes de rarámuri reales se ven sustituidos por los tarahumaras de las etnografías). Recordemos, pues, que “el conocimiento de otros pueblos nunca ha sido un lujo, sino una necesidad” (Warman, 1970:10).

### **¿Tiene sentido hacer descripciones etnográficas hoy?**

Como vimos, es posible identificar diversos tipos de descripciones etnográficas, pero todas sometidas al mismo conflicto: la trampa de la escritura y la inexorabilidad del tiempo. Y, en buena medida, cada una simplificando a su manera, en todos los casos con tintes colonizadores. Esto nos lleva a plantearnos la pregunta que encabeza este apartado y otras más, ya esbozadas en la “Introducción”: ¿no queda escapatoria?; ¿la descripción etnográfica está condenada a servir a los principios colonizadores, cuasi administrativos? ¿O acaso es posible encontrar otra aplicación para los conocimientos antropológicos, más allá de la erudición y la administración?

Pienso que sí hay escapatoria, pero para ello hace falta admitir tres cosas que, de entrada, pudieran resultar chocantes para quienes abogan por una antropología puramente teórica, así como para los que apuestan por una antropología militante, es decir, para quienes piensan que el analista no debe intervenir en lo más mínimo en la realidad que analiza, y para quienes piensan que hay una irrevocable responsabilidad ligada con la transformación de la realidad a través del conocimiento y su aplicación inmediata. Yo soy de una idea menos radical en ambos sentidos, y tengo mis razones para serlo: no creo que se pueda separar la teoría de la práctica, pero tampoco creo que haya quien tenga la autoridad (etnográfica o de cualquier tipo) para decirle a los demás cómo deben vivir su vida.

Lo que hace falta admitir para que digamos que sí tiene sentido hacer descripciones etnográficas en la actualidad, es lo

siguiente: *a*) en todo momento, los humanos en general asociamos lo que vemos con nuestras experiencias previas; *b*) la actividad creadora del ser humano depende de la variedad de experiencias que acumule en su vida, así como de la imaginación y fantasía que desarrolle a partir de su interacción con el mundo real; y *c*) la lectura crítica de materiales etnográficos puede ser concebida como una experiencia en sí misma, que pasará a formar parte del repertorio de conocimientos que cada uno tiene.

En este sentido, para que las descripciones etnográficas se vuelvan relevantes, es decir, significativas para la vida cotidiana, para el día a día, para formar parte del quehacer de quienes se dedican a leerlas, tendrían que, en principio, dar cuenta de las diferencias que pueden presentar entre sí (Agar, 1996:120): considerar que tales diferencias pueden responder, como ya dijimos, a diferencias cronológicas, aunque también puede tratarse de diferencias debidas a la formación profesional de quien las elabora y aun a la tradición cultural a la que se adscriban, así como al tipo de audiencia a quien se dirijan.

El lector de tales descripciones deberá tener en cuenta que en el texto confluyen, por lo menos, tres tradiciones culturales: la del analista, la del grupo analizado y la del lector mismo, y asimismo ha de considerar la descripción no como la relación pormenorizada de una cultura (aunque en apariencia de eso se trate), sino como un “puente entre tradiciones” (Agar, 1996:136), pues la descripción etnográfica es, fundamentalmente, “un proceso de ‘mediación de marcos de significado’” (Agar, 1996:136) donde está incluido el del propio lector.

El acto de redactar y leer descripciones etnográficas, entonces, nos sirve para mediar nuestros marcos de significado, sobre todo en la medida en que lo redactado y lo leído representan una alternativa para el fenómeno humano, como arriba se dijo. Conocer otros modos de resolver la existencia humana es otra forma de conocer lo que, en potencia, uno es capaz de hacer. Integrar otras experiencias a la propia mediante la lectura, la observación y el registro enriquece el repertorio de conocimientos con que cada sujeto opera. Y es que, en cuanto que individuos capaces de participar de fenómenos culturales, nada humano nos debería resultar ajeno. Aproximarse de manera sistemática a las experiencias etnográficas —teniendo en cuenta el riesgo de la simplificación que siempre se corre— que en principio nos pueden parecer sorprendentes y aún incomprensibles, nos ayuda a ampliar nuestro abanico de posibilidades, lo que está en concordancia con lo que decía más arriba: la lectura de descripciones etnográficas representa un acercamiento a esos otros modos de vivir la misma vida

de todo *Homo sapiens*: nos aproxima a otros modos de existir en el mismo planeta, donde la manera de cada cual termina por ser una de las múltiples opciones de existencia del espíritu humano (Gotés Martínez, 2010:18).

¿Qué quiero decir con esto? Que vale la pena hacer y leer descripciones etnográficas para conocernos un poco más y para respetarnos como humanos. Asimismo quiero decir que tales descripciones pueden tener un sentido práctico cuando muestran alternativas concretas para resolver los quiebres que se presentan en nuestras experiencias cotidianas. Pero, para ello, debemos dejar de pensarlas como saberes para cambiar la sociedad. Más bien han de pensarse como saberes para dirigir la vida de cada uno: ahí es donde radica el valor instrumental del conocimiento antropológico: en el hecho de que toda acción se basa en cierta forma de comprender el mundo, y la investigación acerca del ser humano contribuye, de hecho, a consolidar determinadas formas de entenderlo y representar(nos)lo. En otras palabras: nuestro modo de estar en el mundo depende de nuestro modo de pensarlo, y nuestro modo de pensarlo depende de nuestras experiencias. Afortunadamente, podemos nutrir nuestras experiencias con el acto mismo de la lectura de materiales etnográficos.

### **De la filosofía práctica a la descripción etnográfica y de regreso**

Construimos nuestros esquemas de acción sobre la base de una serie de anticipaciones y expectativas que, en principio, adquirimos y reivindicamos culturalmente. Contamos con un repertorio de conocimientos y, a su vez, dichos conocimientos están orientados por metas que son suministradas por la tradición sociocultural en la que cada uno se forma (Agar, 1996:127). Pero estos esquemas no están cerrados ni son permanentes; al contrario, se ponen a prueba constantemente y se contrastan con la realidad cotidiana, además de modificarse con los nuevos conocimientos que vamos asimilando. En este sentido, considero importante *reparar en qué entendemos por cultura*, pues nuestra concepción del mundo cultural condiciona nuestra concepción de nosotros mismos tanto (o quizá más) que nuestra concepción del mundo natural.

La propuesta es, pues, que las descripciones etnográficas, y en general todo el saber antropológico, nos ayudan a “disponer de planes de acción con antelación, [lo cual] es una manera de influir y decidir conscientemente sobre nuestro comportamiento en el futuro” (Lafuente Flores, 2016:79). En este sentido, afirmo

que las descripciones de los distintos modos de vida son un repertorio de posibles acciones y alternativas.

Pienso que el conocimiento de la naturaleza y de los distintos estilos de vida humanos nos brinda las herramientas necesarias para deliberar acerca de nuestras acciones futuras, sean personales o colectivas. Entre más perspectivas tengamos acerca de la naturaleza y las diferentes culturas, más planes de acción futuros podremos idear, imaginar, crear, y con toda firmeza podremos rechazar todo criterio que presente como absoluto o cristalizado tal o cual comportamiento o modo de estar en el mundo. Sin embargo, y ahora sí para rematar, me interesa aclarar una cosa para, en otro momento, profundizar en ella.

No son los genes las moléculas que acompañan y provocan el aprendizaje, las ideas ni la conformación simbólica de la cultura. Ello deviene de la facultad del cerebro-mente, y su cualidad lógico-imaginaria deriva de cada modo social-contextual que se incorpora en el orden neurobiológico del sujeto mediante un proceso que la ciencia antropológica ha convenido en denominar enculturación o endoculturación. La enculturación, como hecho social, participa en la formación de la persona a partir de estimular ciertas regiones cerebrales para inducir y conformar en ellas nuevas secuencias y nuevos circuitos neuroeléctricos (Gotés Martínez, 2018:5).

En principio, tales nuevos circuitos de origen endocultural servirán como fundamento para tomar decisiones, pero, a la postre, podemos entrar en contacto con otras experiencias culturales no para aculturarnos, sino para ampliar nuestro repertorio de alternativas: entre más experiencias antropológicas tengamos, más podremos idear otras formas de vivir nuestra relación entre géneros y entre especies. Ahí, precisamente, radica el valor instrumental del conocimiento antropológico, el valor de estudiar para qué han servido las descripciones etnográficas.

## Referencias

Agar, Michael

1996 Hacia un lenguaje etnográfico. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilado por Carlos Reynoso, pp. 117-141. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Álvarez Brun, Félix

1961 *La Ilustración, los jeusitas y la Independencia americana*. Editorial Minerva, Lima, Perú.

Bennett, Wendell Clark y Robert Mowry Zingg

1978 *Los tarahumaras, una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Calvo, Tomás y Jesús Jáuregui

1996 Prólogo. En *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, editado por José de Ortega, Juan Antonio Baltasar y Francisco Javier Fluviá, pp. vii-li. Centro Francés de Estudios Mexcanos y Centroamericanos, Ciudad de México.

Carbó, Teresa

2001 Notas para una historia discursiva del indigenismo mexicano. En *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, editado por Yael Bitrán, pp. 265-298. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Certau, Michel de

1995 *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Chartier, Roger

2011 *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Clavijero, Francisco Xavier

1975 *Historia de la Antigua o Baja California*. Porrúa, Ciudad de México.

Clifford, James

1996 Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna* editado por Carlos Reynoso, pp. 141-170. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Copleston, Frederick Charles

1984 *Filosofías y culturas*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Crespo, María Fernanda y Guillermo Antonio Nájera Nájera (Coords.)

2020 *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Ciudad de México.

Decorme, Gerard

1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*. José Porrúa e Hijos, Ciudad de México.

Domínguez Rey, Antonio

2006 *Palabra respirada: hermenéutica de la lectura*, pp. 267-272. Universidad Iberoamericana; Ediciones y Gráficos EON, Ciudad de México.

D'Souza, Radha

2014 Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la "globalización". En *Epistemologías del sur (perspectivas)*, editado por Bonaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, pp. 121-146. Akal, Madrid, España.

Dunne, Peter Masten

2001 *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. Gobierno del Estado de Chihuahua; Secretaría de Educación y Cultura, Chihuahua, Chihuahua.

Fluviá, Francisco Javier (Ed.).

1996 [1754] *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México [Edición facsimilar]*. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Foucault, Michel

2013 *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, Argentina.

García Gual, Carlos

2013 *Epicuro*. Tercera edición. Alianza Editorial, Madrid, España.

Gardes de Fernández, Roxana

2021 La dimensión literaria de las Cartas Anuas de América, siglo XVII. *Letras*, (84):37-57, DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p37-57>.

González Rodríguez, Luis

1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México.

Gotés Martínez, Luis Eduardo

2018 *Neuronas, excitabilidad, circuitos y cultura: la fisiología cerebral y la producción de la cultura*. Imprenta Digital Cuatro Fantásticos, Ciudad de México.

2010 Introducción. En *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*, editado por Luis Eduardo Gotés Martínez *et al.*, pp. 27-33. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Gotés Martínez, Luis Eduardo *et al.* (Eds.)

2010 *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Hinton, Thomas B.

1978 Introducción. En *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, de Wendell G. Bennett y Robert M. Zingg, pp. 25-35. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Klausen, Arne Martin, Arve Sorum y Svane Helen Kierulf

2006 *Bajo el cielo de los trópicos. El gran explorador noruego Carl Lumholtz. 100 años de testimonios de los pueblos indígenas*. Traducido por Svane Helen Kierulf. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Kulturhistorisk Museum Universitetet i Oslo, Ciudad de México.

Lafuente Flores, Victor Hugo de

2016 Libre albedrío y toma de decisiones. En *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética*, editado por Magda Giordano, Roberto E. Mercadillo y José Luis Díaz Gómez, pp. 69-79. Herder, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Lartigue, François y M. Rivas

1978 Presentación. En *Los Tarahumara. Una tribu india del norte de México*, de Bennett, Wendell Clark y Robert Mowry Zingg, pp. 9-14. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Lira Larios, Regina

2015 Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, (50):8-27. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2015.08.001>.

Lumholtz, Carl

1945 *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. Publicaciones Herrerías, Ciudad de México.

1902 *Unknown Mexico*. Charles Scribner's Sons, Nueva York, Nueva York.

1894 Tarahumari life and customs. *Scribner's Magazine*, 16(3):296-311.

Márquez Pedreñan, Víctor Manuel

2019 *Alteridad y enfermedad. Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Márquez, Zacarías

2008 *Misiones de Chihuahua. Siglos XVII y XVIII*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México.

Moreno, Roberto

1984 *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Moszowski van Loon, Aäron

- 2022 La polémica de la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana; una reevaluación desde Foucault y Butler. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1):113-136.

Pennington, Campbell W.

- 1963 *The Tarahumar of Mexico. Their Environment and Material Culture*. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.

Pujadas i Muñoz, Joan J. (Ed.)

- 2010 *La etnografía como mirada a la diversidad social y cultural*. Editorial UOC, Barcelona, España.

Reynoso, Carlos (Ed.)

- 2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa, Barcelona, España.  
1996 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, España.

Robles, Ricardo, Carlos Díaz Infante, Gilberto Chacón y Luis Verplancken

- 1978 Prólogo. En *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, de Wendell G. Bennett y Robert M. Zingg, pp. 15-23. Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

Rodríguez López, Abel

- 2010 *Gramática tarahumara (1683) [Texto atribuido al jesuita Thomas de Guadalaxara, sic.]*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua.

Ronquillo Arvizu, Martín y Balsanelli, Alice

- 2022 El legado de Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo, una herramienta para la comprensión de la alteridad en comunidades indígenas de México. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1):43-92.

Scott, James C.

- 1996 Sate Simplifications: Nature, Space, and People. *Nomos*, 38(1):42-85.

Tedlock, Dennis

1996 Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilado por Carlos Reynoso, pp. 275-288. Gedisa, Barcelona, España.

Valdez Martínez, Ángel

2017 *Filosofía y biología: por una ética basada en el conocimiento de la naturaleza*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México.

Warman, Arturo

1970 Todos santos y todos difuntos. En *De eso que llaman antropología mexicana*, compilado por Arturo Warman et al., pp. 9-38. Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, Ediciones Aguirre Beltrán, Ciudad de México.