

Similitudes y distancias: el proyecto de Etnografía a 15 años de distancia*

Saúl Millán Valenzuela**

Hace varios años, en un artículo que intentaba situar las limitaciones locales de nuestra disciplina, sugerí que la etnografía mexicana no se había desarrollado tanto en virtud de la antropología nacional como a costa de ella (Millán, 2005). El panorama que entonces esboqué sobre la etnografía mexicana no tenía como objeto realizar un examen crítico o una evaluación aterradora, sino más bien efectuar un diagnóstico clínico sobre las causas y los síntomas que impedían a nuestra disciplina superar los obstáculos epistemológicos que ella misma había construido a lo largo de un siglo. Después de una larga tradición, que se había iniciado con los “cuadros etnográficos” de Gamio y la etnografía panorámica de Basauri, resultaba razonable preguntarse por qué la antropología mexicana seguía siendo presa de sus fronteras conceptuales. Si las teorías antropológicas han sido el producto de numerosos estudios etnográficos, efectuados en diversas áreas culturales; la etnografía mexicana, en cambio, no brindaba teorías de largo alcance que excedieran los límites de sus propios objetos de estudio, aun cuando Mesoamérica representaba una de las regiones con el mayor índice de estudios etnográficos.

Con notables excepciones, que casi siempre provenían de otras tradiciones antropológicas, la etnografía parecía un ejercicio destinado a descubrir que no había nada en las culturas periféricas que no existiera ya en las sociedades centrales, de tal manera que fenómenos singulares podían siempre traducirse en términos de los antiguos mitos, costumbres y creencias de las sociedades precolombinas o medievales. Una parte considerable de las monografías dedicadas a los pueblos indígenas, donde la etnografía nacional había realizado sus mejores esfuerzos, parecía en efecto ignorar que el análisis antropológico consiste en examinar la variación y no en descubrir la uniformidad de las prácticas culturales. Por lo tanto, el resultado era un panorama hasta cierto punto empobrecido, en el que culturas radicalmente distintas habían sido descritas en libros asombrosamente similares.

A finales de la década de 1990, cuando Gloria Artís impulsó el Proyecto Nacional de Etnografía, diversos antropólogos tuvimos la impresión de que la antropología nacional tenía la oportunidad de saldar una deuda con los pueblos indígenas de México, cuya figura había sido paulatinamente desplazada en los estudios realizados en décadas anteriores. Si estos trabajos habían terminado por definir a la población indígena del país en función de sus carencias y de sus similitudes, el proyecto abría la posibilidad de empezar a concebirla en función de sus diferencias y de sus atributos. La nueva relación que el Estado mexicano proponía hacia los pueblos indígenas, basada en una re-

* Este artículo está dedicado a todos los colegas que durante tantos años compartieron un viaje hacia el corazón de la etnografía. Por desgracia, su brevedad no refleja mi enorme admiración ni las dimensiones de mi secreto reconocimiento.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH (smillan@prodigy.net.mx).

forma constitucional que reconocía el carácter pluricultural de la nación, no podía sustentarse de nueva cuenta en un desconocimiento de los protagonistas, de acuerdo con el antiguo principio de que se trataba de sociedades tradicionales “con características estructurales y culturales comunes” (Foster, 1975: 11). Como en su momento observaron Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1999:

16), en este caso la etnografía debía ser una estrategia reflexiva que permitiera acercarnos a las realidades locales y comprender la singularidad que las define, sin la cual se corría el riesgo de volver a confundirlas con sectores campesinos o sociedades tradicionales, sobre la base de “formulaciones ideológicas apresuradas y por lo tanto arbitrariamente construidas”.



La Virgen de la Masacre de Acteal, 2003 Fotografía © Hadlyyn Cuadriello

Aun cuando el proyecto nació como un programa extenso, que intentaba cubrir el mayor número de grupos etnolingüísticos a lo largo del país, la estrategia inicial consistió en ejercer una etnografía intensiva que pusiera al descubierto variaciones significativas ahí donde otros estudios habían identificado tan sólo planos uniformes. La ventaja de esta aproximación era doble. Si por un lado permitía abandonar el antiguo modelo funcionalista, basado en monografías que comenzaban por describir la estructura social y culminaban por transcribir la mitología, por otro impulsaba estudios comparativos que podían identificar divergencias en terrenos en apariencia comunes. De manera casi natural, era en el ámbito de las culturas indígenas donde los antropólogos podíamos llevar a cabo lo que mejor sabemos, que es comparar. Pero estas comparaciones no estaban necesariamente encaminadas a obviar las diferencias y destacar las similitudes, sino a vislumbrar que las primeras eran acaso más profundas que las segundas. Aquéllas, en efecto, parecían cobrar mayor relevancia cuando las investigaciones contemplaban el punto de vista del nativo, considerando los términos con que los grupos indígenas designaban los hechos en su propia lengua vernácula. Se trataba de promover, en síntesis, una etnografía “émicamente” orientada que evidenciara la diversidad étnica del país, y no la “unidad cultural” que intentaban descifrar las investigaciones de antaño.

A fin de evitar comparaciones excesivas, el proyecto optó por examinar problemáticas comunes en regiones relativamente acotadas. Así como las regiones prefiguraban un margen de diversidad necesario, avalado por la presencia de diferentes grupos etnolingüísticos en cada área de estudio, las líneas de investigación aseguraban un terreno compartido entre los propios investigadores, cuyos intereses académicos eran tan variables como las propias regiones interétnicas. En buena medida, la combinación de ambos factores permitía cumplir con las exigencias que Boas demandaba del método comparativo, según las cuales era necesario cubrir al menos los siguientes requisitos: estudiar un área definida, limitar las comparaciones al área de estudio y, salvo resultados suficientemente comprobados, evitar las generalizaciones más allá del área examinada.

Los resultados consistieron en numerosos estudios regionales que no buscaron reconstruir los contornos de la región, siempre porosos e imprecisos, sino registrar divergencias y similitudes entre grupos históricamente emparentados, unidos por un territorio común, pero escindidos por sus propias tradiciones lingüísti-

cas. Regiones como el Gran Nayar, habitada por coras, huicholes y tepehuanes, resultaban desde esta perspectiva análogas a otras regiones meridionales, donde huaves, zapotecos y chontales hacían valer sus diferencias en el seno de un espacio compartido.

Al igual que las áreas de estudio, las líneas de investigación no se eligieron al azar. Si bien su pertinencia fue sometida al consenso de los investigadores, su distribución a lo largo de los años respondía a una lógica progresiva que iba de lo general a lo específico, de acuerdo con problemas socioculturales que exigían una mayor especialización en las respectivas zonas de estudio. Transitar de la estructura social a los problemas suscitados por la cosmovisión, la mitología o el nahualismo implicaba, en efecto, un largo proceso de especialización que sólo podía obtenerse mediante una creciente familiarización con nuestros interlocutores, cuyas ideas sobre el universo demandaban una comprensión más acentuada de sus propios repertorios conceptuales. A lo largo de los años, especializadas en grupos indígenas definidos, las investigaciones podían finalmente adentrarse en fenómenos que sólo existen en virtud de su discurso, y en esa medida acceder al corazón del pensamiento indígena. La tarea consistía, por lo tanto, en pasar de planos relativamente generales, que podían examinarse mediante el recurso consabido de la “observación participante”, hacia planos cada vez más específicos, donde las ideas, las creencias y las representaciones por desgracia no pueden observarse, sino tan sólo comprenderse e interpretarse.

La etnografía no es precisamente una disciplina popular, pues quienes la ejercemos solemos escribir para una audiencia limitada. Cuando los antropólogos tomamos conciencia de esta limitación, tendemos a dirigir nuestros resultados hacia un grupo reducido de interlocutores, distribuidos en distintas latitudes, que escriben o investigan sobre aspectos semejantes a nuestras propias investigaciones. En buena medida, como ha hecho notar Michael Agar (1991: 119), la audiencia determina el estilo de nuestra aproximación etnográfica, de tal manera que una especialización más acentuada conlleva siempre un círculo más reducido de interlocutores. Cuando la audiencia incluye miembros de la comunidad académica, funcionarios del gobierno o estudiantes de otras disciplinas, el “grupo de lectores agrega nuevas limitaciones a la forma que la investigación puede asumir”. Dado que las variaciones obligan en estos casos a diversificar los resultados, el proyecto se vio en la necesidad de canalizar sus productos hacia diferen-

tes direcciones y acceder de esta forma a un público heterogéneo, conformado por audiencias que profesaban múltiples intereses. Las líneas editoriales integraron por lo tanto una gama sumamente amplia de publicaciones que no sólo cristalizaron en ensayos científicos, atlas etnográficos y bibliografías comentadas, sino también en monografías, tesis profesionales y estudios culturales que fueron en su momento solicitados por instituciones académicas y dependencias gubernamentales.

En pocos años, y gracias al compromiso de sus integrantes, el proyecto de etnografía dejó de ser una ocurrencia momentánea para convertirse en un programa de investigación sin antecedentes semejantes en el horizonte de las ciencias sociales. Hasta donde conozco, en efecto, ningún proyecto ha logrado reunir un número tan nutrido de investigadores, estudiantes y colaboradores que subordinaron sus intereses personales para sumarse a una empresa de mayores dimensiones. Bajo la forma de una empresa colectiva, el proyecto proponía un nuevo modelo de investigación que se alejaba sustancialmente de las trayectorias acostumbradas, según las cuales cada quien investiga en el interior de su propia burbuja. El nuevo modelo no sólo tenía la virtud de romper con las inercias institucionales, donde la ausencia de intereses académicos se refleja en la ausencia de exigencias laborales, sino que además agregaba un componente adicional: inauguraba de nuevo el ejercicio del diálogo entre colegas que casi siempre carecen de interlocutores. La producción académica del proyecto, que en escasos tres años se elevó a más de 60 publicaciones, sin duda respondía a los acuerdos colectivos que definían los tiempos y los productos, pero a su vez expresaba el interés por encontrar un espacio donde las ideas, los datos y las hipótesis de trabajo tuvieran la resonancia adecuada.

El Seminario Permanente de Etnografía hizo posible ese "encuentro de voces" en que Gloria Artís había depositado sus mejores esperanzas para que el proyecto se tornara al fin en un proceso fecundo. Mediante el recurso del debate académico, el seminario enlazó las voces de distintas generaciones que tenían pocos contactos entre sí, permitiendo que antiguos profesores tomaran a menudo el papel de los alumnos. Nadie, en consecuencia, permaneció inmune a sus enseñanzas. Las reflexiones más profundas que hoy distingo en el panorama de la etnografía mexicana, surgieron sin duda de ese nutrido grupo de estudiantes que aprendieron a hablar con conocimiento de causa, porque un trabajo de campo cada vez más prolongado avalaba sus desacuerdos y ali-

mentaba sus opiniones. Tal vez ellos comprendieron, con mayor precisión, que el avance del conocimiento no sólo se logra empujando las fronteras y consolidando el territorio conquistado, sino también demoliendo las barreras que suelen proteger a los paradigmas anteriores.

Hoy en día, a casi tres lustros de distancia, conviene preguntarnos qué ha aprendido la etnografía de los pueblos que estudia. En los últimos años, me parece, este aprendizaje no sólo ha servido para definir a los pueblos indígenas en función de sus atributos, sino incluso para relativizar nuestras propias categorías. Enfrentada a esquemas conceptuales que resultan más diversos cuando se observan de cerca, la etnografía contemporánea descubre que las nociones acostumbradas no tienen un alcance general y que las antiguas tradiciones deben ser paulatinamente matizadas. Si la etnografía es a fin de cuentas una reflexión sobre la alteridad, su tarea más urgente consiste en esclarecer lo que los pueblos indígenas comprenden por ese término, empleando conceptos locales que usualmente abarcan ámbitos distintos a lo que nosotros comprendemos con esas categorías.

Como sugiere Viveiros de Castro (2010), hacer etnografía equivale a comparar antropologías, lo que es otra forma de decir que las nociones de alteridad son tan variadas como los propios pueblos y las culturas. De esta forma, mientras nosotros ubicamos la alteridad en el ámbito de las sociedades humanas, los pueblos indígenas la sitúan en el ámbito de los animales o de los espíritus, considerando que éstos constituyen formas alternativas de humanidad que merecen su propia antropología. La tarea etnográfica no consiste, por lo tanto, en proyectar nuestra disciplina sobre los pueblos indígenas, sino en establecer marcos de comparación entre formas distintas de concebir la humanidad y, con ellas, los límites de una alteridad posible.

Bibliografía

- Agar, Michel, "Hacia un lenguaje etnográfico", en *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Carlos Reynoso (ed.), Barcelona, Gedisa, 1991.
- Bartolomé, Miguel A. y Alicia Barabas, *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, México, INAH, vol. I, 1999.
- Foster, George, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, FCE, 1975.
- Millán, Saúl, "Historia de un desencuentro: etnografía y antropología en México", en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces: la etnografía en México*, México, INAH, 2009.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz, 2010.